

## La réponse des bonzes theravadin face à l'injustice sociale en Asie du Sud-Est

Frédéric Bourdier  
Laboratoire Développement et Sociétés (DEVSOC, UMR 201)  
IRD/Université Paris Panthéon-Sorbonne  
[fredericbourdier@online.com.kh](mailto:fredericbourdier@online.com.kh)

### I. Des moines engagés sortent de leur pagode

Un phénomène grandissant en Asie du Sud-Est est la décision irrévocable d'un nombre croissant de moines bouddhistes, en principe assignés à respecter « la voie du milieu », de s'impliquer dans les conflits sociopolitiques dont sont victimes les populations pauvres et vulnérabilisées. Au sein de la monarchie constitutionnelle du Royaume du Cambodge, de jeunes aspirants ainsi que des bonzes vétérans refusent en partie les canons traditionnels du Bouddhisme Théravada<sup>1</sup> et quittent pour un temps plus ou moins long, parfois définitivement, toute forme de réclusion spirituelle qui les astreint au désengagement de la scène publique.

Renversant les propos des autorités monastiques, régis par le ministère des Cultes et des Religions, soucieuses de les remettre sur le droit chemin vers une religion affranchie des impuretés du quotidien des moines qui se revendiquent indépendants remettent en question cette neutralité - mise en avant par la voie bouddhiste du milieu - consistant à ne pas s'impliquer dans le malheur de leurs concitoyens, ni prendre parti pour le social, alléguant qu'une telle posture relève d'une option politisée en soi. Les moines indépendants estiment que ne pas se mêler aux affaires sociales ne fait qu'accréditer les choix idéologiques du parti politique qui détient les rênes du pouvoir depuis plus de trente ans. Ils condamnent de la sorte une pratique bouddhiste conventionnelle qui ne serait rien d'autre, selon eux, que la religion des décideurs, volontairement affranchie des dérives sociales, et donc en total déphasage avec le monde contemporain.

Telle est, selon les moines engagés, la démesure du retrait spirituel et rituel que tentent de leur assigner les autorités bouddhiques ainsi que le gouvernement actuel. Allant plus loin contre les critiques reçues (tant de la part des religieux conformistes respectueux du petit véhicule que par les dirigeants politiques qui voient non sans anxiété se développer ce qu'ils estiment être un contre-pouvoir social), ces moines exposent à leurs détracteurs que la voie du milieu, telle qu'elle est prescrite dans un contexte de modernité, est une provocation envers ceux qui pâtissent de l'injustice et de la misère sociale. Pour ces hommes vêtus de leur robe safran qui ne sont pas des activistes *stricto sensu* mais plutôt des

---

<sup>1</sup> Le Bouddhisme Théravada (communément appelé « petit véhicule ») est la religion dominante au Cambodge. Il fut importé de la Birmanie et de la Thaïlande au XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle, et remplaça peu à peu l'Hindouisme. Le Bouddhisme Mayana ainsi que le Bouddhisme Vajrayana représentent deux autres traditions majeures du Bouddhisme qui n'existent pas au Cambodge. Le Théravada, considéré comme la branche ancienne du Bouddhisme primitif, serait aussi la plus conservatrice. Voir l'excellent travail de synthèse réalisé par Andrew Skilton (2004).

philosophes tournés vers l'action, la probité de leur pratique religieuse s'évalue à son utilité sociale.  tre investi d'une fonction religieuse ne peut s'arrêter à des pratiques rituelles et cérémonielles. L'engagement, même teinté de la valeur du sacré, doit trouver écho auprès des populations pauvres qui, pensent-ils, méritent d'attendre des représentants bouddhistes autre chose que la récitation de mantras en langue *pali* dont ils n'ont jamais compris le sens. Autrement dit, la notion d'utilité sociale fait surface, en attendant d'être approfondie, précisée et mieux définie moyennant débats avec les membres de la société civile.

C'est ainsi qu'une nouvelle formation exclusivement composée de moines s'est crée il y a plus de cinq années. Elle porte le nom de « Réseau de moines indépendants pour la justice sociale : *Independent Monk Network for Social Justice* : IMNSJ ». Je reviendrai plus bas sur son émergence, quelques-unes de ses caractéristiques et son caractère innovant.

