

**Les Notes de l'IRASEC**  
**N° 19**

**Chloé Baills**

**Pouvoir et médiatisation**  
**Rituels de résistance et guerre psychologique**  
**en contexte birman de révolution**



**Série Junior**  
**Août 2024**

La série junior des Notes et Carnets de l'IRASEC a pour vocation d'accueillir les travaux de jeunes chercheurs. Elle est dirigée par Gabriel Facal et Jérôme Samuel.

The junior series of Notes (Discussion papers) et Carnets (Occasional papers) de l'IRASEC is designed to host the work of young researchers. It is directed by Gabriel Facal and Jérôme Samuel.



L'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (IRASEC, UAR 3142 – UMIFRE 22 CNRS MEAE) s'intéresse depuis 2001 aux évolutions politiques, sociales et environnementales en cours dans les onze pays de la région. Basé à Bangkok, l'IRASEC fait appel à des chercheurs de tous horizons disciplinaires et académiques qu'il associe au gré des problématiques. Il privilégie autant que possible les démarches transversales.

Since 2001, the Institute for Research on Contemporary Southeast Asia (IRASEC, UAR 3142 - UMIFRE 22 CNRS MEAE) has been studying the political, social and environmental changes taking place in the eleven countries of the region. Based in Bangkok, IRASEC calls on researchers from all disciplinary and academic backgrounds to work together on specific issues. It favours cross-cutting approaches as much as possible.

Bâtiment Alliance Française, 6<sup>e</sup> étage, 179 Thanon Witthayu, Lumpini, Pathum Wan, Bangkok 10330, Thaïlande

# **Pouvoir et médiatisation**

## **Rituels de résistance et guerre psychologique en contexte birman de révolution**

Chloé Baills

Doctorante en anthropologie à l'EPHE, rattachée au CASE et au GSRL  
Doctorante associée à l'IRASEC (2023-2025)

« Peut-être que certaines personnes le font et y croient mais la plupart du temps, on le fait seulement pour effrayer les militaires qui, eux, y croient (...) on n'a pas d'armes comme eux alors on utilise tout ce qu'on peut pour mener une 'psy-war' [guerre psychologique] »<sup>1</sup>.

Le 1<sup>er</sup> février 2021, alors que des rumeurs circulaient depuis plusieurs jours sur un potentiel coup d'État, les images des chars militaires pénétrant les avenues désertes de la capitale, Naypyidaw, filmées en direct dans l'arrière-plan d'un cours de fitness à la télévision d'État<sup>2</sup>, ont provoqué l'incrédulité générale. Ces images dont l'absurdité n'a pas manqué d'être remarquée par les médias internationaux sont significatives de ce moment particulier de l'histoire birmane retransmis quasiment en temps réel sur et à travers les réseaux sociaux. Le coup d'État intervient le jour où le nouveau Parlement doit entrer en fonction dans la capitale, Naypyidaw, à la place de quoi les parlementaires élus et les personnalités politiques de haut rang sont assignés à résidence ou arrêtés. Les militaires viennent de subir une défaite historique aux élections de novembre 2020, le parti démocrate (la NLD<sup>3</sup>) porté par son emblématique cheffe de fille et ancienne dirigeante du pays, Aung San Suu Kyi, sortant ultra-majoritaire du scrutin. Cette défaite provoque une forte crispation dans le camp militaire, ce dernier étant loin de s'imaginer une victoire écrasante du parti pro-démocrate, après une défaite moins marquée en 2015. Les années Aung San Suu Kyi (2015-2020) ayant été troublées par la résurgence d'un ultranationalisme bouddhique particulièrement violent à l'encontre des minorités musulmanes, les militaires ont été confortés dans l'idée qu'ils étaient les seuls capables de rétablir l'ordre et de diriger le pays. Accusant la NLD de fraude électorale massive pour justifier sa débâcle, le parti militaire (l'USDP<sup>4</sup>) tente de négocier avec Aung San Suu Kyi et la commission électorale pour le recomptage des bulletins, ce que la Dame de Rangoun refuse avec fermeté. Celle qui avait été maintes fois accusée de compromissions avec le régime militaire, notamment pour la gestion de la crise humanitaire et diplomatique impliquant la minorité musulmane Rohingya<sup>5</sup>, fait face frontalement à cette institution fondée par son propre père, Aung San,

---

<sup>1</sup> J'ai souvent entendu cette phrase au sein des communautés birmanes de résistance, ici, en Thaïlande, en septembre 2022.

<sup>2</sup> « Birmanie : Elle filme un coup d'Etat sans le savoir », *Le Parisien*, 3 février 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=U52-hAjQO24>.

<sup>3</sup> La National League for Democracy. Dans mes écrits, j'ai choisi de conserver les acronymes en anglais qui sont les plus connus.

<sup>4</sup> Le Union Solidarity and Development Party.

<sup>5</sup> Dans un climat de haine islamophobe, l'attaque en 2017 de plusieurs postes de police dans l'État d'Arakan par un groupuscule musulman se réclamant de l'identité rohingya (l'Arakan Rohingya Salvation Army) déclenche une opération militaire de grande ampleur contre les populations musulmanes arakanaises provoquant la fuite de plus de 800 000 Rohingyas vers le Bangladesh voisin, opération qualifiée de « nettoyage ethnique » par les Nations unies.

en 1945, et avec laquelle elle n'a cessé de devoir composer depuis son retour sur la scène politique en 1988. C'est dans ce contexte que le coup d'État est perpétré par le général Min Aung Hlaing, le commandant en chef de l'armée depuis 2011, qui voit dans le second mandat de Aung San Suu Kyi le risque qu'elle réforme en profondeur les institutions du pays au point d'en évincer l'autorité militaire. La Birmanie s'est par ailleurs refermée sur elle-même depuis le début de la pandémie de covid-19 et cette atmosphère semble particulièrement propice à la reprise brutale du pouvoir.

## **Yadeya militaire et contre-attaque rituelle après le coup d'État du 1<sup>er</sup> février 2021**

La sidération des premiers jours laisse cependant place à un vaste mouvement populaire de résistance au coup d'État. Les années de transition politique (2011-2021) ont permis de fédérer un certain nombre de réseaux politiques capables de s'organiser rapidement pour lutter contre la dictature à venir. Les jeunes générations ont tant à perdre du retour vers le passé que représentent les militaires, qu'elles sont les premières à sortir dans la rue pour manifester, avec l'approbation de leurs parents. Sous l'impulsion d'un groupe de médecins de l'hôpital public de Mandalay, la deuxième ville du pays, un vaste mouvement de désobéissance civile (CDM<sup>6</sup>) s'organise, regroupant bientôt les employés du secteur public qui refusent de travailler pour l'administration militaire. D'autres fonctionnaires d'État, le corps enseignant, le personnel administratif, les cheminots, etc. rejoignent le mouvement et grossissent les cortèges des immenses manifestations qui ont lieu chaque jour dans les principales villes du pays. Les prémices d'un gouvernement parallèle sont posées avec la création d'un premier comité représentant les parlementaires élus (le CRPH<sup>7</sup>) aux élections de 2020, réunissant à la fois les membres de la résistance à l'intérieur du pays et la diaspora nouvellement exilée. Deux mois plus tard, en avril 2021, le gouvernement d'unité nationale (NUG) est créé et soutenu alors par la population. On assiste ainsi à l'émergence de la révolution dite « du printemps » (*nuay-u tawhlanyay*, နွေဦးတော်လှန်ရေး)<sup>8</sup> qui s'est progressivement transformée en miroir de la violence militaire. Les rassemblements festifs et nombreux des premiers jours devant les ambassades laissent peu à peu place à d'autres modes d'action à mesure que la violence vient s'abattre sur l'espace public : à partir de mars 2021, les militaires se mettent à « tirer dans les têtes » faisant les premières victimes dans les cortèges<sup>9</sup>, ce type d'action étant immédiatement interprété par la résistance comme un *yadeya* (ယဉာဏ်), un mode d'action typiquement birman que les militaires seraient en train d'accomplir pour conserver le pouvoir. Le *yadeya* peut être défini comme un rituel instrumental qui combine savoir astrologique (*baydin*, ဗေဒင်), « magique »<sup>10</sup>, et actes bouddhiques pour contrecarrer une situation potentiellement défavorable, conjurer le mauvais sort ou chasser les mauvais esprits (voir, entre autres, Brac de la Perrière, 2021 ; Candier, 2020 ; Leehey, 2010). Cette imputation émerge en même temps que la circulation sur Facebook, dans les réseaux de résistance, de l'image d'un moine, l'abbé de Wasipeik, qui conseillerait Min Aung Hlaing dans ses décisions politiques. L'image est légendée d'une phrase en birman devenue célèbre : « Pour changer d'ère, il faut tirer dans les têtes ». La découverte des premières victimes dans les cortèges, tuées d'une balle dans la tête, est interprétée par la résistance comme le résultat d'une intention de *yadeya* contre elle. En d'autres termes, l'action des militaires de tirer spécifiquement dans les têtes serait la concrétisation d'un rituel préalablement prescrit par un spécialiste religieux, en l'occurrence le Wasipeik Hsayadaw, moine et conseiller du général Min Aung Hlaing.

