



HAL
open science

Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIXème siècle

Aurore Candier

► **To cite this version:**

Aurore Candier. Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIXème siècle. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2010, 16, pp.81-102. 10.4000/moussons.165 . halshs-04029140

HAL Id: halshs-04029140

<https://shs.hal.science/halshs-04029140>

Submitted on 14 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Convergences conceptuelles en Birmanie : la transition du XIX^e siècle

Aurore Candier

Sur le foisonnement de cultures et d'espaces sociaux aux caractères ethniques autochtones très diversifiés qu'est l'Asie du Sud-Est continentale se sont greffés de nombreux traits venus de l'étranger. Or, même si on les détecte facilement, ces apports sont généralement modifiés (Condominas 2002). Aussi, des études pluridisciplinaires ont-elles appelé à faire la part de la « primauté de l'initiative indigène » et du mouvement d'« indianisation » dans la formation des systèmes politiques et religieux sud-est asiatiques. Dans le champ des études birmanes, anthropologues et ethnologues n'ont de cesse de mettre à jour toute l'originalité d'un paysage social complexe, produit de convergences et de disparités aussi bien humaines que conceptuelles (Brac de la Perrière 2006*b* ; De Mersan 2005 ; Lehman 2003 ; Robinne 2008 ; Rozenberg 2008). Les historiens explorent comment les textes renseignent les pratiques rituelles et la façon dont les traditions vernaculaires « localisent » les croyances brahmaniques et bouddhiques universelles (Aung Thwin 1983 ; Smith 1978).

La présente contribution porte un nouveau regard sur l'histoire politique et intellectuelle de la Birmanie des années 1820-1880. Cette période est marquée par deux défaites militaires contre les Anglais, qui se sont soldées par le rattachement de provinces birmanes aux territoires de la Compagnie des Indes orientales (Tenasserim, Arakan et Manipur en 1826, Pegu en 1852). Les rois Bagyidaw (1819-1837), Tharrawaddy (1837-1845), Pagan (1845-1852), Mindon (1852-1878) et Thibaw (1878-1885) ont été confrontés à la pénétration progressive des idées et des valeurs du vainqueur. L'analyse d'ouvrages contemporains, écrits par des membres de l'élite religieuse et politique de la cour birmane, permet d'apprécier le processus de transformation des représentations de ce que l'on pourrait qualifier de « protoclasse politique » au contact de concepts étrangers.

I. Des emprunts au *pāli* progressivement rationalisés

Les concepts birmans de « roi universel » (*sedja we`dé`ming*, dérivé du *pāli* « *cakkavattin* ») et de « dix règles de pratiques justes du souverain » (emprunté au *pāli* « *rāja dhamma* ») revêtent une importance particulière dans la conception politique de la royauté bouddhique birmane¹. La lecture comparée de textes normatifs et historiques permet de distinguer quatre étapes de leur évolution sémantique : la haute période Konbaung (1752-1819²), le règne de Bagyidaw (années 1820-1830), le début du règne de Mindon (années 1850-1860) et la basse période Konbaung (années 1870-1890³).

Le concept *rāja dhamma* se trouve dans des traités relatifs à la *nīti* (l'art de se conduire), textes d'origine indienne, adaptés et composés en *pāli* par les lettrés birmans (Gray 1886 : 92-95 ; Norman 1983 : 175-177). La *Dhammanīti*, dont l'origine remonterait au XIV^e siècle, fait référence au *rāja dhamme*. Cette norme de conduite impose au souverain de respecter dix devoirs (*dasa dhamme*) et quatre principes de vie en société (*sangaha*⁴). La poésie didactique de la période d'Ava (XIV^e-XVI^e siècles) renvoie à une liste de « dix devoirs du souverain » (*ming`djing` te`ya shè`pa*, la traduction birmane du *pāli* « *dasa rāja dhamma* ») dont l'ordre conventionnel est :

1. *dāna* ou don
2. *sīla* ou moralité
3. *pariccāga* ou libéralité
4. *ajjava* ou droiture
5. *maddava* ou bienveillance
6. *tapo* ou modération
7. *akkodha* ou absence de colère
8. *avhiṅsā* ou non-violence
9. *khanti* ou tolérance
10. *avirodhana* or non-opposition⁵.

Le concept n'apparaît dans les chroniques royales birmanes qu'à partir du XVII^e siècle. Il y est étroitement associé au mythe de Mahāsammata, le vertueux roi des origines élu par les hommes⁶. La *Grande chronique* d'U Kala, composée à Ava au début du XVIII^e siècle, raconte que Mahāsammata a gouverné selon les « dix lois du souverain » (*ming`i` te`ya shè`pa*) et énumère plus loin les « dix lois de conduite royale » (*ming`dô` djing` ya`ço te`ya shè`pa*) (Pe Maung Tin et al. 1960 : 14-19). La présence de deux expressions révèle l'utilisation de sources distinctes lors de la compilation. Elles participent de l'élaboration d'un concept de « loi de conduite royale originelle », principalement inspiré de textes relatifs à la *nīti* et des *jātaka* (vies du Bouddha Gautama⁷).

Pendant la haute période Konbaung, la littérature normative et historique fait de *rāja dhamma* une norme primordiale à laquelle doivent se référer les rois justes (Koenig 1990 : 69 ; Okudaira & Huxley 2001 : 253-257 ; Okudaira 2003 : 18-19).

Mahāsammata devient le parangon des souverains birmans. Le contexte dans lequel le père fondateur de la dynastie prend le pouvoir n'y est pas étranger. Après que le roi birman de la vieille cité royale d'Ava est défait en 1752 par le roi môn d'Hanthawaddy (Pegu), Aung Zeya, fils du chef de village de Moksobo – à près de quatre-vingts kilomètres au nord-ouest d'Ava – organise la population autour de ce nouveau centre fort. Celui que l'histoire connaît sous le nom d'Alaungphaya (1752-1760) quitte alors sa nouvelle cité royale (Shwebo) pour reconquérir les territoires perdus de Basse-Birmanie et envahir le Manipur ³¹.

Les origines modestes d'Alaungphaya ne lui permettent pas de s'inscrire dans la lignée des grands rois. Les lettrés se chargent alors de légitimer son autorité en utilisant le modèle du chef charismatique doté des qualités kammiques requises pour prendre les armes au nom du *dhamma*. Les biographies d'Alaungphaya comparent son règne à celui de Mahāsammata, une affinité que réaffirment les chroniques royales compilées tout au long de la période Konbaung (Koenig 1990 : 67 ³²). Le mythe de Mahāsammata continue de se construire pendant le règne de Bodawphaya (1782-1819) sous la plume d'auteurs qui se réfèrent aux écritures bouddhiques (*Aggañña sutta* ³³), aux *dhammathat* (compositions *pāli*-birmanes inspirées des *dharmaśāstra* indiens ³⁴) et certainement à des textes rapportés d'Arakan après sa conquête en 1785 (Charney 2002 ; Leider 2005).

Le mythe de Mahāsammata et la conception birmane de « roi universel » (*sedja we`dé `ming*) se construisent de façon parallèle, s'inspirant mutuellement tout en conservant leur identité propre. Le lien se trouve dans le *Mandhatu jātaka*, qui conte l'histoire du roi universel Mandhat, un descendant de Mahāsammata qui fut aussi l'une des incarnations du futur Bouddha Gautama. Mandhat gouverna tout d'abord le monde d'ici-bas qui, dans la cosmologie bouddhique, est divisé en quatre continents ; puis il s'empara des premiers cieux (les premières strates du mont Meru). Enfin, le roi des dieux Sakka (Indra) lui céda la moitié de son royaume (Tāvātimsā, le ciel des Trente-trois divinités qui se trouve au sommet du mont Meru). Emporté par sa soif de pouvoir, Mandhat résolut de tuer Sakka. Mais il chut sur terre pour mourir parmi les hommes (Cowell 1957, vol. 2 : 216-218).

Dans sa *Chronique célèbre*, composée à Ava au début du XVI^e siècle, Shin Thilawuntha (1453-1518) associe déjà le mythe au concept de roi universel. Selon lui, les descendants de Mahāsammata sont soit des « rois universels » (*cakkawade `ming*), soit des « rois gouvernant un continent » (*dīparāja `ming*), soit des « rois gouvernant

une région » (*padesarāja`ming`*). Le concept est développé par la *Grande chronique* au début du XVIII^e siècle (Pe Maung Tin 1960 et *al.* : 12-19) et prend sa place dans le discours public de Bodawphaya (Than Tun 1983, vol. 5 : 624). Dans un traité compilé en 1808, *Quatre novices célèbres*, le premier abbé (*she`ya do*) de Maung Daung (1755-1833), alors conseiller spirituel du roi Bodawphaya, distingue deux types de roi universel. Le roi universel séculier, qui gouverne les quatre continents et le royaume des cieux, est représenté par Mandhat, par opposition au roi universel transcendant, qui gouverne le *dhamma*, qu'est le Bouddha omniscient (Maha Dhamma Thingyan 1962*b* : 3-6^{vi}).