Ce que l'on peut dire d'ores et déjà, c'est que la visibilité de leur mobilisation est proportionnelle à l'aura qu'ils véhiculent, et qu'ils entendent alimenter. D'où l'inquiétude du gouvernement envers une tendance, inattendue, qui s'infiltrée à la manière d'un rhizome au sein d'une société mécontente en quête d'alternatives et de supports venant légitimer des revendications sociales jusque là trop souvent passées sous silence.

## II. Genèse du mouvement

Comment tout cela est-il arrivé et quelles sont, s'il y en a, les racines de ce mouvement ? Disons avant tout que ce à quoi l'on assiste actuellement, c'est au passage d'une récupération politique du religieux contrôlée par le parti au pouvoir (ou ceux qui le recherchent), à un mouvement bouddhiste « par le bas » qui plonge ses racines dans l'émancipation et l'accompagnement des communautés villageoises qui se mobilisent afin de lutter contre certaines dérives autoritaires du gouvernement.

Au Cambodge, une tendance à la politisation est apparue dans les années 60 auprès d'une frange minoritaire de certains bonzes. Elle n'existait pratiquement pas dans les années 50. Cette politisation marchait de concert, et le plus souvent en alternance, avec la royauté et avec les mouvements d'opposition. Citons pour mémoire les mouvements sociaux opposés au chef d' tat Norodom Sihanouk comme la révolte des ombrelles<sup>2</sup> dont les leaders furent envoyés dans les prisons de l' le de Condor, dans le sud-est du delta du Mékong. Contre toute attente, on assista bien plus tard à l'établissement de liens affirmés entre régime communiste et religion bouddhiste. Ce rapprochement montra sans ambiguïté la détermination du nouveau parti révolutionnaire communiste instauré par les Vietnamiens, c'est-à-dire après la défaite du gouvernement khmer rouge en janvier 1979, à reconnaître à partir de 1980 le Bouddhisme Théravada comme religion d' tat (Keyes, 1994 : 43).

Pour mémoire, le Cambodge adhère de loin à la secte Mohanikay du Bouddhisme Theravada. Mais un plus petit nombre de bonzes se retrouve dans la nouvelle secte Thommayut, une secte réformatrice et d'origine aristocratique qui fut fondée en Thaïlande par le roi Mongkut au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle fut par la suite introduite au Cambodge (Harris, 2001) par certains membres de la famille royale khmère qui vécurent longtemps à la cour de Bangkok.

---

<sup>2</sup> Manifestations religieuses qui prirent parti contre la colonisation (Daloz, 1987 : 50).

La secte Thommayut interdit rigoureusement à ses adeptes de s'engager dans tout ce qui concerne et peut être décrit ou interprété comme relevant du politique. Une telle abstention n'existe pas - ou tout au moins n'est pas aussi expressément indiquée - chez les membres de la secte Mohanikay. Il en fut ainsi sous le règne de Norodom Sihanouk où les bonzes affiliés à cette secte utilisaient leur rôle influent d'intercesseurs auprès de la population pour appuyer le chef d'État, et plaire à celui qui se considérait comme le père sauveur de la nation. Il va sans dire que leurs interventions exprimées sous le couvert de sermons justifiaient le bien-fondé de ses politiques domestique et internationale, ainsi que la clairvoyance de sa pensée sociale et politique, aussi despotique qu'elle ait été.

Il en ressort, à cette époque, que cette façon de s'immiscer dans les affaires publiques fut très mal perçue par les éléments les plus conservateurs de la société cambodgienne ; une société que l'on pouvait considérer comme ayant de forts relents féodaux et aristocratiques. Ces conservateurs redoutaient par-dessus tout le fait que la population rurale ne voyait pas de mal à cela : l'engagement des moines était non seulement le bienvenu mais également révérendé puisque c'était une parole quasiment transcendante, donc respectée, écoutée (Osborne, 2004 : 71) et prise pour argent comptant.

Certaines figures bouddhistes de l'époque, comme le prince Enteravong - un membre de la famille royale - ne supportaient pas l'idée qu'il y ait un effort, dans le sillage du roi Norodom Sihanouk, pour qu'une partie du clergé bouddhiste joue un rôle politique dans le Cambodge des années 1950 et 1960 ; c'était selon lui et ses acolytes une démarche neuve et dangereuse. Pour ces tenants d'un Bouddhisme « pro-pagode » en effet, l'ingérence du sacré dans le social était perçue comme un signe avant-coureur, du déclin social et politique qui affligerait la grandeur du royaume, ou plus précisément le Cambodge des grandes familles. Une telle menace était donc insupportable et il fallait à tout prix couper court à cette tendance émergente.