---

<sup>6</sup> Civil Disobedience Movement.

<sup>7</sup> Committee Representing Pyidaungsu Hluttaw, le nom birman du parlement.

<sup>8</sup> Dans cet article, j'utilise le birman translittéré selon les règles de romanisation de John Okell (2002).

<sup>9</sup> Le 19 février 2021, Mya Thwe Thwe Khaing, une jeune femme de 20 ans, est la première victime de la répression militaire durant les manifestations. Voir BBC, 2021. "Myanmar coup: Woman shot during anti-coup protests dies". *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/world-asia-56122369>.

<sup>10</sup> Le terme « magie » est une catégorie occidentale qui définit un champ de pratiques le plus souvent interdites et considérées comme inférieures à la science et à la religion, raison pour laquelle j'utilise des guillemets. Je l'utilise pour désigner les phénomènes d'association d'idées (jeux de mots) ou de contact (entre les éléments physiques d'une personne et d'un objet) qui sont utilisés dans certains *yadeya*.





Figure 1 : Des posts Facebook médiatisant le moine Kovida, connu sous le nom de Wasipeik Hsayadaw, proche conseiller de Min Aung Hlaing et de sa famille (février-mars 2021). Le portrait à gauche est légendé : « si vous voulez changer d'époque, tirez dans les têtes, a déclaré le Wasipeik Hsayadaw ».   
Crédit inconnu

Face à la violence des militaires et à des modes d'action rituels supposément accomplis par eux, les résistants et les résistantes vont répondre par des techniques de protection comparables : en se barricadant dans les quartiers des villes, en érigeant des lignes de front, en s'armant de casques et de boucliers ; mais aussi par des modes particuliers d'action appartenant au répertoire rituel ou interprétés comme tels. La photographie du chef de la junte, Min Aung Hlaing, retournée, barrée d'une croix, accrochée le long des barricades, parfois fixée à des sous-vêtements féminins ; ou posée au sol, sur laquelle on saute à pieds joints, jetée dans les flammes en même temps que de microscopiques figurines vertes représentant des soldats, font aujourd'hui partie intégrante de l'imaginaire collectif de la révolution birmane. Ces modalités d'action inédites ont pris place dans la rue et sur les réseaux sociaux, circulant massivement jusqu'à leur réapparition dans les médias dits traditionnels, des contenus eux-mêmes repris par la population sur d'autres plateformes, parfois resurgissant réinventés dans l'espace public, ou transformés sous d'autres formes. Cette circulation de performances et de matérialités rituelles a constitué un moment inédit de la révolution birmane et s'est révélée efficace, dans les premiers mois du coup d'État, pour résister en miroir de la violence imposée par les militaires. Le dialogue qui a émergé entre actions matérielles publicisées, puis médiatisées sur les réseaux sociaux et actions immatérielles, uniquement médiatisées, puis éventuellement matériellement réinventées, ne s'est pas seulement produit à l'intérieur des frontières terrestres de la Birmanie, mais aussi dans les réseaux de la diaspora en exil, et dans une moindre mesure parmi certains acteurs internationaux, participant également de ce mouvement depuis l'extérieur du pays. La nouvelle génération en exil politique et les générations plus anciennes se fédérèrent ainsi pour prendre part à ce dialogue globalisé comme moyen collectif d'agir contre les militaires. Ces modes d'action dont la compréhension et la connaissance sont largement partagées par la population birmane, n'ont cependant été ni investis, ni interprétés pareillement dans la résistance au coup d'État. Paysans et paysannes, ouvriers et ouvrières, vendeurs et vendeuses de rue, activistes, fonctionnaires, artistes, membres de la classe politique... engagés de la première heure ou grévistes ayant nouvellement rejoint le mouvement de désobéissance civile, population urbaine ou rurale, l'ampleur du mouvement tout autant que sa grande diversité sociologique ont participé à la possibilité d'une lecture polysémique de ces modes actions. Qualifiés différemment selon l'imputation qui pouvait en être faite, ces modes d'actions courants mais controversés ont pu être interprétés à la fois comme des moyens efficaces pour manipuler des forces puissantes, tout comme des instruments politiques et séculiers pour combattre les militaires.

Ayant rencontré ces modalités d'action en 2021 alors que je commençais ce qui allait devenir une enquête d'anthropologie *digitale* (Hine, 2015), je me suis dès lors interrogée sur la nature de ces modes d'action au regard de la catégorie anthropologique de « rituel ». Pouvaient-on qualifier ces modes d'action

variés et changeants de rituel alors que parfois ils n'étaient pas *rituellement* investis ? Ces modalités d'action étaient-elles *véritablement* rituelles alors que toutes n'avaient pas été nécessairement prescrites par un spécialiste comme il est d'usage de le faire, ou que certaines d'entre elles, réinventées et transformées, étaient très éloignées du répertoire ordinaire de l'action rituelle ? Certains résistants et certaines résistantes au coup d'État accomplissaient en effet ces actions, ou les médiatisaient, non pas en tant que forces puissantes préalablement prescrites, mais en tant qu'outil de dénonciation politique des croyances présumées des militaires. Leur discours était très clair : « Nous ne le faisons pas parce que nous y croyons, nous le faisons pour faire peur aux militaires ; c'est une guerre psychologique ». Cela m'a longtemps questionnée ; y avait-il des façons rituelles d'agir qui s'opposaient à des façons séculières ou politiques, avec des résistants qui, selon ce qu'ils en disaient, les utilisaient seulement pour faire peur à ceux qui y croyaient ?

Je voudrais traiter de cette question en revenant sur la manière dont les modes d'action rituels ont circulé et dialogué dans les premiers mois qui ont suivi le coup d'État, notamment à travers une étude de cas, le boycott des *htamein* (*htamein thabeik*, ထဘိသိဝိတ်). Le *htamein* est la jupe portée par les femmes birmanes, laquelle fut utilisée dans certains des modes d'action de la résistance. Revenir sur cette étude de cas me permettra de montrer, à partir de trois corpus issus de mon enquête multi-située (Marcus, 1995)<sup>11</sup>, ce qui produit l'efficacité dans les modalités d'action de la résistance, au-delà des discours pragmatiques de certains résistants ou de certaines résistantes, et comment envisager dans ce cadre la notion de guerre psychologique.