Si les dernières pierres de l'édifice idéologique sont posées au XVIII^e siècle, la finesse de son ornementation est l'œuvre du XIX^e. Le règne de Bagyidaw est illustré par trois textes. La *Chronique du palais de verre*, compilée par un comité de treize érudits de 1829 à 1834, est à comparer aux deux chroniques antérieures d'importance que sont la *Chronique célèbre* (début du XVI^e siècle) et la *Grande chronique* (début du XVIII^e siècle). Les deux autres textes, bien que n'appartenant pas à un genre littéraire birman défini, sont des traités de philosophie politique comparables à la littérature des « conseillers du Prince » en Occident. L'ancien abbé de Maung Daung, retiré de la vie monastique en 1812 et devenu conseiller du roi sous le nom de Maha Dhamma Thingyan, achève *De la conduite dhamma* en 1829. L'abbé de Monywa (1766-1834) finit quant à lui d'écrire le *Sermon au souverain* en 1832^{vii}.

La littérature normative et historique a construit un mythe d'origine holistique à l'aide de sources multiples. Les lettrés se chargent de le disséquer, en identifiant la référence littéraire sous-tendant chacun de ses aspects. La *Chronique du palais de verre* se fonde sur l'*Aggañña sutta* pour relater l'histoire de Mahāsammata, mettant l'accent sur sa qualité de futur Bouddha (Hla Maung 1963 : 42). L'une des vies de Gautama (*Mahāhamṣa jātaḳa*) et ses commentaires sont reconnus comme textes de référence pour le concept général de « loi de conduite royale originelle » (Hla Maung 1963 : 68 ; Maha Dhamma Thingyan 1962*a* : 23^{viii}). Compilateurs et exégètes tirent du *Cakkavatti sutta*^{ix} une liste de douze devoirs des rois universels et l'intègrent aux autres ensembles de règles de conduite royale (Hla Maung 1963 : 67 ; Maha Dhamma Thingyan 1962*a* : 12-13).

Cette approche méticuleuse des sources s'accompagne d'un souci de clarification sémantique et de classification des concepts. La *Chronique célèbre* de Shin Thilawuntha ne hiérarchisait pas encore les différents types de rois (universels,

dīparāja ou *padesarāja*). Maha Dhamma Thingyan s'appuie sur le traité de cosmologie *Lokapaññatti* ^{viii} afin d'établir une typologie des rois en fonction de l'espace qu'ils contrôlent :

Celui qui gouverne le quart d'un continent est *padesarāja* ; celui qui gouverne tout un continent est *ekarāja* ; celui qui gouverne les quatre continents est *dīparāja* ; celui qui peut gouverner jusqu'au royaume des cieux est *mahā cakkarāja* [...]. Un *dīparāja* est le « roi universel » (*sedja we`dé`ming*) « ordinaire » (*pakati*). Le *mahā cakkarāja* est quant à lui un « roi universel » (*sedja`ming*) qui a le pouvoir exceptionnel du roi Mandhat.

Alors que vingt ans plus tôt, dans les *Quatre novices célèbres*, Maha Dhamma Thingyan n'envisageait qu'un seul type de roi universel séculier (incarné par Mandhat), il en distingue maintenant deux : le pouvoir du roi universel ordinaire (*sedja we`dé`ming* ou *dīparāja*) est limité au monde d'ici-bas, celui du roi universel exceptionnel (*sedja`ming* ou *mahā cakkarāja*) s'étend jusqu'aux cieux (Maha Dhamma Thingyan 1962a : 5-6).

Alors que les trois fils qui ont succédé à Alaungphaya ont consolidé son empire, le règne de son arrière petit-fils Bagyidaw est marqué par un nouveau contexte géopolitique. Après plus de cinq ans de guerre menée sur le front occidental du royaume, la flotte royale est défaite en Birmanie centrale sous les coups d'un cuirassé britannique en 1825 (Than Myint Oo 2001 : 19-20). Des pourparlers de paix aboutissent à la signature d'un traité à Yandabo le 24 février 1826, en vertu duquel Ava s'engage à ne plus interférer dans les affaires d'Assam et du Cachar, intégrés à la sphère d'influence de la Compagnie des Indes orientales. Le royaume birman est amputé des territoires du Manipur et de l'Arakan à l'ouest ainsi que du Tenasserim au sud (Maung Maung Tin 1967, vol. 2 : 411-414 ; Than Tun 1983, vol. 8 : 99-100, 441).

L'interprétation de *rāja dhamma* est modulée par de subtiles références à ce nouveau contexte. Cinq ans après la signature du traité de Yandabo, l'abbé de Monywa dénonce dans son *Sermon au souverain* les ravages de la guerre et suggère à Bagyidaw d'user de diplomatie plutôt que de force (Monywe Hsayadaw 1926 : 482-488). La *Chronique du palais de verre* comme les traités de philosophie politique montrent que l'harmonie sociale n'est possible qu'à la condition que le souverain observe les dix devoirs de base. Le contrôle de soi est la principale vertu. Il doit se montrer tolérant (*khanti*), contenir sa colère (*akkodha*), ne pas maltraiter ses sujets (*avhiṅsā*) et ne pas aller contre leurs désirs (*avirodhana*) (Hla Maung 1963 : 68 ; Monywa Hsayadaw 1926 : 480-481 ; Maha Dhamma Thingyan 1962a : 26). Maha

Dhamma Thingyan approfondit l'analyse du dernier devoir (*avirodhana*) et démontre que le roi et ses sujets ne pourront se libérer du joug britannique qu'à la condition d'agir ensemble (Maha Dhamma Thingyan 1962a : 32^{vis}).

Reproduisant la dialectique des commentaires du *Mahāhamsa jāataka*, les trois ouvrages insistent sur les devoirs moraux du souverain. L'observation des dix « préceptes moraux » (*sīla*^{vis}) est associée au devoir de modération (*tapo*), qui impose au souverain de respecter les huit premiers préceptes les jours de jeûne (Hla Maung 1963 : 68 ; Monywe Hsayadaw 1926 : 478). *De la conduite dhamma* dénonce le rapprochement erroné fait entre *dāna* (faire des dons) et *pariccāga* (être libéral). *Dāna* implique une donation religieuse, qui vise à la libération du cycle des renaissances. Elle se distingue de *pariccāga*, une donation civile par laquelle le roi rétribue ses serviteurs à hauteur de leur contribution (Maha Dhamma Thingyan 1962a : 23-26). Le souverain qui encourage le don religieux sur un plan collectif garantit son propre salut, mais aussi celui de ses sujets.

Mindon, après avoir renversé son frère Pagan début 1853, hérite d'un royaume amputé de la province du Pegu. Dans ces conditions, il peut difficilement prétendre au statut de roi universel. Cependant, cette apparente contradiction est parfaitement résolue par le génie du troisième abbé de Maung Daung dans son traité *Du souverain et de ses serviteurs*, achevé en 1856. Le terme *sedja`ming* n'est plus réservé au type de roi universel exceptionnel qu'incarne Mandhat, mais s'applique aussi à celui de roi universel « ordinaire » qui gouverne le monde d'ici-bas (Maung Daung 1901 : 36-37). Afin de devenir un *sedja`ming* « ordinaire », le souverain n'a qu'à respecter trois des dix devoirs des rois que sont *dāna* (faire des dons), *tapo* (modération) et *akkodha* (absence de colère). Le souverain est donc de fait un *sedja`ming* dès lors qu'il exécute le rite de consécration royale ultime (*muddhā bhiseka*), car ce dernier est validé par l'engagement du roi à respecter les dix devoirs des rois.

Du souverain et de ses serviteurs enrichit le discours religieux du traité *De la conduite dhamma*. La liste des douze devoirs des *sedja`ming* s'accompagne d'une exégèse très moralisatrice. Les deux devoirs qui viennent s'ajouter aux dix principaux étaient proches des notions de cupidité et d'appât du gain dans *De la conduite dhamma*. Trente ans plus tard, ils enjoignent le roi à condamner les sensualités illicites (Maung Daung 1901 : 203). L'interprétation de *rāja dhamma* insiste toujours plus sur la part jouée par le roi dans le salut de la collectivité. La classification des êtres vivants sur critère kammique achève de hiérarchiser les actes *pariccāga* et *dāna*.

Le premier est politique et s'adresse aux laïcs. Le second relève de la fonction religieuse du roi et est réservé aux moines. Par ailleurs, la lecture doctrinale de *dhamma-dāna* (le don du *dhamma*) fait du souverain le champion du prosélytisme (Maung Daung 1901 : 191-192).