Plus tard, au sortir de la domination khmère rouge qui avait mis en veilleuse toute forme de pratique religieuse, d'autres prises de parole virent le jour et commencèrent à participer, même si timidement et, au renouveau du Bouddhisme dans une forme nettement plus socialisée.

Un exemple parmi tant d'autres, gravé dans les mémoires, mérite qu'on s'y arrête<sup>3</sup>. Il y a une dizaine d'années, lors d'une réunion de moines dans une pagode, l'un d'entre eux évoqua, à la demande de certains de ses supérieurs, la sécheresse qui sévissait dans les campagnes et se mit à proposer de lancer des travaux d'irrigation. Il s'agissait d'un projet social « nourriture contre travail », destiné à aider les paysans à survivre. Un des membres de l'assemblée répondit vertement : « C'est le travail des ONG, ce n'est pas le nôtre ». L'orateur du début répliqua sèchement en demandant comment un moine digne de ce nom et porteur de valeurs humbles pouvait continuer à attendre des oboles de la part de gens qui mouraient de faim, sans que cela le dérange.

Le dilemme commence là : pour certains, les plus traditionnels, le bouddhiste est toujours en face de lui-même, et, de plus, responsable de son avenir. Ce qui arrive aux autres n'est pas dans la perspective bouddhique, surtout dans sa version Théravada. L'adhésion au Bouddhisme, quelle que soit l'appartenance à l'une de ses sous-branches, serait avant tout une invite à suivre un code moral, adopter un corpus rituel et pratiquer un ensemble de dévotions. C'est une philosophie peu engagée dans la transformation du monde.

---

<sup>3</sup> Information recueillie auprès du Père François Ponchaud, février 2015. Le Père Ponchaud est un prêtre catholique français missionnaire ayant vécu au Cambodge jusqu'en 1975, de retour au pays au début des années quatre-vingt dix.

Mais les avis divergent. L'orateur « social » précité reste, de son côté, convaincu que le travail humanitaire est l'un des mantras essentiels qui concrétise son engagement dans la voie d'un Bouddhisme tourné cette fois-ci vers les autres. En d'autres termes, le Bouddhisme doit, en ce début de siècle, s'adapter aux dérives de la contemporanéité et doit trouver des manières de répondre et faire face à la misère qui pèse sur les populations défavorisées.

Sensibles à cette voix, de plus en plus de moines en viennent alors à se demander s'ils doivent continuer à mener un travail ardu, ascétique, solitaire, se contentant d'être rituellement sollicités pour des  v nements considérés comme importants (naissance, mariage, fun raillles, moments qui scandent le calendrier ecclésiastique...). Ne doivent-ils pas au contraire essayer d'améliorer la vie, et plus encore la survie, d'une partie du peuple dont la misère s'avère chaque jour plus tragique ? En d'autres termes, ne doit-on pas privilégier le développement économique et intellectuel, tout au moins par des manifestations de solidarité et de revendication pacifique, plutôt que rester focalisé sur ce qui relève du spirituel ?

La partie est loin d'être gagnée car, pour un bouddhiste conventionnel, l'amour est un état imparfait parce que celui qui aime s'attache. Et celui qui s'attache a besoin de l'autre, éprouve le manque, et engendre donc sa propre souffrance. Or l'idéal bouddhique est l'«  quanimit  » :  tre sans amour et sans haine. L'homme idéal est donc le moine qui se détache et se purifie de tout attachement. Les désirs de bonheur, d'amour, de tendresse, de transmission de la vie, relèvent de l'illusion erronée qu'un bouddhiste doit bannir par la méditation sur la vraie nature des choses.

Mais alors, de quoi parle-t-on au juste quand on évoque la « vraie nature des choses » ? Les bouddhistes contemporains qui s'engagent collectivement dans le quotidien politique, ou plutôt dans ses implications sociales, et dont certains ont rejoint le réseau IMNSJ, refusent de se faire les porte-parole d'une philosophie qui les recroqueville sur eux-mêmes et les concentre sur leur libération strictement individuelle. Pour ces bouddhistes soucieux de se tourner vers l'action et pas seulement vers la contemplation, le bonze serait un des premiers à ne pas devoir admettre l'injustice sociale. La quête de la dignité humaine, qu'il s'agit de restaurer ou poursuivre, autant pour soi que pour les autres, commence là. Plus encore, la personne revêtant l'habit monastique qui prône l'attention envers les autres est censée privilégier une autre vision du monde, une liberté intérieure face à la politique.