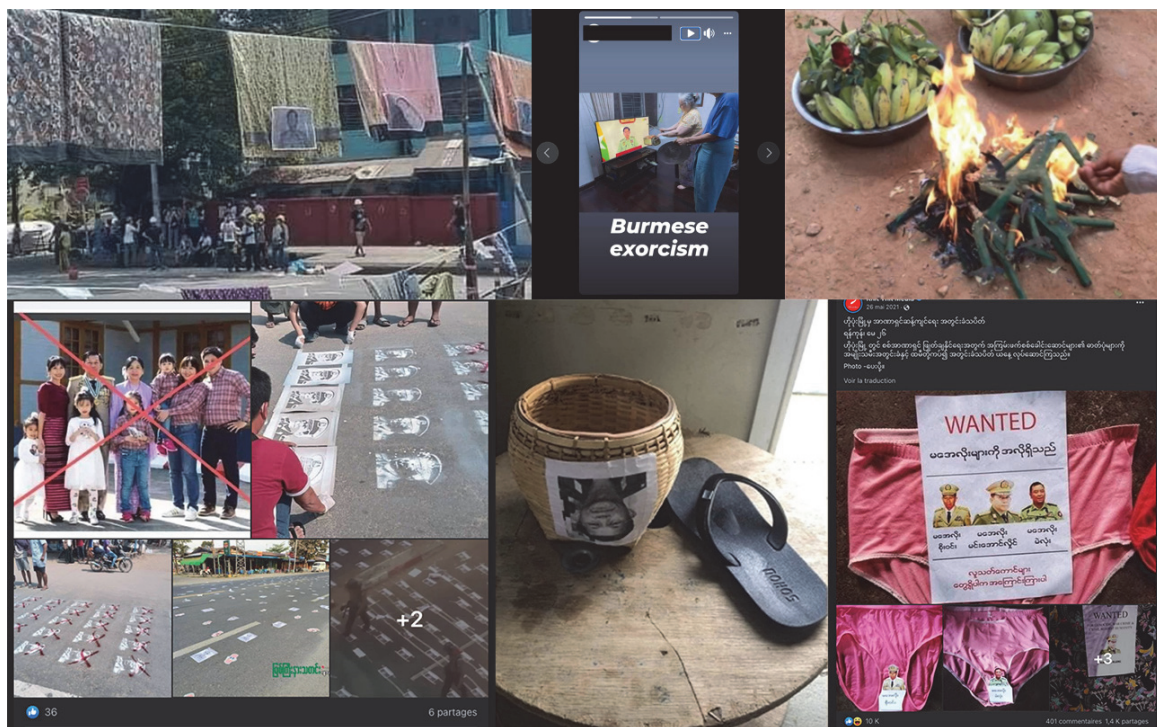


Figure 2 : Modalités d'action rituelle médiatisées sur Facebook dans la résistance au coup d'État entre février 2021 et août 2022  
 Crédits inconnus

### Faire baisser le *hpon* : la « Révolution des *htamein* »

Lorsque la violence militaire s'est abattue sur l'espace public dans les semaines qui ont suivi le coup d'État du 1<sup>er</sup> février 2021, les protestataires se sont barricadés dans les quartiers des villes gardés par des groupes de résistance armés. La journée, ces combattants et ces combattantes « de première ligne » faisaient frontalement face aux soldats de l'armée, tandis que la nuit, des tours de garde étaient organisés pour protéger les quartiers

<sup>11</sup> Mon travail de thèse se compose de trois corpus ethnographiques : un corpus d'ethnographie digitale, une enquête de terrain auprès de communautés birmanes en Thaïlande et un projet collaboratif art-recherche avec des artistes birmanes en exil.



des arrestations nocturnes ou de la terreur semée par des voyous instrumentalisés par l'armée. Ces bastions urbains ont formé des poches de résistance dans les quartiers des villes permettant à la résistance de s'organiser et de ralentir l'avancée des soldats. Les groupes de résistants et de résistantes de plusieurs quartiers de Rangoun ont ainsi revendiqué un territoire qui leur était propre et un emblème, préfigurant la formation d'armées révolutionnaires locales connues aujourd'hui sous le nom de PDFs (People Defense Forces). C'est dans ce paysage, bientôt dévasté, de guérilla urbaine que le boycott des *htamein* (*htamein thabeik*, ထဘီသိပ်တီ) va émerger. À l'approche du 8 mars 2021, coïncidant avec la journée internationale du droit des femmes, des rues entières des grandes villes du pays furent découvertes remplies de *htamein*, la jupe portée traditionnellement par les femmes birmanes. Accroché sur les barricades et les fils électriques, utilisé en étendard dans les cortèges, porté par certains sur la tête, le *htamein* devint en quelques jours un symbole de la révolution contre les militaires. Les contestataires qui n'étaient pas en mesure d'occuper l'espace public, ou qui n'étaient plus dans le pays, participèrent à cette campagne sur les réseaux sociaux, en repartageant ces contenus ou en publiant des photos d'eux-mêmes *htamein* sur la tête. Des formes dérivées de ce mouvement sont apparues de manière protéiforme dans les jours suivants, dans la rue et sur les réseaux ; les manifestants et les manifestantes redoublant d'imagination pour mettre en scène ces modes d'action très visuels : drapeaux et boucliers fabriqués en *htamein*, sous-vêtements féminins disséminés sur les fils électriques, serviettes hygiéniques accrochés aux photographies des chefs militaires, etc. Ces démonstrations se sont superposées à d'autres modes d'action ayant pour but d'attaquer les militaires, tels que la croix barrée sur le visage de Min Aung Hlaing, ou la publication d'images de tongs recouvertes de la photographie du chef de la junte et piquées d'insignes militaires, suggérant leur mise en contact avec les pieds, une partie du corps considérée impure et pouvant agir contre les militaires.



Figure 3 : Post Facebook illustrant la « Révolution des *htamein* » dans les rues de Rangoun, mars 2021  
Crédit inconnu

Dans les multiples *posts* partagés par la résistance, plusieurs expressions birmanes signifient « faire décliner » ou « dégrader » le pouvoir des militaires : en s'intéressant à ces expressions, on commence à comprendre comment le pouvoir est visé par ces modes d'action et pourquoi le *htamein* est ainsi mis en scène. L'expression la plus courante désignant l'efficacité du *htamein* est *hpon hnein de* (ဖုန်းနိမ့်တယ်, faire baisser le *hpon*) ; tandis que les autres modes d'action visent à dégrader le *nan* (*nan hnein de*, နာမ်နိမ့်တယ်) ou à faire baisser le *kan* (*kan hnein de*, ကံနိမ့်တယ်). Ces trois expressions ont des similarités, même si elles se déclinent selon des concepts différenciés : le *hpon* est un capital personnel bouddhique qui est le résultat cumulatif

d'actes méritoires passés, le terme *hpongyi* (ဘုန်းကြီး, association de « *hpon* » et de « grand », littéralement « être très puissant ») désignant en birman les moines, lesquels se situent en haut de la hiérarchie du mérite ; le *nan* (littéralement le « nom ») correspond aux attributs de la personne tels qu'ils sont inscrits dans le nom, astrologiquement déterminé par un spécialiste ; enfin, le *kan* désigne le karma ou la chance, tous deux étant pensés dans les conceptions birmanes et bouddhiques comme le résultat des vies antérieures. Ces trois expressions parlent d'une même opération : le fait d'utiliser des éléments corporels considérés comme impurs pour agir contre l'autorité militaire. Dans de nombreuses sociétés, la désignation de l'impureté dépend du rapport des personnes à leur corporéité : les parties du corps, les déchets corporels et/ou les vêtements contenant en eux des principes vitaux peuvent ainsi correspondre à des principes de hiérarchie liés à la propreté ou à la saleté (voir notamment Carsten, 1995 ; Collomb, 2008 ; Ikeya, 2011). En particulier, Natacha Collomb montre que la propreté constitue une « véritable morale qui intervient fortement dans les relations statutaires, de genre, générationnelles et ethniques » (2008 : 387) dans la société t'ai dam du Nord Laos qu'elle a étudié pour son travail de thèse. L'espace du village étant un espace social, elle analyse les relations sociales à l'aune de la position des corps dans l'espace, la corporéité contenant ainsi un risque de contagion ou de contamination entre les personnes dans la transmission de la souillure dans l'espace hiérarchisé. Il existe donc statutairement un découpage du corps entre les parties inférieures (en bas desquelles se trouvent les pieds) et supérieures (la tête étant le haut de la hiérarchie), avec les parties génitales comme principales sources de souillure (*ibid* : 416). Il en va de même dans le contexte birman où certains éléments de la corporéité (*htamein*, sous-vêtements des femmes, pieds, tongs, etc.) sont jugés impurs, et dotés d'une capacité de souillure ou de contamination qui est source de pouvoir, en particulier, chez la femme dont la toute-puissance contextuelle se manifeste en période de menstruation ou d'accouchement.

