



Les femmes dans le processus d'épuration ethnique des Arakanais musulmans en Birmanie

Sous les règnes des Empereurs bamars, unifiant périodiquement le territoire de l'actuelle Birmanie à partir du XI^{ème} siècle, la religion bouddhiste devient un outil de fédéralisme et une voie de justification de la domination de ce groupe social majoritaire. Le Royaume d'Arakan, gouverné par des souverains musulmans de 1430 à 1638, est rattaché au dernier de ces Empires avant que le territoire soit conquis par la Compagnie des Indes. C'est ensuite dans les termes d'une administration coloniale associant bouddhisme et autochtonie, et juxtaposant race et religion dans la définition des populations, que la mise-en-étrangereté des Arakanais musulmans se formule. Dans le Royaume d'Arakan, l'administration coloniale différencie les *real natives*, bouddhistes, des *Arakan Mahomedans*¹. Cette catégorisation propose le critère religieux comme

Julie Laviaille-Prélois conduit ses recherches à l'EHESS sur la stigmatisation des musulmans en Birmanie, notamment les Rohingyas, et d'une manière plus générale sur les théories du « grand remplacement » et leur audience dans le monde global.

1. G. Rozenberg, « Être birman, c'est être bouddhiste... », dans G. Defert (dir.), *Birmanie contemporaine*, Bangkok, IRASEC-Les Indes savantes, 2008, p. 29-52.

marqueur de l'autochtonie et le porte ainsi au rang de rapport social. Ces populations sont ensuite regroupées avec les populations amenées par les colons anglais pour les besoins de main d'œuvre dans la région sous l'étiquette *indian race*. Les immigrations coloniales induisent par là des représentations amalgamées et conduisent à la fixation du traumatisme colonial sur ces populations. R. Egreteau parle d'*indophobia* pour désigner le rejet dont elles sont l'objet².

Dans ce contexte, les mobilisations indépendantistes, qui débute dans les années 1920, sont régulièrement accompagnées de pogroms *indophobes*³. *Dobama Asi-Ayôn*, association indépendantiste estudiantine qui voit passer dans ses rangs Aung San (le « père de la nation ») et Ne Win, reprend dans ses argumentaires de mobilisation la religion bouddhiste comme marqueur d'une identité birmane. Les références au passé impérial bamar sont également utilisées dans ces narrations et reprennent des arguments de légitimation de la domination bamar, esquissant ainsi les distinctions des appartenances nationales à venir⁴.

Après être revenue sur les voies de légitimation des gouvernances militaires pour comprendre les narrations actuelles de la domination et les justifications du processus de mise-en-étrangeté des Arakanais musulmans, devenu un processus de nettoyage ethnique, je m'intéresserai à la double instrumentalisation des violences faites aux femmes qui deviennent outils de disqualification de l'altérité musulmane présentée comme prédatrice et de contrôle de la population.

L'imaginaire du remplacement pour justifier l'autoritarisme

L'altérisation des musulmans arakanais va se consolider au fil des échecs des tentatives de fédération par les gouvernances autoritaires de la Birmanie indépendante. La libération du pays est menée par Aung San, l'indépendance est proclamée en 1948. Ne Win ayant conduit la guerre de libération dans les rangs d'Aung San, il se présente comme le « tuteur de

2. R. Egreteau, *Histoire de la Birmanie contemporaine. Le pays des prétoriens*, Paris, Fayard, 2010.

3. Jean A. Berlie, *The Burmanization of Myanmar's Muslims*, Bangkok, White Lotus, 2008.

4. G. Rozenberg, « Être birman, c'est être bouddhiste... », art. cit.

la nation » en référence au titre du libérateur. Après quelques années de gouvernements civils, Ne Win, à la tête de l'armée birmane *Tatmadaw*, prend le pouvoir par un coup d'État le 2 mars 1962. Des gouvernements militarisés vont depuis se relayer à la tête du pays. Ils axent la justification du système autoritaire, et plus largement leur propre légitimité, sur un rejet de la guerre de libération et sur la nécessité de la défense de l'identité nationale contre des colonisateurs. Dans ces narrations, les colonisateurs sont les puissances étrangères mais également les étrangers de l'intérieur que sont notamment les Arakanais musulmans. En 1982, le général Ne Win édite une liste de 135 minorités reconnues comme faisant partie de la nation birmane. Ces populations ne figurent pas dans cette liste.