### III. L'essor du IMNSJ

Celui qui est de passage à Phnom Penh ou dans les campagnes risque d'avoir l'impression factice d'être encore au pays de l'enchantement, renaissant de ses cendres après près de trente ans de guerre civile, de traumatismes politiques et de génocide impitoyable. Les pagodes se multiplient, les écoles primaires se développent en leur sein, les familles restent fidèles aux cultes et la fonction de moine attire toujours autant de jeunes gens. Il n'y a là rien de très original, en dehors du fait que le bouddhisme du Cambodge contemporain semble très bien s'accommoder des changements au sein d'un monde globalisé. Les nouvelles générations ne s'éloignent pas de la religion dominante du pays et participent à son renouvellement.

Un observateur un peu plus attentif remarquera les comportements jusqu'à présent inhabituels de certains moines et les réactions controversées qu'ils suscitent. De plus en plus d'événements « non religieux » retiennent l'attention de la population générale et sont réappropriés par des bonzes qui décident, contre vents et marées, de prendre le parti des populations marginalisées, en marchant par exemple en leur compagnie lors de manifestations contre la spoliation de leurs terres agricoles décidée par le gouvernement pour le bénéfice d'une entreprise nationale ou multinationale s'octroyant une concession agro-industrielle. Cette éviction violente et sans aucune compensation prive ainsi ces Cette éviction violente et sans aucune compensation prive ainsi ces citoyens de leurs droits les plus fondamentaux.

Revenons sur ces moines engagés, et plus précisément sur celui qui a été à l'initiative du mouvement. Au départ, on trouve un jeune khmer ayant effectué son noviciat s'appelant Buntenh qui, après avoir terminé ses études de socio-anthropologie à Mumbai en Inde, revient au pays, reprend la robe safran mais refuse de s'établir dans une pagode qui l'assignerait à résidence. Il trouve en effet déplacé d'être en phase avec le rayonnement d'un Bouddhisme qui se contente de suivre la fameuse « voie du milieu » (une démesure, pourrait-on dire...), sans adopter clairement, autant par les pratiques que dans le discours, une attitude compatissante envers celui qui souffre. Néanmoins, pour ces moines impliqués dans le social, cette attitude prévenante ne doit pas être uniquement destinée à faire prendre conscience à celui qui souffre de l'illusion de sa vie sur terre, une vie de souffrance dont il s'agit de briser le cycle des réincarnations. Tout homme est dans le monde et participe de ce monde, qu'il soit moine ou citoyen normal. Pour un représentant du clergé bouddhiste, se rapprocher de ses semblables doit avant tout servir de tremplin pour aider autrui à briser le cycle de l'injustice sociale sur terre, et non pas pour en tirer des mérites personnels (que l'on appelle *bon* en Khmer) susceptibles d'améliorer seulement sa propre destinée.

Le moine créateur du mouvement estime être porteur d'un certain modèle idéal, un modèle lui-même idéalisé par la majeure partie de la population cambodgienne. En tant que religieux, il est de son devoir éthique et moral de se mettre du côté de ceux qui souffrent socialement, du côté des trop nombreux pauvres laissés pour compte des projets nationaux de développement économique, pour ne citer que ce cas de figure. Ce jeune moine, pour en revenir à lui, devient pour un temps enseignant dans une université privée d'où il est expulsé assez rapidement, suite à son militantisme jugé excessif, suite à son engagement critique ouvert (chose peu fréquente dans le pays), et suite à son recours aux médias modernes (facebook, twitter, smart phone, etc.) pour faire passer ses messages.