De tels récits de puissance du *htamein* sont relatés sous des formes variées depuis l'époque du roi Anawratha, fondateur de l'Empire de Pagan au XI<sup>e</sup> siècle. C'est notamment le cas de l'épisode des « Kala Brothers » (Htin Aung, 1978 : 71 ; Maung Tin et Luce, 1923 : 76). Byat-Wi et Byat-Ta, sont deux frères étrangers, possiblement indiens ou musulmans, recueillis par un moine qui les éleva dans son monastère, non loin de la ville de Thaton. Un jour, le moine trouva dans la forêt environnante les restes d'un alchimiste. Il en confia la surveillance aux deux frères et alla trouver le roi de Thaton pour que ce dernier puisse les manger et obtenir des pouvoirs surpuissants. Mais les deux frères, à la tombée de la nuit, ne purent s'empêcher de dévorer les restes rôtis et fumant de l'alchimiste, devenant du même coup invincibles. Au retour du moine accompagné du roi, les deux frères désormais hors-la-loi s'enfuirent et se mirent à piller les villes alentour. Arrivés à Thaton, l'un des frères, Byat-Wi, tomba amoureux de l'épouse du roi qui, pour s'en débarrasser, demanda à son expert en « magie » ce qu'il pourrait faire pour le vaincre. Selon le spécialiste, sa seule chance de le vaincre était d'accrocher à la fenêtre de cette dernière le *htamein* d'une femme morte en couches. Quand l'invincible Byat-Wi vint finalement à passer sous le *htamein* s'enfuyant par la fenêtre, après avoir visité son amante, il perdit ses pouvoirs et le roi put enfin le capturer. Le *htamein*, qui a ici le pouvoir d'anéantir le *hpon* (ဘုန်း) d'un homme surpuissant, constitue donc la matérialité d'une prescription rituelle mise en place dans l'espace qui fonctionne par une contamination corporelle de la puissance féminine.

La hiérarchie sociale, qui trouve un principe d'équivalence dans la corporéité, est donc au fondement des modalités d'action rituelle dans le contexte birman. Certains hommes ont ainsi peur de voir leur *hpon* se dégrader s'ils se trouvent dans une position inférieure au *htamein* dans l'espace. Ce pouvoir est pourtant indispensable pour réussir toute entreprise, l'absence de *hpon* ou sa diminution pouvant même entraîner, dans le registre de la guerre, la perte d'un combat ou provoquer la mort. Un système complexe d'amulettes (*ahsaung*, အဆောင်) et de tatouages (*kolon hsay*, ကိုယ်လုံဆေး / *in aing hkahledo*, အင်းအိုင်ခလဲ့ထိုး) rituellement prescrits permet d'ailleurs de se protéger pour assurer la vigueur de son *hpon* au combat. Lors de la « Révolution des *htamein* » en mars 2021, l'accrochage des *htamein* dans les grandes villes du pays avait tout à fait cet objectif : dégrader le pouvoir de ceux qui oseraient s'aventurer à passer dessous. Des images incroyables des soldats, debout sur des camions, décrochant un à un les *htamein*, ont circulé massivement sur les réseaux sociaux. Dès le 9 mars 2021, le conseil d'administration de la junte, le SAC<sup>12</sup>, publiait par ailleurs un décret interdisant l'accrochage des *htamein* et des produits sanitaires dans la rue, des actions considérées

<sup>12</sup> State Administration Council.



comme irrespectueuses pour les moines et pouvant ternir le « *sāsana* »<sup>13</sup>, un terme bouddhique couramment utilisé par les militaires et les moines ultranationalistes pour désigner la religion birmane (*thathana* en birman, ထာဝရနာယက) et légitimer des mesures arbitraires au nom de la pureté religieuse. En utilisant le *htamein* comme modalité d'action politique, les résistants et les résistantes au coup d'État sont parvenus à résister aux militaires de manière pragmatique : leur action a ralenti l'avancée des soldats dans les quartiers barricadés des villes et la médiatisation de leur mouvement sur internet a permis de mener contre eux une guerre psychologique.

## La mise en scène rituelle : une guerre psychologique ?

Lorsque le coup éclate en février 2021, les Birmans et les Birmanes ont une conscience aiguë du rôle des réseaux sociaux après la décennie d'ouverture démocratique qui vient de s'achever, marquée par la libéralisation de la parole et des médias, et l'usage massif de Facebook depuis son arrivée en 2013. Facebook est devenu un acteur incontournable de la vie privée et de la vie politique des internautes birmans, un moyen formidable de connecter des territoires parfois très éloignés, d'organiser les luttes politiques mais aussi un dispositif dangereux brouillant systématiquement les frontières du public et du privé. À partir du milieu des années 2010, Facebook a été le support d'une campagne de haine très violente contre les communautés musulmanes menée par des groupes et des entreprises proches de l'armée, préfigurant le nettoyage ethnique perpétré contre la minorité Rohingya dans l'État d'Arakan (Fink, 2018 ; Kyaw, 2021). Immédiatement après le coup d'État, les réseaux sociaux et de télécommunication ont été surinvestis par les résistants et les résistantes de la plus jeune génération, très en phase avec le monde global qui s'organise à travers et sur Internet. Leurs actions sont mises en scène publiquement et médiatisées sur les réseaux sociaux pour que ces mises en scène, souvent humoristiques et très visuelles, circulent massivement et créent de l'attention. Le mouvement des *htamein* s'inscrit lui-même dans une série de modes d'actions politiques du mouvement de résistance en train de s'écrire : manifestations éclair, grèves silencieuses, graffitis immenses sur le bitume ; publication de ces actions sous formes de *post* imitant ou s'inspirant de ces actions, le tout partagé sur les réseaux sociaux. Tout est fait pour habiter l'espace social à un moment où la violence militaire ne permet plus la mobilisation politique ; tout est fait pour que ces modes d'action soient médiatisés et médiatisables, la publicisation des modes d'action devenant tout aussi importante que les modes d'action eux-mêmes. À l'instar des manifestations éclair qui ne durent que quelques minutes, le temps qu'une poignée de résistants se réunissent face aux caméras des téléphones portables, brandissent une banderole, hurlent plusieurs slogans et se dispersent avant que l'armée ne les arrête. Ces modes d'action suivent le modèle des *flash-mobs*, ces rassemblements initiés par un ou plusieurs internautes à destination d'une communauté qui se regroupe en ligne et se retrouve dans l'espace public pour mener une action.

Le *htamein*, en revanche, fait partie intégrante du répertoire birman de l'action rituelle. Lorsqu'un spécialiste prescrit un rituel qui implique d'agir contre quelqu'un d'autre – c'est le cas des rituels *auk lan* (အောက်လမ်း, de « la voie du dessous »), considérés comme contraires à la morale bouddhique – l'usage du *htamein* associé à d'autres éléments est communément prescrit pour contaminer et détériorer le pouvoir d'autrui. Pourtant, l'utilisation de ce mode d'agir très répandu n'a pas initialement été revendiqué comme tel. Le terme pour qualifier la campagne est *thabeik* (ထပ်ပေး) qui désigne le bol à aumône des moines et signifie « boycott ou grève » au sens figuré (Ministry of Education, 1993 : 487). Cette métaphore fait référence à la manière dont les moines ont pu historiquement protester contre une autorité qu'ils jugeaient injuste en retournant leur bol pour refuser le don de nourriture. La campagne des *htamein* qui reprend ce vocabulaire aurait été impulsée par des groupes féministes de Rangoun revendiquant cette modalité d'action comme moyen créatif et pacifiste contre les militaires. Lorsque j'ai pu m'entretenir avec des personnes ayant pris part à ce mouvement, j'ai fait face à un discours récurrent de la part de mes interlocuteurs, en grande partie des interlocutrices : cet usage massif du *htamein* n'était qu'instrumental, visant à dénigrer les militaires en se moquant de leur croyance présumée en ce capital méritoire (le *hpon*) et aux opérations rituelles qui lui seraient

<sup>13</sup> GNLM, "Actions To Be Taken When People Attempt To Tarnish Sasana—Global New Light Of Myanmar", 9 mars 2021, <https://www.gnlm.com.mm/actions-to-be-taken-when-people-attempt-to-tarnish-sasana/>.

liées. Pour l'une d'entre elles, avec qui j'ai pu discuter plus ouvertement de ces questions, la révolte des *htamein* était une véritable révolution sociale, dans la mesure où des femmes avaient osé brandir fièrement leur *htamein*, étaient parvenus non sans peine à convaincre certains hommes à s'afficher, dans les cortèges et sur les réseaux sociaux, *htamein* sur la tête. La campagne est ainsi devenue non seulement un outil de dénonciation politique des pratiques des militaires perçues comme superstitieuses mais aussi un symbole plus général de la lutte des femmes pour l'égalité des sexes et contre le patriarcat imposé par les hommes dont les militaires constituent la principale représentation. Cette activiste comme beaucoup de jeunes résistantes ont pris part au mouvement des *htamein*, non pas pour agir rituellement contre les militaires, mais pour encourager un discours de déconstruction des normes genrées de pouvoir. Si la société est incapable de penser le pouvoir constitutif de chaque homme sans le *hpon*, me confiera-t-elle, l'autorité ne pourra alors jamais être pensée en dehors de cet attribut considéré comme masculin, et les femmes demeureront exclues du pouvoir.