L'ouverture du canal de Suez en 1869, facilitant les échanges, donne un nouvel élan commercial aux colonies. Les chambres de commerce font pression sur le gouvernement de l'Inde, qui depuis 1858 est sous le contrôle direct de la Couronne, pour qu'il exerce un contrôle sur les relations extérieures de la cour de Mandalay. Mindon, qui veut prouver l'indépendance de son pays, engage alors une politique d'ouverture diplomatique et envoie plusieurs missions officielles en Europe. De façon concomitante, l'élite politique et religieuse de la cour embrasse plus franchement l'univers de pensée occidental. Le changement des mentalités amorcé dans les années 1850 n'est abouti que dans la basse période Konbaung, illustrée par deux traités de philosophie politique. Pho Hlaing (1829-1883), l'un des plus érudits des hauts dignitaires des rois Mindon et Thibaw, a présenté à ce dernier le traité *De la pratique juste* deux mois après sa prise de pouvoir (novembre 1878). Tin, dignitaire de Thibaw passé au service du gouvernement de l'Inde après l'annexion, a compilé des annales de l'administration des rois birmans. L'ouvrage, appelé *Myanmar `ming 'ô' tchô' pong sa `dang* et publié en 1910, peut être considéré comme l'ultime traité de philosophie politique dédié aux rois Konbaung.

L'idée de roi universel, pourtant omniprésente dans le discours des abbés de Maung Daung, inspire peu des conseillers du Prince qui ont intégré les principes élémentaires de la pensée politique moderne. Pho Hlaing emploie rarement l'expression *sedja `ming*, qui ne renvoie désormais qu'au seul roi universel « ordinaire » (Maung Htin 1960 : 124). Tin n'y fait même plus allusion. Par ailleurs, les chroniques royales tardives ne font guère référence au concept. La *Grande chronique des Konbaung* (1867) et la *Grande chronique de Mandalay* (1891) évoquent certes la magnificence des rois birmans. Mais si la pompe déployée lors des cérémonies ressemble à celle des rois universels « ordinaires » (*dīparāja*), l'espace qu'ils contrôlent reste pourtant limité à un seul continent (*ekarāja*) (Maung Maung Tin 1967, vol. 2 : 221, 559-561 ; vol. 3 : 411 ; 1969 : 8, 25).

Les théoriciens mettent en revanche l'accent sur l'idée du « contrat social » que sous-tend le mythe d'origine. Les hommes ont choisi Mahāsammata pour rétablir l'ordre et leur garantir sécurité et prospérité. En échange, ils lui remettent un dixième

de leurs revenus (Pe Maung Tin et *al.* 1960 : 14). L'interprétation sociale du mythe, encore affleurante au début du règne de Bagyidaw, prend véritablement corps à la fin des années 1870. Le concept de non-opposition (*avirodhana*), le dernier des dix devoirs des souverains, a subi un premier élargissement sémantique dans les années 1830. Il a alors été rapproché du principe d'unanimité (*pāli* « *samagga* »), l'une des sept lois de « non-déclin » (*aparihāniya*^{xxi}) qui impose aux hommes politiques de tenir des assemblées pour décider unanimement et promptement des affaires d'Etat (Maha Dhamma Thingyan 1962a : 9, 18-19 ; Maung Daung Hsayadaw 1901 : 171-173). En 1878, Pho Hlaing considère *avirodhana* comme le principal devoir du roi, qui ne doit pas s'opposer à la volonté de ses conseillers et de son peuple (Maung Htin 1960 : 113-115). Tin, qui l'interprète comme la non-opposition du « gouvernant » à ses « gouvernés », fait d'*avirodhana* la prescription morale essentielle héritée de Mahāsammata (Tin 1963, vol. 2 : 3). C'est alors seulement qu'*avirodhana* et *samagga* deviennent inextricablement liés pour exprimer toutes les nuances du concept occidental de « consensus », mis au cœur du processus de construction identitaire birman au siècle suivant^{xxii}.

On a vu que l'interprétation des mythes brahmaniques répond, au fil des règnes, aux impératifs sociopolitiques locaux. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'adaptation des concepts *pāli* « *rāja dhamma* » et « *cakkavattin* » ne vient parachever la construction, engagée deux siècles plus tôt, du mythe d'origine de Mahāsammata. Cependant, les conceptions politiques destinées à légitimer, sur critère kammique, les violentes conquêtes d'un chef charismatique d'origine modeste sont loin d'être figées. Elles évoluent tout au long du XIX^e siècle afin de rester en phase avec un contexte changeant. Au contact des Occidentaux, les conseillers birmans adoptent certains des principes élémentaires de la pensée politique moderne. Le concept de norme de conduite royale *rāja dhamma* s'accommode de cet univers de pensée qui se rationalise. Pendant la basse période Konbaung, les intellectuels birmans font porter des valeurs démocratiques au pacte de subordination primitif du mythe de Mahāsammata. S'ils délaissent le concept de *cakkavattin*, la symbolique du roi universel continue pourtant de nourrir l'imaginaire collectif bien après l'annexion^{xxiii}.

La réforme, un concept local s'imprégnant de modernité ?

La représentation moderne de la réforme par le composé verbal *pyou' pying*, qui signifie à la fois « réparer », « restaurer » et « réformer », est le fruit d'une longue maturation commencée au XVIII^e siècle.

Pyou' pying est rarement employé dans les sources birmanes avant le XVIII^e siècle. La plus ancienne référence semble être celle d'une inscription lithique datée de 1203 qui concerne une donation faite à un temple de la ville de Pakhan-gyi en Birmanie centrale (Nyein Maung 1972, vol. 1 : 374^{xxiv}). Cependant, certains actes de réforme, au sens d'un retour à un état antérieur idéal, se trouvent représentés au moyen de l'un de ses composants. Dans les chroniques royales, le verbe *pying* désigne souvent l'acte de rénovation d'un édifice religieux (Maung Maung Tin 1967, vol. 1 : 323).

À partir du XVIII^e siècle, *pyou' pying* est employé dans le cadre de la réforme religieuse. Réformer le *sāsanā* (l'enseignement du Bouddha et les pratiques qui lui correspondent) consiste à encourager les moines à mieux connaître les textes religieux et à respecter les règles de discipline monastique^{xxv}. Le roi partage avec la communauté des moines le rôle d'« établir le *sāsanā* » (*sāsanā pyou'*) et de le préserver. Il est « réformateur du *sāsanā* » (*sāsanā do pyou' pying ḥo ḥming*^{xxvi}). Cet emploi spécifique de *pyou' pying* reste inchangé pendant toute la période Konbaung.

Dans les *nissaya*, c'est-à-dire des compositions qui traduisent et commentent les textes *pāli* en birman, *pyou' pying* permet d'exprimer le concept *pāli* de « phénomène conditionné » (*sankhata*^{xxvii}). La plupart des phénomènes sont conditionnés, car ils sont soumis à la loi de l'impermanence et sont sujets à transformation. On trouve *pyou' pying* ainsi employé dans l'exégèse de l'*abhidhamma* datée de 1789 du premier abbé de Bagaya (1738-1800), alors très influent à la cour de Bodawphaya (Bagaya 1978 : 193-197). Dans un texte intitulé *Herméneutique du roi Bodawphaya* – sorte de compilation des remarques faites par le roi à propos de son interprétation personnelle des écritures *pāli* – on peut lire que les « êtres sans vie », comme l'eau, la terre, les montagnes, « viennent à l'existence à la suite de transformations » (*pyou' pying ywé' phyi'*) déterminées par les lois intrinsèques aux quatre éléments (Than Tun 1983, vol. 6 : 353^{xxviii}).

On a l'intime conviction que ces différents usages du composé verbal *pyou' pying* participent d'une même idée, dans laquelle les hommes, prenant conscience de l'état de souffrance lié à l'impermanence, tentent d'y remédier, soit à un niveau

individuel ^{xxx}, soit à un niveau collectif. Dans ce dernier cas, les tenants du pouvoir, alertés par leurs conseillers, prennent conscience de l'état de délabrement d'un monument, d'une institution, du *sāsanā*, de la société des hommes. Ces dérèglements ici-bas sont le reflet du désordre cosmique. L'acte de réforme contribue à rétablir l'ordre cosmique et permet de lutter contre l'entropie qui menace le système social ^{xxx}. L'objectif de la réforme est de restaurer un état antérieur jugé idéal, en revenant aux prescriptions des grands rois du passé (à commencer par Mahāsammata). La troisième loi de « non-déclin » (*aparihāniya*) impose ainsi aux dirigeants de respecter la coutume et les prescriptions anciennes (Pe Maung Tin et *al.* 1960, vol. 1 : 41 ; Maha Dhamma Thingyan 1962a : 19-21 ; Maung Daung Hsayadaw 1901 : 173-175). Dans un ordre royal de 1823 par exemple, les conseillers enjoignent le roi à restaurer les lois ancestrales afin de rétablir l'ordre (Than Tun 1983, vol. 8 : 80, 402 ^{xxx}).