D'autres moines de tous âges commencent rapidement à rejoindre le jeune moine. En réaction à cette mobilisation religieuse soudaine, ont lieu des campagnes de diffamation contre ces hommes qui ne récitent pas que des prières. Certains moines engagés sont victimes de séances d'intimidations venant de hauts fonctionnaires politiques et d'autres connaissent des humiliations de la part du ministère des Cultes et des Religions, allant jusqu'à la révocation de leur secte bouddhiste d'appartenance. Mais rien ne décourage les moines engagés, bien au contraire ! Comme ils savent utiliser les médias les plus divers à bon escient, les diverses menaces proférées pendant les premières années suscitent l'effet inverse. Très rapidement, ces bonzes qui se montrent soucieux de leurs proches et qui décident d'accompagner physiquement les paysans dans leurs (parfois dangereuses) pérégrinations contre les volontés d'un gouvernement peu flexible, attirent non seulement la sympathie, mais la sollicitation et l'appel d'une grande partie de la population, désœuvrée et désorientée par les diktats en faveur d'un

développement national privilégiant une croissance économique peu soucieuse de contribuer à une redistribution équitable des bénéfices à l'ensemble des citoyens.

Encouragés par l'accueil très favorable d'une population grandissante, rurale autant qu'urbaine, le nombre des moines adhérents au mouvement IMNSJ va augmenter de façon inattendue et inespérée par les fondateurs. Désormais, il devient temps de mieux s'organiser. Il est vrai que le réseau fonctionnait un peu sans véritable organisation au départ, mais il a tendance actuellement à se développer de façon plus structurée, et je vais me contenter d'indiquer certains aspects importants.

Lucides quant à l'influence des médias, les moines engagés réalisent l'exploit d'ouvrir leur propre radio, qui émet une heure par jour au petit matin. Parallèlement, ils lèvent des fonds pour faciliter le déroulement de leurs actions, vu que nombre de pagodes « conventionnelles » leur ferment les portes. Bien que soucieux de ne pas être récupérés par les partis politiques d'opposition, le réseau, sous la houlette de son fondateur But Buntenh, se montre de plus en plus agressif à l'encontre de ce qu'il appelle la rhétorique arrogante du parti au pouvoir. Le moine n'hésite pas non plus, s'il l'estime justifié, à s'opposer de vive voix au patriarche bouddhiste du pays qui siège au ministère des Cultes et des Religions, et à qui il reproche une servilité exagérée vis-à-vis des décideurs politiques.

Le réseau étend maintenant ses ramifications dans la plupart des vingt-cinq provinces du pays. Sont organisées des marches, en principe interdites par le gouvernement, en faveur des droits de l'Homme et pour l'accès à l'information quant à l'exercice d'une citoyenneté avertie. Des délégations IMNSJ partent là où des populations sont éminemment menacées d'expulsion de leurs terres ancestrales, et là où des programmes agro-industriels décidés sans concertation avec les populations locales sont en train de s'ourdir (projets qui privent les paysans de l'accès aux ressources naturelles).

Leur participation à une multitude de manifestations sociales et leur soutien à une pléthore de mouvements communautaires inquiètent sérieusement ceux qui gouvernent et qui n'ont pas l'habitude - tradition oblige dans le pays - de se faire rappeler à l'ordre par des moines révoquant la condition monastique courante.

D'autres membres du réseau vont plus loin et commencent à développer des stratégies qui touchent le cœur de la nébuleuse politique cambodgienne. En décembre 2014, en guise de protestation contre la détention d'activistes sociaux issus de la classe défavorisée, un groupe de moines indépendants s'installa devant le ministère de la Justice et renversa les coupes destinées à recevoir les offrandes provenant du personnel travaillant dans le bâtiment. Consternation. Cet acte hautement symbolique (refus de recevoir l'offrande quotidienne) fut réitéré devant l'assemblée nationale par une centaine de moines. Un tel comportement touche à ce qui relève de l'impensable : refuser le droit à des êtres humains de poursuivre leurs activités rituelles quotidiennes (obtention de mérites par le don d'offrandes aux moines) ne s'était jamais vu. Une rupture brutale s'opère sous le couvert de moines engagés. Ces derniers estiment que leur devoir consiste à montrer ouvertement, par ce geste de refus de dons, leur solidarité avec les familles des détenus, tout en montrant à la société cambodgienne leur désaccord face à des pratiques policières et juridiques qu'ils estiment iniques.

D'autres religieux, récemment révoqués de leur position de supérieurs dans une pagode pour avoir hébergé des moines indépendants ou pour passer trop de temps à s'occuper d'affaires sociales, comme le soutien à des microprojets de développement pour des communautés villageoises vulnérabilisées,

redoublent les engagements sociaux et politiques, et vont jusqu'à braver les forces de l'ordre chargées de les expulser de leur habitat monastique, ou de les faire taire quand ils jouent la carte de la visibilité sociale pour diffuser l'information moyennant l'usage de médias modernes non contrôlés par le parti au pouvoir.