Figure 4 : Posts Facebook et visuels illustrant la « Révolution des *htamein* », entre mars et juillet 2021  
 Post en haut à droite : « Nos *htamein*, nos drapeaux, notre victoire », « Pour faire tomber la dictature, levons les drapeaux de *htamein* », 8 mars 2021 (Journée internationale des femmes).

Crédits inconnus

Cette posture des plus jeunes vis-à-vis du rituel tient à une perception plus sécularisée de leur religion, un rapport plus privé à la foi dans lequel ils viennent à différencier ce qui serait de l'ordre de la croyance de ce qui ne le serait pas. Ainsi, le *yadeya* ou toute autre modalité d'action impliquant un *htamein* serait une superstition à laquelle seules les personnes les plus « âgées » ou les moins « éduquées », ce qui inclut les militaires non gradés, pourraient croire. Pour ces jeunes résistants urbains qui font partie de la classe supérieure et ont été à l'université, les rituels de ce type, prescrits par des spécialistes et qui visent par des actions mondaines à modifier le destin karmique, ne sont pas bouddhiques et c'est en ce sens qu'ils sont relégués au domaine de la superstition. Il s'agit d'une position courante chez les Bouddhistes modernistes (McMahan, 2009) qui considèrent que le karma s'acquiert par l'accumulation d'actes méritoires et ne peut en aucun cas être altéré par des actes faits dans le monde ici-bas (Tosa, 2017). Les rituels appartiennent en effet au domaine des savoirs et des actes mondains (*lawki*, လောကီ), qui s'oppose au domaine conçu comme religieux, dans lequel la communauté monastique notamment est engagée et par lequel s'effectue la quête sotériologique (*lawkuktara*, လောကုတ္တရာ). Ainsi, en considérant ces modalités d'action comme

fondamentalement a-religieuses, ces jeunes résistants sécularisés les perçoivent uniquement à travers leur capacité de dénonciation politique des militaires.

C'est en ces termes qu'il faut comprendre leur utilisation du concept de guerre psychologique (« *psywar* » écrit en anglais dans les *posts* en birman), en tant que notion séculière, faisant référence à la médiatisation qui fait partie intégrante de l'agentivité de ces modes d'action. La guerre psychologique permet en effet de manipuler les esprits par la propagande et la désinformation (Géré, 2011 : 200), et dans un contexte d'hypermédiatisation, elle est particulièrement liée aux images (Géré, 1997 : 5-11). L'utilisation des réseaux sociaux par la résistance permet ainsi de mener des campagnes de médiatisation de grande ampleur contre les militaires, en dénonçant leurs agissements et en essayant de rallier le maximum de personnes à la cause révolutionnaire. Au lendemain du coup d'État, une des manières de mener la guerre psychologique est de publier sur Facebook des photographies des familles des chefs de la junte militaire afin de les exposer publiquement et de les mettre en danger. Certains des enfants des plus hauts gradés de l'armée faisant leurs études à l'étranger, des montages photo de leur vie quotidienne dans des universités prestigieuses en Europe ou aux États-Unis sont utilisés pour comparer leur situation au sort de la population birmane, torturée ou réprimée, et inciter les gouvernements étrangers à mettre en place une liste noire et des sanctions financières à l'encontre des dignitaires militaires et de leurs familles. Internet est en ce sens un élément constitutif de la guerre psychologique, médium par lequel quiconque peut se créer une identité en ligne, susceptible de servir à la conduite d'opérations politiques ou psychologiques. Les résistants et les résistantes sur Internet jouent donc sur le registre de l'« esprit » (*seik pinya*, စိတ်ပညာ) qui est conçu comme un aspect central de la guerre menée contre les militaires.

Le mouvement des *htamein* est ainsi saisi par une partie de la résistance appartenant à la plus jeune génération comme une modalité d'action politique contre l'armée qui joue, par les mises en scène et les images, sur le pouvoir rituel potentiel du *htamein* pour anéantir les militaires. L'utilisation de cet objet constitutif du pouvoir de la femme permet aux résistants et résistantes, tout autant de mener une guerre psychologique contre les militaires, par la médiatisation de contenus rituels, que de soulever des questions de société essentielles pour leur combat, comme par exemple la déconstruction des normes de genre dans une société en pleine révolution sociale.

## **L'efficacité rituelle par la médiatisation : une mise en dialogue de la résistance**

Si l'on s'en tient à une partie de la résistance, le mouvement des *htamein* tout comme d'autres modalités d'action médiatisées dans la résistance au coup d'État sont des outils de dénonciation politique des militaires de leurs pratiques présumées. Mais ces modes d'actions n'ont pas été perçus ainsi par l'ensemble de la population. Le mouvement des *htamein*, qui a pris de l'ampleur et s'est étendu sur plusieurs mois, menant à des débats intenses au sein de la résistance, a connu des interprétations multiples. La manière dont les modes d'action et les *posts* médiatisant ces modes d'action ont circulé sur les réseaux sociaux a créé un moment particulier de la résistance au coup d'État, transformant le mouvement initialement revendiqué par la jeunesse urbaine sécularisée. Le mouvement a aussi résonné au-delà des frontières de la Birmanie, les *htamein* devenant un dispositif emblématique de la révolution du printemps et de la place que les femmes ont prise à l'intérieur de celle-ci. Lorsque qu'à l'été 2022, je suis revenue avec la même interlocutrice sur la manière dont elle avait pris part à la révolte des *htamein* à Rangoun en mars 2021, j'ai commencé à comprendre la teneur des discussions qui avaient pu prendre place au sein de la société birmane. Tandis que cette jeunesse urbaine sécularisée avait initié le mouvement sur un plan qu'elle considérait comme symbolique, de nombreuses autres interprétations dialoguant les unes avec les autres ont été publicisées dans l'espace public ou médiatisées sur les réseaux sociaux. Cette interlocutrice, rencontrée en août 2022 dans la ville de Chiang Mai, en Thaïlande, m'a racontée comment des débats intenses avaient eu lieu dans son quartier à Rangoun dans les jours qui ont suivi le mouvement, certains habitants – en particulier des hommes – demandant à ce que les *htamein* soient retirés des barricades pour ne pas endommager le *hpon* de la population. Dans des *posts* sur Facebook et divers articles de la presse birmane, et lors de plusieurs entretiens, la « Révolution des

*htamein* » tout comme d'autres modes d'action relevant du répertoire rituel, ont été interprétés comme des *auk lan yadeya* (အောက်လမ်းယတြာ) ou des *auk lan asiayin* (အောက်လမ်းအစီအရင်), ces rituels de pouvoir considérés comme contraires à la morale bouddhique car ils appartiendraient à la « voie du dessous ». *Asiayin* (အစီအရင်), qui signifie « plan » ou « projet », est une catégorie similaire à celle de *yadeya* mobilisée dans la résistance au coup d'État. Une nuance peut toutefois apparaître selon les interprétations au niveau de l'intensité de l'intention ; si le *yadeya* contient un principe préventif puisqu'il permet de se protéger contre une situation potentiellement défavorable, le *asiayin* paraît plus actif car il sert à entreprendre, à obtenir quelque chose que l'on planifie. Mais pour certaines personnes, il n'y aurait aucune différence conceptuelle entre *yadeya* et *asiayin* : *yadeya* renverrait au terme sanscrit, tandis que *asiayin* correspondrait à une forme birmanisée de l'action. Une des phrases que j'ai souvent entendues sur les résistants et les résistantes utilisant les *htamein* dans le mouvement de résistance était : « ils (ou elles) font leur propre *auk lan yadeya* », suggérant qu'il n'y avait pas forcément eu de prescription de la part d'un spécialiste et que ces personnes avaient décidé d'agir par elles-mêmes. D'autres arguaient au contraire que des prescriptions avaient pu être données pour qu'on accroche les *htamein* de la sorte. On est donc en présence de multiples interprétations de modes d'action s'apparentant à des rituels dont celle de rituel de pouvoir.