La notion moderne de réforme, associée aux valeurs de progrès et d'amélioration, est introduite dans l'univers de pensée birman au début du XIX^e siècle. Les publications successives de dictionnaires birman-anglais révèlent ce processus. Le révérend Adoniram Judson (1788-1850), fondateur de la mission baptiste en Birmanie et auteur du premier dictionnaire birman-anglais publié à Calcutta en 1826, traduit *pyou' pying* par « réparer », « mettre en ordre » (Judson 1826 : 245). En 1833, Charles Lane, un officier britannique vivant à la cour du roi Bagyidaw, et le prince Mekkhara, l'un des oncles du roi, entreprennent de traduire la *Ree's Encyclopedia* en birman ^{xxxx}. Les auteurs traduisent *to reform* par *pyou' pying* et précisent que l'on « agit pour améliorer quelque chose » (Lane 1841 : 345). Judson s'approprie cette traduction dans son dictionnaire anglais-birman de 1849. La négation du composé verbal permet d'y traduire la notion de « nature sauvage » (*wilderness*), au moyen d'une expression qui peut être rendue par « intouché par l'homme » (*lou me' pyou' pying*) (Judson 1849 : 416, 581). Dans la deuxième édition de son dictionnaire birman-anglais en 1852, Judson ajoute comme traduction au composé verbal, outre « réparer » et « mettre en ordre », les verbes « amender » et « corriger » (1852 : 468).

Néanmoins, il faut attendre les années 1870 pour que la notion moderne de réforme fasse son apparition dans les sources birmanes. Depuis le début des années 1860, des projets de réforme sont soumis au roi par le Conseil des ministres dans des « notes » (*'e'tchè'*), projets qui se concrétisent souvent sous la forme de « lois » (*'ou'pe'dé'*). Une note, certainement adressée à Mindon en 1876, contient les

propositions de ses conseillers pour rétablir l'ordre et lutter contre la criminalité dans les provinces frontalières de la Birmanie britannique. La notion de réforme y est exprimée au travers du composé verbal *pyou' pying*, désormais porteur des valeurs de progrès et de transformation. Les conseillers vont jusqu'à suggérer l'idée de monarchie parlementaire :

[...] il n'est de moyen que de se réunir en assemblée et de décider à l'unanimité, ce qui permet de se garantir du vice que constitue la corruption. [Qu'il soit] roi, reine, prince ou haut dignitaire de la cour, un homme seul ne peut faire le bonheur du monde. [...] un homme ne peut « réformer » (*pyou' pying*) seul le gouvernement. Mais si l'union de ceux qui veulent le bien est en force, alors le parti de ceux qui agissent de façon injuste est affaibli et [le gouvernement] peut progresser [...] ¹⁰⁰.

On a montré que le concept de réforme, exprimé aujourd'hui par le composé verbal *pyou' pying*, n'existe pas en tant que tel dans l'univers de pensée birman précolonial. Les textes historiques font cependant référence, très souvent au travers de ses composants, à certains actes royaux ritualisés, qui interviennent de façon régulière et visent à rétablir un ordre primordial. *Pyou' pying* n'est employé qu'à partir du XVIII^e siècle, associé au devoir de préservation du *sāsanā* qui incombe au roi. Il est aussi mis au service de la spéculation bouddhique, où il permet d'exprimer le caractère impermanent de la plupart des phénomènes. Il faut attendre les années 1870 pour qu'il porte les notions de changement positif ou d'amélioration dans des projets de réforme. Ce glissement sémantique révèle encore une fois l'enthousiasme grandissant des intellectuels de la cour de Mandalay pour la pensée politique moderne. On ne peut pas parler pour autant d'une transformation radicale de la représentation du changement, profondément ancrée dans l'univers de pensée bouddhique comme participant de l'impermanence. Les actes de réforme de la basse période Konbaung s'inscrivent tout autant que ceux du XVIII^e siècle dans un discours religieux interprétant le désordre ici-bas comme la conséquence d'actions *a-dhamma*.

La prise de conscience des années 1870

On a constaté que la littérature normative, historique, tout autant que les textes de lois des années 1870, sont plus nettement inspirés par la pensée politique moderne. Mais des genres littéraires moins conventionnels permettent aux conseillers du Prince de faire preuve d'encore plus d'audace dans le choix des mots. Les carnets de voyage

Candier Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIX^{me} siècle," *Moussons*, 16(1), 2011, pp. 81-102_postprint.

(*né' sing mha' sa `dang*) du premier ministre Kinwun Mingyi (1822-1908), ambassadeur en Angleterre en 1872 puis en France en 1874, contiennent de véritables « greffes » de concepts étrangers.

Ces carnets de voyages, genre jusque-là inconnu dans la littérature birmane, sont respectivement appelés le *Journal de Londres* et le *Journal de Paris*^{xxxiv}. Kinwun Mingyi y exprime son intérêt pour les techniques modernes. Dans ses longues descriptions de l'ascension d'un ballon dirigeable à la Villette, des égouts de Paris ou de l'école militaire de Fontainebleau, il utilise des transcriptions directes soit de l'anglais, soit du français pour représenter des concepts méconnus en Birmanie, comme *Aeronautic Club*, *balloon*, « baromètre », *compass*, « aluminium », *engineer*, mais encore « mousquet », *rifle*, le fusil dit « Chassepot ». Des figures de style permettent aussi d'imager les parties narratives, comme dans la description très « organique » de la machine volante de l'inventeur Clément Ader (1841-1925), représentée comme un oiseau mécanique. Kinwun utilise de même des néologismes *pāli* et sanskrits pour qualifier des phénomènes connus, mais dont le principe physique reste encore mystérieux, comme celui d'électricité (*'e'khani'ka' da'*) (Candier 2007b).

Les carnets de voyage permettent aussi d'exprimer plus spontanément toute la complexité d'une représentation du monde en pleine transformation. Intéressons-nous par exemple au concept de *naing ngang*, que la traduction par « pays » ou « royaume » ne reflète qu'imparfaitement. Le *naing ngang* représente l'ensemble des territoires qui se trouvent dans la sphère d'influence d'un « souverain » (*ming*). La « cité royale » (*pyi*) est au centre de la sphère d'influence du roi birman (*naing ngang do*). Le *naing ngang do* est entouré de tributaires, qui vivent dans les « régions périphériques » (*ni'gong janapada*). Dans la cosmologie, ce *naing ngang do* central correspond à Jambudīpa, le seul des quatre continents où peuvent naître les futurs Bouddha. Selon l'historien Alexey Kirichenko, c'est au XVII^e siècle que *naing ngang* a commencé d'être combiné avec des ethnonymes, en particulier *myanmar* (qui désigne les Birmans dans les sources vernaculaires). Par la suite, le terme *myanmar naing ngang* s'est progressivement distingué d'autres *naing ngang* associés à différents ethnonymes (Kirichenko 2009c).

L'historien Michael Aung Thwin avance au contraire que la notion de *myanmar naing ngang*, déjà porteuse d'identité religieuse et nationale dès le XVIII^e siècle, évolue peu pendant les siècles suivants (Aung Thwin 2008 : 204-207, 217). Nous

pensons pour notre part que le processus d'identification de différents *naing ngang* s'accélère au XIX^e siècle et plus particulièrement dans les années 1860-1870^{xxxv}. Dans le *Journal de Paris*, Kinwun Mingyi combine *naing ngang* avec des marqueurs ethniques, linguistiques, religieux et même vestimentaires. L'association de *naing ngang* et de l'expression « porteurs de chapeaux » (ḥô `shaung^{xxxvi}) permet de désigner la Grande-Bretagne (Pe Maung Tin 1939: 23-24). *Naing ngang* est combiné au nom « Est » ('e`ché') pour former le syntagme nominal « souverains des pays de l'Est » ('e`ché`daing pyi naing ngang`ming dô'), qui permet à Kinwun d'exprimer le concept d'Orient (Pe Maung Tin 1939: 58).