Voici brièvement exposée la situation qui se déroule sous nos yeux. Nous étions partis de la démesure comme moteur d'appréciation vis-à-vis de normes bouddhistes conventionnellement soutenues par le clergé dominant. Mais de quelle démesure parle-t-on au juste en ce qui concerne le Bouddhisme au Cambodge ? Sans hésitation, le clergé et ses affidés, que je désignerai comme étant conservateurs, estiment que ces moines indépendants n'ont pas leur place au sein de l'institution religieuse, qu'ils se sont trompés de métier, et que leur vocation - sans débattre de la dimension méritoire ou néfaste de cette dernière se situe hors de l'enseignement bouddhiste, qui prône le détachement par rapport aux activités terrestres bassement sociales. Plus encore, ce qui s'immisce par le truchement de ce mouvement de moines indépendants est porteur de destruction : cela laisse profiler des jours peu sereins, selon les pourfendeurs du mouvement, dans la mesure où, tout particulièrement au Cambodge, un immense travail de traduction des textes sacrés doit être accompli moyennant compilation, retranscription, et transmission suite à l'entreprise de destruction quasi systématique des œuvres littéraires bouddhistes sous les Khmers Rouges.

Les moines indépendants rétorquent qu'il s'agit d'un faux débat. Ces moines et leurs sympathisants adoptent une position éminemment concrète à l'encontre du système-monde et des valeurs en perpétuel changement face aux processus de globalisation et de modernité, auxquels le religieux doit bon an mal an s'adapter et apporter quelques réponses aux questionnements que se pose l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle. Or, pour la communauté des IMNSJ, nombre de ces questionnements et les problèmes qui en découlent tournent autour du phénomène grandissant d'inégalité sociale. Les moines indépendants considèrent comme indécent le choix fait par certains religieux conventionnels de se situer « en état de lévitation » face aux problèmes très concrets qui accablent une grande partie de leurs contemporains, notamment avec la philosophie du Bouddhisme tournée vers le renoncement. L'hétérodoxie, pour les moines indépendants, c'est le refus de continuer à se soucier de sa propre libération en atteignant, moyennant l'oubli des autres, le *nirvana* – action d'atteindre la délivrance du cycle des renaissances -, sans se préoccuper de l'enfer que vivent les autres ; et certains moines indépendants vont jusqu'à affirmer que cet enfer peut difficilement être vécu comme une illusion quand on a le ventre tenaillé par la faim et qu'on se voit dénier toute dignité humaine.

#### IV. Émergence d'un mouvement social à l'âge du capital transnationaliste

On ne peut pas rester sur l'impression que ce qui émerge actuellement au Cambodge est le reflet d'une attitude soit nativiste comme certains ont pu le penser, soit exclusive au pays. L'histoire montre qu'il y eut également des moines tournés vers les questions séculières, parfois même des moines activistes avant l'heure dans le royaume. Et certains eurent à payer de leur vie leur adhésion à des activités sociales et humanitaires jugées trop critiques, donc dangereuses, par le pouvoir autoritaire en place.

Je voudrais continuer mon exposé en me focalisant sur ce qui a été accompli, ou reste en cours d'élaboration, dans un pays voisin qui est la Thaïlande<sup>4</sup>. Je vais insister sur une personne reconnue par

<sup>4</sup> Je tiens ici à remercier Louis Gabaude, membre de l'EFEO à Chiangmai pour ses remarques qui ont nourri ma réflexion.

nombre de bouddhistes. Pour autant certains des moines indépendants reconnaissent avoir été influencés par cet homme maintenant  g , Sulak Sivaraksa, grand protagoniste de la démesure, si l'on entend la démesure comme l'art de sortir dans la rue et d'inciter les autres à faire de même. Etant entendu qu'une telle démarche va à l'encontre d'un Bouddhisme dominant édulcoré, c'est-à-dire un bouddhisme recommandant à ses adeptes de ne virer ni trop à droite ni trop à gauche, afin de se concentrer sur sa propre délivrance personnelle.