Le mouvement des *htamein* est donc d'abord un phénomène dans lequel les résistants et les résistantes qui s'y sont engagés disent ne pas l'avoir fait rituellement, ou ne pas y croire, mais y participent tout de même, par la médiatisation, avec l'intention de faire peur à celles et ceux qui pratiqueraient ces rituels en y croyant. Il s'agit également d'une manifestation rituelle, investie par d'autres, qui utilisent ces modes d'actions pour manipuler des forces puissantes et faire décliner le pouvoir militaire, sans que cela ait été nécessairement prescrit par un spécialiste. Certaines personnes intègrent en effet cette pratique dont elles détiennent une connaissance dans leur manière d'agir, en mettant en place une série d'actions signifiantes dans le but d'attaquer les militaires. Mais si les personnes engagées dans ces modes d'action *n'y croient pas*, si ces derniers ne sont pas préalablement prescrits par un spécialiste, si ceux-ci sont seulement accomplis par « coutume », sont-ils alors toujours catégorisables en tant que rituels ?

J'ai voulu répondre à ces questions faisant face à de vives réactions lorsque je commençais à expliquer que les modes d'action utilisant le *htamein* et partagés sur Internet, médiatisant des performances ou des matérialités rituelles sans forcément les investir, avaient une efficacité intrinsèque et pouvaient être à ce titre considérés comme rituels. On arguait en effet que ces modalités d'action n'étaient pas authentiques, qu'elles ressemblaient ou mimétisaient des rituels mais n'en étaient pas. La question la plus récurrente était liée à celle de la croyance : comment ces rituels pouvaient-ils être efficaces si les participants ou les participantes n'y croyaient pas ? Ces réactions tiennent en grande partie à des conceptions extrêmement diverses de la catégorie de « rituel », qui est difficilement traduisible ou définissable en dehors de ce qui peut être observé lors de situations ethnographiques précises et localisées (Albert et Piette, 2010). En l'occurrence, la plupart des personnes avec qui je me suis entretenue utilisent la notion importée de « rituel » et l'associent à une « croyance », ce qui dans la conception birmane équivaut à une superstition. Tout comme la catégorie de « religion » dont les tentatives de définition successives forment une véritable « tour de Babel » (Lambert, 1991), il n'existe pas de consensus quant à la manière de définir le rituel. Des éléments sont cependant repérables au sein de l'action rituelle elle-même, qui peut être envisagée comme une « séquence temporelle conventionnellement définie comportant au moins un acte élémentaire de nature rituelle » parmi lesquels figurent l'apprentissage, la répétition, la valeur sémantique, etc. (Albert et Piette, *op. cit.* : 1104). Il n'est donc pas nécessairement question de croyance lorsqu'il s'agit de regarder le rituel en tant que tel, comme un « mode particulier d'action » au-delà de ses aspects fonctionnels, symboliques ou pragmatiques (voir entre autres Houseman et Severi, 2009). L'efficacité du rituel tient alors à la connaissance intuitive ou apprise de la forme de cette action accomplie par un ou des individus. Le rapport implicite entre croyance et rituel correspond à une vision occidentale de la religion, le fait de *croire* en une entité non visible étant un prérequis à l'accomplissement des rites prescrits par une règle liturgique. C'est à cette vision occidentale que les résistants et les résistantes se réfèrent lorsque ces personnes pensent des modalités d'action rituelle tels que les *yadeya* ou les *asiayin*, qui ne peuvent être accomplies en dehors du système bouddhique de croyances qui les fonde, les reléguant ainsi dans la superstition.



Pourtant, si l'on s'attarde davantage sur ce que les résistants et les résistantes *font* plutôt que ce sur ce qu'ils et elles en *disent*, on parvient mieux à comprendre comment fonctionne l'efficacité de ce type de modalité d'action. C'est par la mise en place d'une série d'actions routinisées connue d'une majorité de la population dont la forme constitue le pouvoir, que le rituel est accompli ; il est efficace parce qu'on peut le voir être accompli, y prendre part, ou saisir une matérialité signifiante qui montre que la performance rituelle a eu lieu. En d'autres termes, si les modes d'action de la résistance n'ont pas forcément été prescrits par un spécialiste ou investis d'une croyance religieuse, il n'en reste pas moins que ces modes d'action sont particuliers et ont été publicisés dans la rue ou médiatisés sur les réseaux sociaux, pour agir contre le pouvoir militaire, ou plutôt pour le contre-attaquer. Peu importe la manière d'investir ce qui est accompli, ce qui fait l'efficacité en contexte birman de révolution, c'est le fait que des *posts* circulent massivement sur Facebook et dialoguent les uns avec les autres, mettant ainsi au jour l'intention d'agir rituellement contre les militaires. C'est l'ensemble de cette dynamique qui semble fonctionner comme un rituel de pouvoir : l'efficacité des modalités d'action dépend alors de leur capacité à être médiatisée par différents acteurs, circulant dans les réseaux de résistance à l'intérieur et à l'extérieur de la Birmanie, formant un tout dialogique qui permet de réunir des résistants de tous bords dont les interprétations divergent au sein d'un même « espace-temps » recontextualisé (Albert et Piette, *op. cit.*). Selon le concept de dialogisme tel que Mikhaïl Bakhtine (1929) l'a développé, tout mot, parole ou discours dans un énoncé est toujours le mot d'autrui (reçu, interprété et imputé par autrui) : « le sujet bakhtinien est donc constitutivement divisé et multiple : on ne peut l'appréhender en soi que dans le système de ses interactions » (Privat et Scarpa, 2019). C'est dans cette perspective qu'il est possible de saisir la circulation dialogique des contenus rituels dans la révolution birmane : que les forces de la résistance soient conscientes ou non de la manière dont elles ont investi ces modalités d'une façon plutôt que d'une autre, elles participent d'un même mouvement. En publicisant des actions matérielles ou immatérielles parfois réinventées sur les réseaux sociaux de Birmanie et de la diaspora en exil, qui sont interprétées ou imputées de l'intention de rituel de *pouvoir*, la résistance a en effet créé un moment inédit de contre-*yadeya* pour attaquer l'autorité militaire. Ces modes d'action font des résistants et des résistantes au coup d'État, un ordre social particulier, une communauté de résistance entrée en relation et dotée d'une agentivité nouvelle. Comme le suggère Michael Houseman, c'est la complexité relationnelle dans l'expérience rituelle qui crée une « nouvelle totalité agie » (2002). En d'autres termes, l'aspect expérimental du rituel qui est vécu par les protagonistes permet la reconfiguration des relations entre eux. L'originalité de la dynamique relationnelle dans la résistance au coup d'État en Birmanie réside dans cette circulation des contenus rituels sur les réseaux sociaux, faisant dialoguer une communauté de résistance nouvelle au-delà des frontières du pays. Ces modes d'action particuliers sont rituels en ce qu'ils permettent aux résistants d'agir sur le monde global et de mettre en relation une communauté de résistance disséminée à travers le monde.