L'étude du concept *naing ngang* gagne à être faite en regard de celui de *lou`myô*, dans lequel *lou* peut être traduit par « laïc^{xxxvii} » et 'e`myô par « genre^{xxxviii} ». L'ethnonyme *myanmar* est associé depuis le XVI^e siècle à l'un des grands ensembles linguistiques parmi lesquels se répartissent les cent un « genres de laïc » (*lou`myô*) qui habitent le continent de Jambudīpa (Tin 1963, vol. 2 : 24-27 ; Than Tun 1983, vol. 2 : 39-40, 219 ; Than Myint Oo 2001 : 88-89^{xxxix}). Pendant la haute période Konbaung, l'idée d'une répartition de différents *lou`myô* distingués linguistiquement persiste et influence l'action administrative (Ito 2007). Cependant, cette classification est associée à d'autres taxinomies sociales. Dans un ordre de 1813, Bodawphaya montre que la majorité de la population du *naing ngang do* est composée des trois *lou`myô* que sont les serviteurs de l'État ('e`mhou`dang), les contribuables ('e`khung`dang) et le petit peuple (`shing yè) (Than Tun 1983, vol. 7 : 304-305). Le discours intègre ainsi la division sociale des quatre « classes » primitives qui participe du mythe d'origine^{xl}. Les genres de laïc sont supposés être répartis entre les classes des guerriers-rois, des riches et des pauvres.

Ces différents *lou`myô* sont hiérarchisés en fonction de leur position dans le *naing ngang*, les plus éloignés de la capitale étant qualifiés de « sauvages » ('e`yaing^{xli}). Ce rejet hors de la culture, dans la nature, de celui qui n'est pas conforme aux normes du groupe social qui les emploie, semble être un jugement de valeur universel (Renard-Casevitz 2002). Si cette conception morale des rapports entre *lou`myô* s'accompagne de préjugés raciaux (les sauvages sont le plus souvent foncés de peau), elle ne repose pas sur un système de classification raciale élaborée sur critères physiques tel qu'il en existe dans l'univers de pensée occidental. Judson, dans son dictionnaire anglais-birman de 1849, a ainsi des difficultés pour traduire les notions de « race » et de « tribu ». Les deux noms sont rendus par « genre »

(*e^myô*), associé dans le premier cas à l'idée de lignage (Judson 1849 : 406, 580). Si aucune entrée pour *lou`myô* ne se trouve dans son dictionnaire birman-anglais, il est en revanche utilisé dans son dictionnaire anglais-birman pour traduire le concept de nation, en tant que groupe humain auquel on suppose une origine commune (1826 : 212 ; 1849 : 330, 406, 580 ; 1852 : 65, 409). C'est d'ailleurs dans ce sens que Judson l'utilise dans la version birmane du traité de Yandabo (1826), dont il fut le principal interprète (Than Tun 1983, vol. 8 : 444-445). Suivant cette nouvelle sémantique, les ministres emploient *lou`myô* dans le sens de « nation » et *e^myô* dans le sens de « race » dans leurs correspondances avec les Britanniques des années 1830ⁱⁱⁱⁱ.

Mais il faut attendre les années 1860 pour que l'intelligentsia de Mandalay ne soit véritablement familiarisée avec les conceptions raciales des Britanniques. Dans la zone frontière entre les territoires birmans, siamois et britanniques, les relations de subordination-domination entre les chefs locaux et les trois empires sont toujours plus aléatoires. La présence de bandits dans la zone, enjeu commercial grandissant, est le sujet de nombreuses plaintes de l'agent politique britannique posté à Mandalay. Dans leurs correspondances, les Britanniques font alors référence aux « états karenni de l'est » sous domination birmane – partant de l'extrême nord du pays kayin actuel et s'étendant jusqu'au pays kaya – par opposition aux « états karenni de l'ouest » indépendants – correspondant à peu près au pays kayin actuelⁱⁱⁱⁱ. Ces expressions, inhérentes au processus de découpage ethnique du pays engagé par les Britanniques, n'ont pas leur équivalent en birman. Dans leurs réponses à l'agent politique, les ministres n'emploient aucun terme à caractère ethnique et se contentent de citer les titres honorifiques des administrateurs et des chefs de différentes localités.

Ces échanges incitent cependant les hommes d'État birmans à poser un nouveau regard sur leur paysage social. À son retour de Londres en mars 1874, Kinwun Mingyi est nommé ministre des Affaires étrangèresⁱⁱⁱ. Il hérite alors de l'épineuse « question ethnique » soulevée par les Britanniques. Or, dès que Kinwun prend son poste, il emploie les expressions identitaires, définies par les Anglais, de « Karenni de l'est » et « Karenni de l'ouest » dans ses échanges avec l'agent politique britannique^{iv}. Il devient ainsi l'un des artisans du processus de construction identitaire birman amorcé en cette fin de XIX^e siècle par les lettrés. Les choix conceptuels opérés lors de l'écriture, contemporaine, du *Journal de Paris*, révèlent cette tendance. *Lou`myô* y est couplé avec des qualificatifs ethniques, linguistiques et

même religieux. Il est aussi mis en lien avec la notion de localité (*né ya*). Lors de son étape à Malacca, Kinwun désigne les autochtones comme des *malé lou`myô*. Bien que l'île de Malacca doive son nom à celui de ses indigènes, constate-il, de nombreux autres groupes, comme des Chinois, des Môn, des Thaïlandais, y cohabitent (Pe Maung Tin 1939: 23).

Le *Journal de Paris* fait aussi référence à la conception occidentale de religion. Dans les sources birmanes précoloniales, le *pāli* « *sāsana* » représente l'enseignement du Bouddha et les pratiques qui lui correspondent, mais aussi l'ère pendant laquelle cet enseignement est pratiqué. Le *pāli* « *bhāsā* » exprime quant à lui le concept de langue. Cependant, l'idée de religion, notamment véhiculée par les missionnaires chrétiens, est progressivement assimilée et représentée dans les sources birmanes au moyen de *bhāsā* au XIX^e siècle (Kirichenko 2009b). Lors de son séjour à Ceylan le 23 avril 1874, Kinwun Mingyi utilise l'expression de « langue de Bouddha » (*buddha bhāsā*). Il fait alors clairement référence au concept de religion et illustre parfaitement l'évolution sémantique de *bhāsā* (Pe Maung Tin 1939: 28-29). Plus loin, Kinwun emploie l'expression '*e`myô bhāsā* (*ibid.* : 78). Ce néologisme intéresse de même le processus de construction identitaire birman. '*E`myô*, aussi bien porteur de la notion d'appartenance à un groupe humain (« leur » religion) que de lignage (la religion héritée de leurs ancêtres), semble faire référence à un groupe auquel on suppose une origine commune et qui se reconnaît comme tel.

'*E`myô* se révèle ainsi l'un des principaux vecteurs de convergences conceptuelles. Participant à la fois de l'idée d'une répartition linguistique des groupes de population (les cent un *lou`myô* de Jambudīpa), d'une division sociale en classes primitives préservée par la pureté du lignage (mythe de Mahāsammata) et d'une bipartition administrative de la population (serviteurs de l'État et contribuables), il devient progressivement porteur de l'idée occidentale de classification raciale et de répartition territoriale de l'espèce humaine. Pendant la période coloniale, '*e`myô* participe activement du processus de construction identitaire birman, notamment au travers de l'usage mythique de la notion de lignage qui lui est inhérente. L'expression '*myô zè*' – où '*myô* est combiné au nom '*e`shè*, signifiant « succession » – fait son apparition dans les chroniques rédigées après l'annexion. Au XX^e siècle, elle en vient à exprimer l'idée de génération au sens historique. L'identité birmane se construit désormais au rythme du renouvellement des générations, dans l'appropriation et le rejet des valeurs coloniales ^{sh1}.

Conclusion

Les conceptions politiques birmanes évoluent au fil des siècles, échafaudées sur des interprétations renouvelées d'emprunts conceptuels à l'étranger, afin de rester en phase avec une réalité sociopolitique changeante. L'arrivée des Britanniques et de leurs idéaux au XIX^e siècle est à l'origine de l'une des « greffes » conceptuelles des plus prolifiques. La pensée politique moderne influence nettement l'élite de la cour birmane à partir des années 1830. Les lettrés rationalisent et adaptent progressivement les concepts locaux à une représentation du monde en transformation. Ces convergences conceptuelles ne donnent véritablement corps à un nouveau système de pensée que dans les années 1870. Il purge l'idée de roi universel de sa composante mythique et n'en retient que la pompe qui lui est associée. Elle continue de renforcer les manifestations du pouvoir que sont les cérémonies royales, destinées à accroître le prestige du roi et à intimider ses sujets. En revanche, il ne vide pas la norme de conduite *rāja dhamma* de sa dimension mythique. Elle s'accommode en effet de la conception du contrat social qui se trouve au fondement de la doctrine moderne. Le mythe de Mahāsammata permet de poser les bases d'un concept de consensus social et de pacte de subordination qui porte désormais des valeurs démocratiques. Le peuple n'est certes pas souverain. Mais il peut manifester son mécontentement et rappeler les dirigeants à l'ordre.