M. Sulak, un patriarche de l' cole bouddhiste thaillandaise, pense que le lien établi par la tradition entre le pouvoir royal et la surveillance du Sangha<sup>5</sup> se justifiait lorsque le roi était à la fois l'unique détenteur d'un pouvoir absolu et un véritable gardien du Dhamma (Gabaude, 1997). Mais en ce XX<sup>e</sup> siècle de monarchie constitutionnelle où, selon Gabaude, l'ancien pouvoir royal a été transféré en partie à des militaires bornés, pour reprendre l'expression de Gabaude, en partie à des députés corrompus et en partie à des fonctionnaires au service de leur carrière et non du pays, la dépendance du Sangha à l'égard du pouvoir civil s'avère une catastrophe. L'appareil administratif du Bouddhisme ne cherche, selon Sulak, qu'à se reproduire par les titres honorifiques et pour conserver à tout prix « la face<sup>6</sup> », sans souci de répondre aux problèmes réels qui se posent aux laïcs et aux religieux. Le système serait virtuellement « mort » car il n'est plus en prise sur la vie de ceux que les religieux prétendent servir et parce qu'ils ont perdu de vue leur raison d'être, leur finalité, leur idéal.

Il existerait cependant des moyens « alternatifs » pour les moines soucieux de renforcer et de répandre une idéologie moins matérielle à la faveur du système éducatif, et grâce aux médias les plus divers (y compris ceux qui sont ordonnés à l'idéologie occidentale du progrès). Il en découle une critique de fond de la part de Sulak, déjà exploitée par d'autres dans le passé, du système éducatif comme pur produit du « matérialisme occidental », qui éduque à l'égoïsme et la réussite personnelle car il enjoint l'individu à se former à ce qui rapporte le plus d'argent. Cette prétendue efficacité contient en elle les germes de sa propre destruction en ce sens qu'aucun ordre social ne saurait jaillir de l'égoïsme des individus. Il s'agit enfin d'un échec global car le nouveau savoir entraîne la destruction de la nature et de l'environnement. En définitive, le paradoxe est qu'un état moderne encore profondément bouddhiste produit des individus et une administration qui sont radicalement étrangers, voire même opposés, à l'idéal bouddhique originel.

Au risque de brûler un peu les étapes, je dirais que Sulak et d'autres personnalités religieuses qui l'accompagnent militent pour ce qu'il convient d'appeler un « ascétisme social ». Cette forme d'ascétisme très particulier trouve un écho chez des bouddhistes pour qui les exigences traditionnelles de l'ascétisme ne concernent pas uniquement les religieux mais impliquent à la fois l'ensemble des membres d'une société et ses structures de fonctionnement. Ce n'est pas un choix individuel mais un choix de société. Il comporte un versant traditionnel car il explicite ce qui était contenu dans l'exigence initiale du Buddha, ainsi qu'un versant moderne puisqu'il est exigé en réponse au développement responsable de la société de consommation.

<sup>5</sup> Terme désignant l'ensemble du clergé bouddhiste dans un pays.

<sup>6</sup> Référence à une valeur très présente en Asie du Sud-Est consistant à ne pas « perdre la face ». Ce concept englobe l'autocontrôle en société en général avec les gens de votre entourage et ceux que vous rencontrez au quotidien. La civilisation khmère, à l'instar de civilisations voisines, est bâtie sur l'idée de « honte » plutôt que sur celle de « péché » comme, de façon générale, dans les pays ch tiens d'Occident. Un Cambodgien dont la conduite mérite le blâme doit faire amende honorable envers la société plutôt qu'envers Dieu, ce qui est une exigence encore plus complexe si l'on se réfère aux engagements concrets que cela implique dans la vie quotidienne. Cela explique en partie pourquoi les Cambodgiens font tout ce qu'ils peuvent pour éviter les gestes et les paroles improvisés qu'ils pourraient regretter.

Je me contenterai de citer un des arguments fondamentaux de Sulak affirmant que le Bouddhisme thaï dans son ensemble vit dans une situation d'hypocrisie. Non seulement les religieux ne pratiquent pas l'ascèse que leur impose leur Règle et ne s'orientent pas vers des actions sociales concrètes comme les moines indépendants cambodgiens, mais, plus grave encore, les laïcs ne tirent pas les conséquences sociales des principes bouddhiques comme la non-violence et l'injonction de ne pas tuer d'êtres vivants.

Une autre ascèse, portée par une autre école, est celle que l'on peut définir comme « ascèse de témoignage ». Le point de départ de cette école constitue rien moins qu'un réquisitoire contre le développement matériel, influencé par l'extérieur, et réapproprié par les dirigeants du pays. Il convient alors de proposer une voie alternative de développement, reposant bien entendu sur le Bouddhisme, mais qui est en fait l'émanation d'un groupe plus large, œcuménique, qui s'intitule le Comité des Religions pour le Développement.