S'il n'est pas aisé d'appréhender ce qu'a été la circulation dialogique des contenus rituels entre la Birmanie et les réseaux de diaspora, au point que l'ensemble soit conceptualisable comme une dynamique rituelle de pouvoir contre les militaires, certains propos recueillis lors de la cocréation d'une installation artistique, en France, avec un groupe d'artistes birmans en exil permet de rendre compte de ce qui s'est joué dans l'efficacité rituelle de ce moment médiatisé<sup>14</sup>. Cette collaboration s'est inscrite dans une démarche de recherche basée sur l'art<sup>15</sup> (Barone et Eisner, 2011) : cinq artistes birmans et moi-même avons ainsi conceptualisé un ensemble d'installations (visuelle, sonore, photographique, plastique) autour du *yadeya* en tant qu'agir-rituel en contexte de révolution. Lorsque nous commençons ce projet au début de l'année 2022, il s'agissait que chaque artiste ait un espace au sein d'un dispositif artistique pour penser un moyen d'agir face aux militaires, ce que je qualifiais déjà de modalité d'action rituelle mais que la plupart concevaient comme une modalité d'action politique. Mon intérêt était de voir comment les artistes allaient s'inspirer de ce qui avait existé et de comprendre comment ces modes d'action leur paraissaient efficaces pour agir contre les militaires.

---

<sup>14</sup> Ce projet intitulé « Yadeya & The Coup: Taking Action in Myanmar's Revolution » a été présenté pendant trois jours à l'EuroSEAS 2022, le congrès biennal de l'Association Européenne des études sud-est asiatiques, qui s'est tenue du 28 juin au 1<sup>er</sup> juillet 2022, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), au Campus Condorcet, Aubervilliers. Pour plus d'informations : <https://euroseas2022.org/program/exhibition-myanmar>.

<sup>15</sup> Arts Based Research.



Figure 5 : Photographie d'une barricade réalisée dans le cadre de l'exposition « *Yadeya & the Coup: Taking Action in Myanmar's Revolution* », Conférence EuroSEAS 2022, Campus Condorcet, Aubervilliers

*Crédit Mayco Naing*

Je limiterai ici mon propos à l'une des quatre installations, bien que toutes aient été conçues pour dialoguer les unes avec les autres. Une barricade surplombée de *htamein* librement inspirée des installations urbaines de la révolution a ainsi été imaginée pour notre exposition. À côté de la barricade et au sol, l'artiste a disposé des photographies qu'elle a prises des manifestations dans les rues de Rangoun et des images qu'elle a sélectionnées sur les réseaux sociaux. Son idée était de « créer un passage entre les espaces », entre les rues de Birmanie et le lieu de l'exposition, le fait de rendre cette installation publique lors d'une conférence internationale lui permettant d'agir en tant qu'artiste engagée au service de la révolution. Car les artistes qui ont contribué à ce projet, aujourd'hui exilés, ont participé aux manifestations après le coup d'État du 1<sup>er</sup> février 2021. Leur position d'artistes en exil, depuis l'extérieur de la Birmanie, leur confère un statut particulier : ce sont des Birmans et des Birmanes qui résistent et qui sont opposés au régime militaire mais leur statut de réfugié politique, de membre de la diaspora en exil, et d'artiste, en dehors de la réalité quotidienne de la guerre civile telle qu'elle est vécue à l'intérieur du pays, tend à les extérioriser. Au-delà de leur quête d'identité personnelle liée à l'exil, la manière dont ces artistes qui sont des activistes peuvent désormais prendre part à la résistance n'est pas semblable à celle des insurgés qui forment les bataillons de défense des forces du peuple et se battent en première ligne contre l'armée birmane. Les points de vue s'en trouvent alors transformés : les artistes sont pris dans la subjectivité de leur propre groupe social mais ont aussi une position d'observation propre à leur statut d'exilé politique.

Ce bouleversement des catégories émiques/étiquées permet de rendre compte de la persistance au sein de l'exposition de points de vue différenciés et multiples qui fondent l'agir-rituel en contexte de révolution. Si la barricade n'est pas conçue comme un *yadeya* contre les militaires, elle expose cependant la lecture rituelle, la rend publique, dans le but de mener la guerre psychologique contre les militaires. L'intention publicisée de *yadeya* permet ainsi aux artistes engagés de s'inscrire dans un mouvement plus vaste qui prend sens dans la multiplicité des contenus et des interprétations médiatisés, l'ensemble de cette dynamique dialogique et relationnelle menant à l'éclosion d'une communauté de résistance intégrative dans laquelle les membres de la diaspora en exil peuvent s'inscrire. Ces modalités d'action sont rituelles puisqu'elles agissent contre les militaires en faisant circuler des forces puissantes ou en imputant aux résistants par la médiatisation l'intention de faire circuler ces forces, ce qui *in fine* revient au même : par ce dispositif et à travers lui, les

opposants et les opposantes au coup d'État accomplissent ou matérialisent des performances efficaces à l'issue desquelles une communauté de résistance intersectionnelle plus vaste peut s'inventer.

## Conclusion

« Qu'on soit d'accord ou pas avec le rôle des femmes dans cette révolution, et qu'elle qu'en soit l'issue, la société en sortira profondément transformée », concédait le co-fondateur et dirigeant d'une organisation d'activistes bien établie lors d'une longue discussion dans le jardin de sa maison, située à l'extérieur d'une bourgade thaïe à la frontière de la Birmanie. La « Révolution des *htamein* » a véritablement marqué les esprits, ses répercussions ont été durables notamment dans les réseaux de la diaspora se redéployant en exil. Aujourd'hui encore lorsqu'une nouvelle campagne d'activisme est lancée sur les réseaux sociaux pour attirer l'attention des médias internationaux sur la situation en Birmanie, le *htamein* demeure un élément central ; l'utilisation concrète qui en a été faite pendant la résistance et la possibilité que celle-ci puisse avoir plusieurs lectures le surdétermine, donnant à cet objet sa puissante valeur symbolique. Le mouvement des *htamein* revendiqué par des groupes féministes dans les grandes villes de Birmanie, en mars 2021, a par ailleurs posé des questions cruciales sur la déconstruction du pouvoir dans une société marquée par le patriarcat et en pleine révolution sociale.

Mais la puissance du *htamein* tel qu'il a été utilisé en tant que modalité d'action politique par les activistes urbains sécularisés d'une plus jeune génération, produit une efficacité plus complexe encore dans la résistance au coup d'État. Tandis qu'il est devenu un symbole de la résistance et de la place que les femmes avaient prise au sein de celle-ci, sa puissance a été mobilisée par la résistance en tant qu'arme psychologique pour faire peur aux militaires jouant sur un répertoire rituel mêlant savoir astrologique, pratique ésotérique et acte bouddhique sur lequel les militaires s'appuieraient pour conserver le pouvoir. Le *htamein* est donc un outil de dénonciation politique d'une pratique supposément accomplie par eux, qui est perçue comme a-religieuse et non bouddhique, reléguée de ce fait au domaine de la superstition. Il s'agit aussi d'un moyen rituel efficace permettant de manipuler des forces puissantes pour les combattre par l'intermédiaire du *htamein*, lequel pourrait par son pouvoir de souillure contaminer les principes vitaux des hommes et les affaiblir. On dit en effet que les résistants et les résistantes seraient en train de faire leur propre *auk lan yadaya* ou *asiayin* pour contre-attaquer les militaires. Le fait que ces interprétations polysémiques coexistent dans un même espace et soient médiatisées sur les réseaux sociaux, a permis de créer une dynamique rituelle transfrontalière qui passe par la circulation dialogique des contenus unifiant une communauté de résistance.

En juillet 2023, alors que je me trouvais en Thaïlande, j'ai pu finalement prendre la mesure de l'évolution du mouvement des *htamein* depuis son émergence en mars 2021. Pendant de longs mois, j'avais fait face à de vives réactions, plusieurs interlocuteurs et interlocutrices ne voulant pas discuter avec moi de la signification rituelle potentielle de ce mouvement, et voulant affirmer leur distanciation avec ces pratiques auxquelles ces personnes ne croyaient pas et qu'elles rangeaient dans le domaine de la superstition. Mais un tout autre discours est apparu à l'été 2023 : les débats sécularisés des débuts de la révolution ont laissé place à d'autres discours, beaucoup plus ouverts sur l'utilisation potentielle de ces rituels. Une partie de la jeunesse urbaine sécularisée a aujourd'hui rejoint les territoires libérés par les organisations armées ethniques<sup>16</sup> dans les régions frontalières de la Birmanie et s'est formée dans la jungle aux techniques de combat avant d'être envoyée sur les lignes de front contre les soldats de l'armée birmane. Dans la terreur de la guerre, résistants et résistantes se confrontent à des soldats professionnels, qui se protègent avec des tatouages rituels et des amulettes dissimulées dans leurs uniformes, ce que des vidéos effrayantes diffusées sur *Youtube* et *TikTok* médiatisent. À l'entrée des villages incendiés, des *htamein* sont parfois suspendus pour affaiblir le pouvoir de ceux qui oseraient s'aventurer à passer dessous. Si certains résistants et certaines résistantes depuis l'extérieur continuent à parler de guerre psychologique, sur le champ de bataille, la seule manière d'agir efficacement contre les militaires est de prendre part à ce mouvement et de le médiatiser en retour.