L'adaptation de certains des principes élémentaires de la culture politique moderne n'altère pas pour autant la nature du phénomène politique birman. Selon la conception birmane traditionnelle, la politique est conditionnée par l'interdépendance entre l'ordre social et l'ordre cosmique. Dans la doctrine moderne, les dirigeants doivent réformer le système politique pour répondre aux exigences du corps social. Mais pour les Birmans, cela ne peut se faire que dans le respect de la coutume et des prescriptions anciennes (troisième loi de « non-déclin » *aparihāniya*). Les réformes de la basse période Konbaung s'inscrivent toujours dans une conception bouddhique du changement ; elles visent à rétablir un ordre primordial et à régénérer le *dhamma*. La distinction entre l'acte de don (*dāna*) et de libéralité (*pariccāga*) peut faire penser à une tentative de séparation des fonctions religieuses et politiques de la royauté. Dans le discours des élites de Mandalay, le bouddhisme (*buddha bhāsā*) est peu à peu envisagé comme la religion propre à la nation (*lou`myô*). Les valeurs de classification raciale, de définition territoriale, de communauté de langue et de culture

Candier Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIX^{ème} siècle," *Moussons*, 16(1), 2011, pp. 81-102_postprint.

sont facilement adoptées. En dépit de ces emprunts, la représentation de l'humanité reste sous-tendue par les lois du *kamma* et de l'impermanence. La conception moderne d'individus originellement égaux en droit ne peut y trouver sa place.

Abréviations

NL : National Library (Rangoun).

UCL : University Central Library (Rangoun).

UHRC, MF : University Historical Research Center (Rangoun), Microfilm.

Bibliographie

A Dictionary of Buddhists Terms, 2000, Rangoun : Ministry of Religious Affairs.

AUNG THWIN, Michael, 1983, « Divinity, spirit and human : Conceptions of classical burmese kingship », in *Centers, symbols and hierarchies : essays on the classical states in Southeast Asia*, Lorraine Gesick (éd.), New Haven : Yale University Press : 45-86.

— 1976, « Kingship, the Sangha, and society in Pagan », in *Explorations in Southeast Asian History : The Origins of Southeast Asian Statecraft*, Kenneth R. Hall & John K. Whitmore (éds), Ann Arbor : CSSAS : 205-56.

— 1991, « Spirals in early Southeast Asian and Burmese history », *Journal of Interdisciplinary History*, 21, 4 : 575-602.

— 2008, « Mranma Pran : When context encounters notion », *Journal of Southeast Asian Studies*, 39 (2) : 193-217.

BAGSHAWE, L.E. (éd.), 2006, *The Kinwun Min-gyi's London Diary, The First Mission of a Burmese Minister to Britain, 1872*, Bangkok : Orchid Press.

BERNOT, Denise, 2003, *Le Rire de la terre, Anthologie de nouvelles birmanes*, Paris : l'Asiathèque.

BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte, 2006a, « Le Traité des apparences du monde : analyse des rituels de la royauté birmane d'après un traité du dix-huitième siècle », in *Les apparences du monde : royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est*, Bénédicte Brac de la Perrière & Marie-Louise Reiniche (éds), Paris : EFEO : 265-294.

— 2006b, « Les rituels de consécration des statues de Bouddha et de *naq* en Birmanie : adaptation birmane de formes rituelles indiennes », in *Rites hindous, transferts et transformations*, Gilles Tarabout & Gérard Colas (éds), Paris : EHESS : 201-236.

CANDIER, Aurore, 2007a, « A Norm of Burmese kingship ? The Concept of Raza-dhamma Trough Five Konbaung Period Texts », *The Journal of Burma Studies*, 11 : 5-48.

Candier Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIX^{ème} siècle," *Moussons*, 16(1), 2011, pp. 81-102_postprint.

— 2007b, « Histoire et temporalité à travers douze extraits du journal de voyage d'un ambassadeur birman en France (1874) », *Journal Asiatique*, t. 295.2 : 221-347.

CHARNEY, Michael W., 2002, « Centralizing Historical Traditions in Precolonial Burma : the Abhiraja/dhajaraja Myths in Early Konbaung Historical Texts », *South East Asia Research*, 10 (2) : 185-215.

— 2006, *Powerful Learning : Buddhist Literati and the Throne in Burman's Last Dynasty*, Ann Arbor : University of Michigan.

CHUTINTARANOND, Sunait, 1988, « Cakravartin : ideology, reason and manifestation of Siamese and Burmese kings in traditional warfare (1538-1854) », *Crossroads*, 4 : 46-56.

CONDOMINAS, George, 2002, « Asie du Sud-Est continentale », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte et Michel Izard (éds), Paris : PUF : 88-93.

COUESTAN, Marc, 2008, « Représentations du fossé entre générations et relations intergénérationnelles », in *Birmanie contemporaine*, Gabriel Defert (éd.), Paris : Les Indes Savantes : 85-103.

COWELL, Edward B. (éd.), 1957, *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Birth*, Londres : Pali Text Society, 6 vol.

DENIS, Eugène, 1976, *La Lokapaññatti et les idées comologiques du Bouddhisme ancien*, Paris : Honoré Champion.

GRAY, James, 1886, *Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources or The Nīti Literature of Burma*, Londres : Trubner & Co.

HOUTMAN, Gustaaf, 1999, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics*, Tokyo : University of Foreign Studies.

HTIN AUNG, 1974, « First Burmese mission to the court of St. James : Kinwun Mingyi's diaries, 1872-1874 », *Journal of the Burma Research Society*, 57, décembre : 1-198.

ITO, Toshikatsu, 2007, « Karens and the Konbaung Polity in Myanmar », *Acta Asiatica*, 92 : 89-108.

KIRICHENKO, Alexey, 2007, « Changes and continuity in Burmese Buddhism », Bangkok : conférence South and Southeast Asian Association for the Study of Culture and Religion, 24-27 mai.

— 2009a, « From Ava to Mandalay : Towards charting the development of Burmese Yazawin tradition », *The Journal of Burma Studies*, 13 : 1-75.

— 2009b, « From *Thathanadaw* to Theravāda Buddhism : Construction of Religion and Religious Identity in Nineteenth & Early Twentieth Century Myanmar », in *Casting Faiths : Imperialism & the Transformation of Religion in East & Southeast Asia*, Thomas David DuBois (éd.), Londres: Macmillan.

— 2009c, « What's in the name ? The Evolution of nomenclature and scope of lordship in indigenous Burmese discourse », Chicago : conférence AAS, 26-29 mars.

KOENIG, William, 1990, *The Burmese polity, 1752-1819 : politics, administration and social organization in the early Kon-baung period*, Ann Arbor : University of Michigan.

- Candier Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIX^{ème} siècle," *Moussons*, 16(1), 2011, pp. 81-102_postprint.
- LAMMERTS, Christian, 2005, « The authorship of the *Dhammavilāsa Dhammathat* », *Myanmar Historical Commission Conference Proceedings*, Rangoun : UHRC, 2 : 190-214.
- LEHMAN, F.K., 1981, « On the vocabulary and semantic of "field" in Theravada Buddhist Society », *Contributions to Asian Studies*, 16 : 101-113.
- 2003, « The relevance of the founder's cult for understanding the political systems of the peoples of Northern Southeast Asia and its Chinese borderlands », in *Founders' Cults in Southeast Asia : Ancestors, Polity and Identity*, Nicolas Tannenbaum & Cornelia Kammerer (éds), New Haven : Yale University Southeast Asia Studies : 15-39.
- LEIDER, Jacques P., 2004, « Text, lineage and tradition in Burma : The struggle for norms and religious legitimacy under King Bodawphaya (1782-1819) », *Journal of Burma Studies*, 9 : 80-127.
- 2005, « The emergence of Rakhine historiography : A challenge for Myanmar historical research », *Myanmar Historical Commission Conference Proceedings*, Rangoun : UHRC, 2 : 38-58.
- 2008, « Forging Buddhist credentials as a tool of legitimacy and ethnic identity : A study of Arakan's subjection in nineteenth-century Burma », *Journal of the Economic and the social History of the Orient*, 51 : 409-459.
- 2009, « King Alaunmintaya's golden letter to King George II (7 may 1756), Hannovre : Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek.
- LIEBERMAN, Victor B., 1984, *Burmese administrative cycles : anarchy and conquest, 1580-1760*, Princeton N.J : Princeton University Press.
- MERSAN, Alexandra (de), 2005, « Espace rituel et construction de la localité. Contribution à l'étude ethnographique d'une population de la Birmanie contemporaine : les Arakanais », thèse de doctorat, Paris : EHESS.
- NORMAN, Kenneth R., 1983, *Pali Literature*, in *A History of Indian Literature*, Jan Gonda (éd.), vol. VII, fasc. 2, Wiesbaden : Harrasowitz.
- OKUDAIRA, Ryuji, 2003, « Political Ideas of Eighteenth Century Myanmar, as seen in the *Manugye dhammathat* », *Proceedings of the Texts and Contexts in South-East Asia Conference, 12-14 dec. 2001*, Rangoun : UHRC, 1 : 52-71.
- & Andrew HUXLEY, 2001, « A Burmese tract on kingship : Political theory in the 1782 manuscripts of *Manugye* », *Bulletin of SOAS*, 64 (2) : 248-259.
- PAW OO, 1955, *Buddha rāja `ming sedja çai'*, Rangoun : Miba metta.
- PRANKE, Patrick A., 2004, « The Treatise on the Lineage of Elders (Vamsadipani) : Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteen-Century Burma », thèse de doctorat, Ann Arbor: University of Michigan.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 2002, « Ethnocentrisme », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte et Michel Izard (éds), Paris : PUF : 247.
- RENOU, Louis, 1981, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, Paris : Flammarion.
- RHYS DAVIDS, T.W., & William STEDE, 1997, *Pali-English dictionary*, Delhi : Motilal Banarsidass.