Aujourd'hui, la justification du rapport de domination, des politiques d'exclusion et d'oppression, s'appuie sur le caractère prédateur attribué à une altérité musulmane essentialisée. Cette essentialisation de l'altérité musulmane sous-tend et est sous-tendue par la croyance collective qu'un processus supposé d'islamisation menacerait la religion bouddhiste. Les gouvernements militaires se présente donc comme « sauveur et gardien de l'unité » en centrant la définition de celle-ci sur le critère religieux⁵. Ceci leur permet d'étendre leur légitimité (90% de la population est bouddhiste) tout en sauvegardant une forte domination bamar, par la birmanisation des troupes de *Tatmadaw* mais plus largement par des politiques de birmanisation plus ou moins oppressives des populations⁶.

Cet argumentaire axé sur la défense de l'identité nationale contre une altérité colonisatrice pour être légitimement autoritaire résonne avec la narration du « grand remplacement » proposé par Renaud Camus. S'il n'est pas cité nommément, il demeure que les acteurs sur le terrain m'ont régulièrement fait le lien entre la situation birmane et ce qu'ils percevaient du cas français (2017-2018). Le panislamisme colonisateur postulé implique une suspicion étendue à l'ensemble des musulmans sur le territoire birman. Néanmoins, les populations arakanaises sont ciblées

5. R. Egretau et L. Jagan, *Soldiers and Diplomacy in Burma. Understanding the Foreign Relations of the Burmese Praetorian State*, Singapour, NUS Press Singapore, IRASEC, 2013, p. 35.

6. Entendre par-là « bamarisation ».

de manière spécifique par rapport aux autres musulmans présents en Birmanie. Le religieux comme rapport social est ici substantiellement affilié au processus de racialisation de ces populations. La « transition démocratique » consacrée par l'élection du parti de la Ligue Nationale pour la Démocratie (LND) et de la fille du libérateur, Aung San Suu Kyi, en 2015, se présente comme un processus de longue haleine. Sans entreprendre ici un détour trop important, il semble à propos de préciser que la Dame de Rangoun n'a de toute façon pas la main mise sur les ministères clés de l'Intérieur, de la Défense et de la Gestion des frontières qui demeurent gérés par les militaires. De plus, 25% des sièges du Parlement leur étant réservés d'office, ils conservent d'importants moyens décisionnels. L'imaginaire du remplacement aujourd'hui mobilisé met donc en scène la racialisation des Arakanais musulmans et leur « nature » colonisatrice. Les instrumentalisations des violences contre les femmes témoignent de cette essentialisation raciste et sont au cœur du processus d'épuration ethnique menée par *Tatmadaw*.

Rendre étranger et « purifier » : deux instrumentalisations des violences contre les femmes

Dans le contexte de la discrimination des Arakanais musulmans, les femmes sont convoquées en différents temps et lieux du conflit comme figures vulnérables. La violence envers les femmes est instrumentalisée de manière double : d'une part comme levier de mobilisation populaire par la mise en scène d'une identité musulmane masculine prédatrice, de l'autre comme arme et tactique de « purification » territoriale. En juin 1988, la junte au pouvoir (encore sous contrôle étroit du général Ne Win) fait face aux contestations populaires. Elle aurait alors, en vue de « détourner la colère du peuple contre l'armée », fait circuler des rumeurs de viol de femmes bouddhistes ainsi qu'un « manifeste truqué de mollahs invitant les musulmans de Birmanie à convertir autant de femmes que possible » afin de provoquer des affrontements entre bouddhistes et musulmans⁷.