---

<sup>16</sup> Ethnic Armed Organizations, EAOs

## Bibliographie

- ALBERT, Jean-Pierre et PIETTE, Albert, 2010, « Rite (rituel, ritualité) », in Régine Azri et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux* (1<sup>re</sup> éd), PUF, p. 1102-1109.
- BARONE, Tom et EISNER, Elliot W., 2011, *Arts Based Research*, SAGE.
- BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte, 2022, « Min Theinhka: An Astrologer's Career through the Lens of Biography », *Journal of Burma Studies*, 26, p. 203-237.
- CANDIER, Aurore, 2020, *La réforme politique en Birmanie pendant le premier moment colonial (1819-1878)*, École Française d'Extrême-Orient.
- CARSTEN, Janet, 1995, « The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi », *American Ethnologist*, 22 (2), p. 223-241.
- COLLOMB, Natacha, 2008, *Jouer à apprendre. Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos)*, thèse de doctorat, Université de Nanterre – Paris X.
- FINK, Christina, 2018, « Dangerous Speech, Anti-Muslim Violence, and Facebook in Myanmar », *Journal of International Affairs*, 71(1.5), p. 43-52.
- GÉRÉ, François, 1997, « Introduction », in François Géré (dir.), *La guerre psychologique*, Economica, p. 5-11.
- GÉRÉ, François, 2011, « Guerre psychologique », in François Géré (dir.), *Dictionnaire de la désinformation*, Armand Colin, p. 193-200.
- HINE, Christine, 2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Routledge.
- HMANNĀN MAHA YAZAWINTAWKYĪ, 1923, *The Glass palace chronicle of the kings of Burma*, traduit par Pe Maung Tin et Gordon H. Luce, Oxford University Press : Humphrey Milford.
- HOUSEMAN, Michael, 2002, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre*, 3(3), p. 533-538.
- HOUSEMAN, Michael et SEVERI, Carlo, 2009, *Naven ou le donner à voir : Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- HTIN AUNG, 1978, *Folk elements in Burmese Buddhism*, Greenwood Press.
- IKEYA, Chie, 2008, « The Modern Burmese Woman and the Politics of Fashion in Colonial Burma », *The Journal of Asian Studies*, 67(4), p. 1277-1308.
- NYI NYI KYAW, 2020, « Social Media, Hate Speech and Fake News during Myanmar's Political Transition », in Aim Sinpeng et Ross Tapsell (dir.), *From Grassroots Activism to Disinformation: A Selection*, ISEAS-Yusof Ishak Institute, p. 86-104.
- LAMBERT, Yves, 1991, « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, 38(1), p. 73-85.
- LEEHEY, Jennifer, 2010, *Open Secrets, Hidden Meanings: Censorship, Esoteric Power, and Contested Authority in Urban Burma in the 1990s*, thèse de doctorat, Université de Washington.
- MARCUS, George E, 1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 95-117.
- MCMAHAN, David L., 2009, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press.
- BAKHTINE, Mikhaïl, 1970, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, L'Âge d'Homme.
- Ministry of Education, 1993, « Myanmar-English dictionary », Department of the Myanmar Language Commission.
- OKELL, John, 2002, *A Guide to the Romanization of Burmese*, Psychology Press.
- PRIVAT, Jean-Marie et SCARPA, Marie, 2019, « Dialogisme (Bakhtine) », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, p. 183-184.
- TOSA, Keiko, 2017, « The Sangha and Political Acts: Secularization in a Theravada Buddhist Society », *Internationales Asienforum*, Bd. 44, p. 271-297.





<https://irasec.com>

**Retrouvez les « Notes de l'IRASEC »  
ainsi que d'autres informations et ressources sur l'Asie du Sud-Est  
sur notre site internet.**

Vous pouvez également suivre l'actualité de l'IRASEC sur les réseaux sociaux  
(Facebook, LinkedIn et Twitter),

revoir les débats et conférences sur notre chaîne YouTube,

et lire nos publications sur la plateforme OpenEdition books de l'Irasec.



Facebook



LinkedIn



Twitter



Youtube





## Pouvoir et médiatisation

### Rituels de résistance et guerre psychologique en contexte birman de révolution

Après le coup d'État du 1<sup>er</sup> février 2021 en Birmanie, des modalités d'action rituelles ont été médiatisées par la résistance, dans la rue et sur les réseaux sociaux, pour agir contre les militaires. Ces modalités d'action rituelles, largement répandues dans la société birmane et bouddhique, ont servi de support à des interprétations variées : guerre psychologique contre les militaires, outil de dénonciation de leurs croyances présumées, manipulation de forces puissantes, révolution féministe, etc. La circulation des contenus rituels dans l'espace public et sur internet, réémergeant parfois dans les médias dits traditionnels, resurgissant réinventés ou transformés dans l'espace public, voyageant dans les réseaux de la diaspora en exil, a constitué un moment inédit de la révolution birmane et s'est révélée efficace, dans les premiers mois du coup d'État, pour résister face à la violence imposée par les militaires. La lecture polysémique de ce moment qui mobilise le rituel mais n'est pas revendiquée comme tel par une partie de la résistance, permet de saisir ce qui se joue en contexte globalisé et médiatisé de révolution. En situation de violence, ces techniques rituelles sont utilisées, politiquement, pour dénigrer les militaires et pour leur faire peur, tout autant que comme manière birmane d'agir sur le monde. L'originalité de ce moment réside cependant dans sa médiatisation : l'ensemble dialogique qui a émergé entre contenus rituels, formes dérivées réinventées et leurs interprétations, constitue ainsi une dynamique rituelle en tant que telle. Cette mobilisation rituelle est intrinsèquement efficace pour résister aux militaires et permet à une communauté de résistance, à l'intérieur de la Birmanie ou déterritorialisée dans les réseaux de la diaspora en exil, de s'inventer à travers un langage commun.

*Chloé Baills est doctorante en anthropologie à l'EPHE, rattachée au CASE et au GSRL et Doctorante associée à l'IRASEC (2023-2025).*

## Power and Mediatization: Rituals of Resistance and Psychological Warfare in the Burmese Spring Revolution

Following the 1<sup>st</sup> February 2021 coup in Burma, ritual modes of action were mediatized in the streets and on social media by resistance forces to act against the military. These modes of action, widely known in the Burmese and Buddhist context, have been variously interpreted: psychological warfare against the military, instrumental tool to denounce their alleged beliefs, manipulation of powerful forces, feminist revolution, etc. The circulation of ritual content in the street and on social media, sometimes reappearing in traditional media, reinvented or transformed in the public space, constituted an unprecedented moment in the Burmese revolution that was effective, in the first months after the coup, in facing the violence imposed by the military. A closer look at this moment, which mobilizes rituals but is not perceived as such by part of the resistance, provides an insight into what is at stake in the globalized, mediatized context of the revolution. In the face of violence, these ritual techniques are used politically to denigrate and frighten the military, as much as a Burmese way of acting on the world. The innovation of this moment, however, lies in its mediatization: the dialogue that has emerged between ritual content, reinvented derivative forms and their readings, thus constitutes a ritual dynamic in its own right. This ritual mobilization is intrinsically effective in resisting the military, and enables a community of resistance, within Burma or deterritorialized in the networks of the exiled diaspora, to invent itself through a common language.

*Chloé Baills is a PhD candidate in anthropology at EPHE, attached to CASE and GSRL, and an associate doctoral candidate at IRASEC (2023-2025).*