Candier Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIX^{ème} siècle," *Moussons*, 16(1), 2011, pp. 81-102_postprint.

ROBINNE, François, 2008, « Catégories ethniques versus réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman », in *Birmanie contemporaine*, Gabriel Defert (éd.), Paris : Les Indes Savantes : 123-142.

ROZENBERG, Guillaume, 2008, « Être birman, c'est être bouddhiste... », in *Birmanie contemporaine*, Gabriel Defert (éd.), Paris : Les Indes Savantes : 29-52.

SMITH, Bardwell L. (éd), 1978, *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chambersburg : Anima Books.

TAMBIAH, Stanley J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge : Cambridge University Press.

THAN MYINT OO, 2001, *The Making of Modern Burma*, Cambridge : Cambridge University Press.

THAW KAUNG, 2010, « Ayedawbon Kyan : An important Myanmar literary genre recording historical events », in *Aspects of Myanmar History and Culture*, Rangoun : Loka Ahlinn : 13-42.

Sources publiées

BAGAYA HSAYADAW, 1978, *Abhidhammatta sangaha pāli nissaya*, Rangoun : Ministry of Religion.

HLA MAUNG (éd.), 1963, *Hmang `nang mahā yazawin do `dji*, vol. 1, Mandalay : Mya Zaw.

HSAYA MAGA, 1957, *`Kô `khang pyô' dīpanī*, Rangoun : Zwe.

HTUN YEE, 1999, *Collection of Upade (Laws and Regulations of Myanmar Last Two Kings A.D. 1853-1875)*, Toyohashi : Aichi University, 4 vol.

JUDSON, Adoniram, 1826, *A Dictionary of the Burman Language*, Calcutta : Baptist Mission Press.

— 1849, *A Dictionary, English and Burmese*, Moulmein : American Mission Press.

— 1852, *A Dictionary, Burmese and English*, Moulmein : American Mission Press.

— 1953, *Burmese-English Dictionary*, Rangoun : Baptist Board of Publication.

LANE, Charles, 1841, *Dictionary, English and Burmese*, Calcutta : Ostell & Lepage.

Lhu' to pa'ra'bai' 'e'mha' 'e^ça 'e^tô kau' mha' pong, 1901, Rangoun : Government Press, 2 vol.

MAHA DHAMMA THINGYAN, 1962a, *Dhammo padesa `djang*, Rangoun : Yan Aung.

— 1962b, *Sāmane djō `le `pa vatthu*, Rangoun : Hanthawaddy.

MAUNG DAUNG HSAYADAW, 1901, *Rāja sevaka dīpanī `djang*, Rangoun : Hanthawaddy.

MAUNG HTIN (éd.), 1960, *Yaw Mingyi U Pho Hlaing a'tô'pa'ti nhing' rāja dhamma sangaha `djang*, Rangoun : Kuthalawaddy.

MAUNG MAUNG TIN, 1967, *Konbaung zè' mahā yazawin do `dji*, Rangoun : Lèdi Mandaing, 3 vol.

Candier Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIX^{ème} siècle," *Moussons*, 16(1), 2011, pp. 81-102_postprint.

— (éd.), 1969, *Khanni myô' si'kè Min Htin Yaza 'i' Mandalay Yadanabon mahā yazawin do `dji*, Mandalay : Tek Nelin.

MIN THU WUN (éd.), 1996, *Lokasāra pyô' Min Thu Wun `phwing shô `ching `ling çì*, Rangoun : Lin Oo Taya.

MONYWE HSAYADAW, 1926, *Rājo vāda `djang*, Mandalay : Hanthawaddy.

NYEIN MAUNG (éd.), 1972-1998, *`Ché `haung myanmar djau' sa `mya*, Rangoun : Ministry of Culture, 5 vol.

PE MAUNG TIN (éd.), 1939, *Kinwun Mingyi's Paris Diary*, Rangoun : Government Press.

— 1953, *Kinwun Mingyi's London Diary*, Rangoun : Government Press.

—, PWA & KHIN SOE (éds), 1960, *U Kala `yé `ça `ço mahā yazawin `dji*, Rangoun : Hanthawaddy, 3 vol.

THAN TUN, 1983-1989, *The Royal Orders of Burma A. D. 1598-1885*, Kyoto : Center for Asian Studies, 10 vol.

TIN, 1963-1983, *Myanmar `ming `ô' tchô' pong sa`dang*, Rangoun : Ministry of Culture, 5 vol.

¶. Le système de transcription des noms communs est tiré de Bernot (2003 : 7-8). On suit cependant l'usage courant pour désigner les genres littéraires birmanes les plus connus (*yazawin*, *ayedawbon*, *dhammathat*). Les transcriptions des noms propres et de lieux suivent de même l'usage courant. Les termes *pāli* sont translittérés dans le système Norman.

¶. Plusieurs auteurs se sont intéressés aux formes birmanes du concept de *cakkavattin* (Aung Thwin 1976, Chutintaranond 1988, Lehman 1981, Leider 2008) et de *rāja dhamma* (Koenig 1990, Okudaira & Huxley 2001, Okudaira 2003).

¶. Cette expression renvoie à la périodisation utilisée dans l'historiographie anglo-saxonne (*early Konbaung period*) et birmane (*konbaung khi' `ou*).

¶. Cette expression correspond à la périodisation de l'historiographie anglo-saxonne (*late Konbaung period*) et birmane (*konbaung khi' `nhaung*). Mais alors que cette dernière la situe entre 1819 et 1885, nous la divisons en deux périodes. Les années 1820-1860 ont leur propre cohérence et se distinguent de la basse période Konbaung, qui correspond aux trois dernières décennies du siècle. À l'issue de la dernière guerre anglo-birmane, le pays est annexé et son roi déporté en 1886. Mais en dépit de cette rupture, les changements sociopolitiques ne se mettent que lentement en place sous le gouvernement britannique. L'administration de Mandalay est d'ailleurs largement déléguée à quelques-uns des anciens conseillers du roi Thibaw. Ce n'est qu'à la fin des années 1890 que la Haute-Birmanie n'est véritablement pacifiée.

¶. Gray (1886: 92-95) ; NL, *Dhammanṭi `djang nissaya*, Bernard n°861, copie de 1227 (1865), f. *pa-`wung/pou'-djo*. Les quatre *sangaha* sont: 1. *dāna* ou « libéralité »; 2. *peyyavajja* ou « discours agréable »; 3. *atthacariyā* ou « se rendre utile »; 4. *samānattatā* ou « traiter équitablement » (Rhys-Davids 1997: 666).

⁴. Associés ou non aux quatre *sangaha*, les dix devoirs sont énumérés soit dans l'ordre conventionnel – dans le *Ḳô`khang pyô´* par exemple (Hsaya Maga 1957: 110) – soit dans un autre ordre – dans le *Lokasāra pyô´* par exemple (Min Thu Wun 1996: 48-49).

⁵. L'histoire de Mahāsammata repose en partie sur le mythe cosmogonique du sacrifice du « grand homme » (*mahā purusa*), qui a donné naissance à Manu et lui a remis les règles du *dharma* (Tambiah 1976: 21). Selon Alexey Kirichenko (2009a: 28-34), le mythe de Mahāsammata est conté dans la *Chronique abrégée* écrite à Ava à la fin du XVII^e siècle par l'abbé (*she´ya do*) du monastère de Myauk-nan-gyaung.

⁶. Pour une analyse morphosyntaxique et sémantique détaillée de *rāja dhamma*, se reporter à Candier (2007a).

⁷. Pour les conquêtes d'Alaungphaya et l'administration du royaume, voir entre autres Leider (2009), Lieberman (1984) et Maung Maung Tin (1967, vol. 1: 10-324).

⁸. Cette affirmation doit cependant être nuancée, en raison des actuels débats à propos de ces biographies (*ayedawbon*), qui ne sont pas toutes contemporaines du règne d'Alaungphaya (Thaw Kaung 2010: 13-42, Leider 2009: 11).