7. G. Karila, « De Ne Win à Nay Pyi Daw. Images de la politique intérieure en Birmanie », dans G. Defert (dir.), *Birmanie contemporaine*, Bangkok, IRASEC-Les Indes savantes, 2008, p. 156.

En 2012, des émeutes opposant Arakanais bouddhistes et Arakanais musulmans éclatent à Sittwe, dans l'État d'Arakan, faisant de nombreux morts⁸. Une rumeur de viol d'une femme bouddhiste par des hommes musulmans est également à la base de ces violences. C'est à Mandalay, en juillet 2014, que ce schéma de mobilisation populaire est à nouveau emprunté, une rumeur de viol est propagée *via* facebook. Les agresseurs présumés sont précisément identifiés et un rassemblement extrêmement violent conduit à la mort de deux personnes. Les femmes sont réduites à une identité victimaire, de proie et ce, dans l'interaction avec une masculinité musulmane prédatrice. Ce stéréotype participe tant à l'essentialisation de l'altérité musulmane qu'à l'attribution d'un caractère menaçant. Dans ce type de narration, la femme est enfermée dans une position de vulnérabilité substantielle et la figure masculine se retrouve face à une injonction d'action patriarcale. Les femmes se retrouvent ainsi dans une condition assignée de domination à l'intersection des rapports sociaux « raciaux » et genrés. La discrimination des Arakanais musulmans, et des musulmans de façon plus générale en Birmanie, se justifie par une crainte d'islamisation et emprunte la rhétorique de la contamination. L'agression sexuelle de la femme comme corps reproducteur par évidence est donc hautement symbolique.

Le viol est un instrument privilégié dans les vagues de répression des minorités par l'armée birmane. Faisant écho aux aspects précédemment abordés dans la situation arakanaise, cette technique de guerre est néanmoins utilisée à l'encontre des femmes de différentes minorités sur le territoire birman. En effet, l'étude *License to rape* rapporte 173 affaires de viol de 625 filles et femmes shans pour des faits allant de 1996 à 2001 (SHRF, SWAN, 2002). En 2004, *Shattering silences* révèle 125 affaires d'exactions similaires à l'encontre des femmes karens (KWO, 2004). Concernant les Arakanaises, de nombreux cas ont été rapportés. *Human Rights Watch* publie une étude, en novembre 2017, faisant état du viol de 29 femmes arakanaises, venant de 19 villages de l'État d'Arakan, sur un groupe de 52 enquêtées. En septembre 2018, Marzuki Darusman,

8. Différentes vagues de violences ont lieu de juin à octobre 2012 (HRW 2013). Les autorités birmanes estiment à 90 000 le nombre d'Arakanais musulmans qui fuient vers le Bangladesh.

Président de la Mission d'établissement des faits sur le Myanmar, présente les conclusions de l'enquête au Conseil des droits de l'Homme à Genève. Ses observations, démontrant que le viol est utilisé comme une tactique de guerre, font écho aux rapports précédemment évoqués et mettent en lumière une politique nationale institutionnalisée. En effet, comme dans les cas des minorités shans et karens, le viol est largement pensé comme une tactique de guerre, avec ses intérêts sociaux et spatiaux, soit comme une modalité de combat programmé et systématisé.

Le viol comme tactique de guerre « participe des modifications coercitives du peuplement qui produisent des nettoyages territoriaux⁹ ». Des violences différenciées selon le genre sont rapportées par Darusman : « Les hommes ont été tués. Les enfants ont été tués par balles, jetés dans la rivière ou dans le feu alors que les femmes ont été battues et violées après avoir confisqué leurs bijoux ». La combinaison stratégique de ces violences va dans le sens d'une programmation de la terreur instituée et d'un plan de nettoyage territorial. La récurrente publicité de ce type de violences et, le cas échéant, l'exposition des corps, participent de l'instauration d'un climat de terreur ancré dans des territoires cibles que sont généralement les zones d'habitation. L'inscription de ces actes dans un temps long, à travers le souvenir, construit une « géographie de la peur » et elle permet d'atteindre les solidarités communautaires¹⁰. Relevant d'une logique de « purification » territoriale, ces méthodes de mise en étrangeté mettent en évidence une logique de type racialisée.