Ce groupe d'envergure importante dans le pays, non sectaire, se perçoit comme un lieu de réflexion et d'étude des processus de développement. Choissant le débat plutôt que la confrontation, les moines indépendants veulent à avant tout montrer qu'il n'y a aucune « démesure absolue » dans leur propos puisque tout, ou presque, repose sur la notion de justice sociale. Signalons ici l'intéressant travail anthropologique naissant de cette déclaration, où l'on part du fait que la compréhension de l'Autre n'a de sens et ne peut être saisie que dans l'environnement social qui est le sien.

Ce groupe organise des sessions de formation pour les religieux et les laïcs dans les villages mêmes. Non rétif à la critique politique et sociale, le groupe a pour objectif majeur de faire comprendre les mécanismes de développement afin d'en corriger les effets pervers. Par exemple, il pousse à améliorer les pratiques culturelles existantes ou même à en lancer de nouvelles, biologiques et sans intrants chimiques. Il en va de même pour des attitudes encouragées visant à maintenir un équilibre entre écosystème naturel et écosystème social.

## V. Un Bouddhisme reconstitué ?

On commence à voir à travers ces deux exemples que ce que l'on pensait être une tradition bouddhique figée, laissant peu de place à l'expression de renouveaux originaux du Bouddhisme n'est pas corroboré par les faits. On observe également que l'Occident est un pôle important et ambivalent du système de pensée et de stratégie d'actions de ces renouveaux bouddhistes : important, parce que ces mouvements, souvent accusés d'exagération eu égard à leur contexte d'implantation, se réfèrent explicitement à l'Occident ; ambivalent, parce que cet Occident dont ils véhiculent des valeurs (droit de l'Homme, égalité, justice sociale, etc.) leur apparaît en même temps attractif et répulsif. Ce qui attire dans les deux cas – cambodgien et thaïlandais -, c'est la rationalisation de la pensée, sa mise en œuvre par une action méthodique, de l'exploitation des médias. Ce qui répulse, c'est l'immoralité individuelle adoptée, notamment celle véhiculée par des dirigeants politiques si l'on se réfère au cas cambodgien, le « matérialisme » et le gaspillage des ressources naturelles au profit de nombreux investisseurs s'installant au Cambodge.

Même si, anthropologiquement parlant, il en résulte un début de production de contre-pouvoir de ces mouvements inédits lancés par des religieux, je finirai en laissant méditer le lecteur sur l'usage de la notion de « démesure », approprié par certains moines, décrié par d'autres, dans des contextes où l'usage social du politique est plus que jamais à l'ordre du jour.

*Note : les guillemets n'indiquent pas des citations d'auteurs ni de populations, mais relèvent d'un choix personnel de l'auteur de ces lignes, souvent destiné à insister sur le mot ou l'expression que ces guillemets encadrent.*

### Références bibliographiques

- DALLOZ J. (1987), *La Guerre d'Indochine*, Paris, Seuil.
- GABAUDE, L. (1997), « Le renouveau bouddhiste en Thaïlande est-il possible ? Le cas de l'ascétisme social », in Clémentin-Ojha, C. (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, pp. 155-175.
- GUTIERREZ-MERINO, G. (1982), *La force historique des pauvres*, Paris, éd. du Cerf.
- HARRIS, I. (2001), « Sangha Groupings in Cambodia », *Buddhist Studies Review (UK Association for Buddhist Studies)*, 18 (1), pp. 65–72.
- KEYES, C.F. (1994), « Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia », in Keyes, C.F. (ed.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, pp. 43–73.
- OSBORNE, M. (2004), *Before Kampuchea: Preludes to Tragedy*, Bangkok, Orchid Press, 200 p.
- SKILTON, A. (2004), *Concise History of Buddhism*, Birmingham, Windhorse Publications, 272 p.

2<sup>e</sup> Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie

Université de Toulouse - Jean Jaurès, du 29 juin au 2 juillet 2015

Actes de l'atelier thématique :

# **Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux**

*Dossier coordonné par*

**Jean-Pierre Albert et Georges Favraud**

*Edition scientifique par*

**Magali De Ruyter**

**2017**



Association française  
d'ethnologie et d'anthropologie