La crainte d'islamisation par un renversement fantasmé de la balance démographique s'exprime également par des mises en place de contrôle de la population. Entre 2014 et 2015, le Parlement a adopté une série de lois « pour la protection de la race et de la religion¹¹ » visant au contrôle

9. B. Tratnjek, « Le viol comme arme de guerre et la “géographie de la peur” : violences extrêmes et inscription de la haine dans les territoires du quotidien », *Revue Défense Nationale*, Paris, Comité d'études de défense nationale, Tribunes (249), 2012.

10. *Ibid.*

11. Le mouvement Ma Ba Tha, acronyme de Comité de protection de la race et de la religion en langue birmane, dont l'un des principaux arguments de justification de la discrimination est la protection du bouddhisme, est à l'origine de la proposition de ces lois au gouvernement. Après plusieurs avertissements du *Sangha* (la communauté monastique), Ma Ba Tha est finalement dissout le 23 mai 2017. Le mouvement n'a ce-

des populations musulmanes : contrôle des naissances (deux enfants par famille) et délivrance d'autorisations par les autorités locales pour tout mariage interconfessionnel ainsi que pour toute conversion religieuse. Le mariage interconfessionnel est aussi découragé par les recommandations d'acteurs influents comme Wirathu, le « Ben Laden birman¹² », qui demande à la foule écoutant son prêche : « Que se passe-t-il si on se marie avec des musulmans ? » et reçoit la réponse d'une voix unanime : « Notre religion va disparaître » (2016). La restriction du droit marital s'applique également aux mariages entre Arakanais musulmans et est un instrument de contrôle de la population. Le mariage étant « l'indispensable prélude à la vie familiale », cette restriction permet au gouvernement de contrôler indirectement les naissances¹³.

La violence à l'encontre des femmes est utilisée comme narration de mobilisation communautaire. Elles sont également des cibles privilégiées dans le processus d'épuration ethnique mené par *Tatmadaw*. Dans ces situations, rapports de « race » et de genre apparaissent coextensifs, ils se renforcent et se légitiment mutuellement dans la définition du rapport de domination¹⁴. Les femmes ne sont alors pas considérées comme des actrices, encore moins politiques, mais comme des victimes passivisées – ce qui renforce et est renforcé par la position de vulnérabilité assignée au genre féminin. L'imaginaire ethno-national et la convocation d'une altérité musulmane prédatrice, sous-tendant les instrumentalisation de ces violences, résonnent largement dans les arènes globalisées où ces représentations sont trop souvent mises en exergue et qui contribuent ainsi à leur naturalisation.

Des discussions avec le gouvernement du Bangladesh tentent d'établir des plans de retour pour certains réfugiés. Cependant, la difficulté est

pendant pas été stoppé, Wirathu reforme une association sous le nom, qui serait moins controversé, de la Fondation philanthropique Buddha Dhamma.

12. « Le visage de la terreur bouddhiste », *Times*, juillet 2013. Ce moine médiatique revendique ce surnom, il est particulièrement actif dans la discrimination des musulmans et dans la propagation des argumentaires discriminants.

13. G. Defert, *Les Rohingya de Birmanie*, La Courneuve, Aux lieux d'être, 2007, p. 177.

14. D. Kergoat, « Dynamiques et consubstantialité des rapports sociaux » dans E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009, p.111-126.

d'autant plus importante que les vagues de violences n'ont pas été exclusivement militaires. Les leviers populaires ayant été enclenchés, par différents biais et par l'instrumentalisation de violences contre les femmes, la situation nécessite une vraie politique de réconciliation qui ne semble décidément pas à l'ordre du jour.