⁹. L'*Aggañña sutta*, texte tardif appartenant au *dīgha-nikāya*, est un sermon dans lequel le Bouddha Gautama donne une explication sur les origines du monde (Norman 1983: 41).

¹⁰. Le *dharmaśāstra*, l'« enseignement sur le *dharma* », a été codifié dès la fin du védisme (c. 1^{er} siècle av. J.C.). A propos des *dhammathat* birmans, régulièrement compilés depuis l'époque de Pagan, voir Koenig (1990: 68), Okudaira (2003: 14) et Lammerts (2005).

¹¹. UHRC, *Shin thilawuntha si yin`ço yazawin djo*, n°562 (copie de 1789), f. *ço-djo/hi-`wung*. Les traductions que nous donnons ici ne figurent pas dans la chronique. Shin Thilawuntha ne fait mention que de ces trois « appellations » – les phrases sont construites avec le verbe « être appelé, être désigné » (*mè*) – qui sont des noms composés *pāli*-birmans. *Cakkawade`ming* est composé de l'une des transcriptions du terme *pāli* pour « roi universel » (*cakkavattin*) et du nom birman signifiant « souverain » (*ming*). *Dīpa* signifie « continent » et *padesa* signifie « région » (Rhys-Davids 1997 : 259, 323, 410).

¹². Le terme « séculier » s'applique aussi bien au monde d'ici-bas (les quatre continents) qu'aux royaumes des *deva*, car ces derniers se superposent dans la hauteur du Mont Meru et font donc partie du monde séculier (*loki*) propre à la cosmologie bouddhique. Le monde séculier, dans la phraséologie bouddhique, s'oppose à un au-delà ou « hors monde » appelé *lokuttarā* (Brac de la Perrière 2006a : 275).

¹³. Ces deux érudits participent aussi au comité de rédaction de la *Chronique du palais de verre*.

¹⁴. Les dix devoirs des rois sont énumérés par le futur Gautama, alors roi des canards sauvages, dans un sermon au roi de Bénarès (Cowell 1957, vol. 5: 200).

¹⁵. Le *Cakkavatti sutta* est un texte tardif du canon *pāli*. Il appartient au *Pāthika vagga*, la section du *Dīgha-nikāya* de laquelle est aussi tiré l'*Aggañña sutta*.

¹⁶. Le traité *Lokapaññatti* a probablement été écrit en Basse-Birmanie au XI^e ou au XII^e siècle (Norman 1983: 174-175). Pour une traduction en français, voir Denis (1976).

^{xxv}. Le texte de référence est le *Vuttaka jātaka*. Le futur Bouddha est alors le chef d'un groupe de cailles prises dans le filet d'un braconnier. Le chef réussit à coordonner les volontés de ses sujets pour que tous ensemble ils prennent leur envol. Le filet cède sous le coup des forces unies.

^{xxvi}. Les dix préceptes sont : ne pas attenter à la vie, ne pas prendre ce qui n'est pas donné, ne pas commettre d'adultère, ne pas mentir, ne consommer ni alcool, ni stupéfiants, ne pas manger l'après-midi, ne pas danser ni écouter de musique, ne pas s'embellir par des décorations, guirlandes, baumes, parfums, ne pas utiliser de siège surélevé ou de couche, ne pas recevoir d'or et d'argent.

^{xxvii}. La liste *pāli* des sept *aparihāniya* – tirée du *Mahāparinibbānasutta (Dīgha-nikāya)* – ainsi que leur interprétation birmane est : 1. *sannipāta* ou « [tenir de fréquentes] assemblée »; 2. *paññatti paṭipajjana* ou « procéder selon les [anciennes] prescriptions »; 3. *samagga* ou « être en harmonie »; 4. *suvaṇṇa* ou « [écouter] les bonnes paroles [des aînés] »; 5. *appasayha* ou « non-utilisation de la force [contre les femmes] » 6. *bali* ou « offrandes [aux divinités] »; 7. *gutti* ou « protection [des moines] ».

^{xxviii}. Sur l'évolution du concept de *samagga* à partir des années 1870, voir Houtman (1999).

^{xxix}. Jusque dans les années 1950, on attend le retour du *sedja`ming* annoncé par plusieurs écrits prophétiques (*çai`sa*) (voir par exemple Paw Oo 1955).

^{xxx}. Le texte contient un composé verbal qui pourrait être une forme ancienne de *pyou`pying* : le roi s'en va « réparer » ou « reconstruire » (*plou`pryang*) la cité royale de Kukhan (Pakhan-gyi). Le composé verbal peut être interprété comme le verbe « agir » (forme ancienne *plou`*) suivi soit du verbe « s'en retourner » (forme ancienne *pryang*) utilisé comme auxiliaire, marquant le renouvellement du procès, soit suivi de « préparer », *pryang* étant compris comme une forme ancienne de ce dernier. Nous tenons à remercier Denise Bernot et Alexey Kirichenko pour leurs précieuses remarques.

^{xxxi}. À propos de la réforme religieuse de Bodawphaya, se reporter à Charney (2006: 18-49); Kirichenko (2007: 2-4); Leider (2004: 97-106); Pranke (2004: 28-29).

^{xxxii}. UCL, *Atula she`ya do de`gong shang do ching çe`maing*, n°13138, copie de 1198 (1836), f. *thè`wung*.

^{xxxiii}. Pour une bonne synthèse, voir *A Dictionary of Buddhist Terms* (2000 : 9, 38-39, 269, 275).

^{xxxiv}. Le manuscrit n'est pas daté, mais se trouve en annexe d'un ordre royal du 22 mars 1807. Étant tiré des collections du département d'archéologie, déplacées dans la nouvelle capitale administrative de Naypyidaw en 2007, il nous a été impossible de vérifier le document original.

^{xxxv}. Ils ont alors le choix de suivre la voie de la délivrance, ce qui signifie sortir du cycle des renaissances. Ils doivent de fait réformer leur rapport au monde séculier, le *sankhāra loka*. La délivrance ultime est d'ailleurs exprimée en *pāli* par la négation de *sankhata* (*pyou`pying* en birman).

^{xxxvi}. Au sujet de la réforme en Birmanie précoloniale, voir Aung Thwin (1991); Lieberman (1984).

^{xxxvii}. Cet ordre est en fait un rapport non-daté, que Than Tun fait cependant remonter à l'année 1823, soumis au roi par deux dignitaires qui se sont rendus en Inde. Le texte relate l'histoire du roi indien Namarut. À son époque, aucune « loi » (*ou`pe`dé*) ne régissait le pays. Aussi, les brigands faisaient-ils régner la terreur. Mais un haut dignitaire réussit à faire prendre conscience de la situation au roi, qui décida alors d'« entériner les textes de loi » (*ou`pe`dé`djang pyou`*).

^{xxxviii}. Pour plus de détail sur cette fructueuse collaboration, voir Charney (2006 : 161-165).

^{xxxix}. On peut trouver le texte original dans Htun Yee (1999 : vol. 2 : 27).

^{xxxv}. Pour une vue d'ensemble des journaux de Paris et de Londres, on peut se reporter à Pe Maung Tin (1953 et 1939) ; Htin Aung (1974) ; Bagshawe (2006).

^{xxxvi}. À cet état de notre recherche, nous ne recensons que rarement l'emploi de *naing ngang* précédé d'un ethnonyme dans les sources birmanes de la première moitié du XIX^e siècle. Le royaume birman y est généralement désigné par l'expression *naing ngang do*. Il faut même se référer à la partie de la *Grande chronique des Konbaung* rédigée par Maung Maung Tin après l'annexion pour trouver une utilisation extensive d'ethnonymes. Cette évolution est visible dans les dictionnaires de Judson. Dans son dictionnaire de 1826, Judson définit *naing ngang* comme un « pays sous une juridiction ou un gouvernement unique » (1826: 212). Dans la version de 1852, Judson ajoute qu'il peut être aussi traduit par « royaume » et qu'il peut signifier « autorité » ou « pouvoir » (1852: 409).

^{xxxvii}. L'étymologie de `çô `shaung est incertaine. Les `çô `shaung seraient ceux qui portent des chapeaux en laine (`çô signifie « mouton », le verbe `shaung indique que l'on porte un accessoire couvrant la tête, tel un chapeau ou un parapluie).

^{xxxviii}. En Birmanie précoloniale, l'expression d'« habitants de la cité royale, moines et laïcs » (*pyi çou lou ya`hang*) regroupe « moines » (*ya`hang*) et « laïcs » (*lou*). Mais ces deux catégories sont bien distinctes, parce que les moines se situent à un niveau supérieur dans la classification kammique des êtres vivants. Le dictionnaire Judson ne donne cette définition de *lou* que dans la version de 1953 (1953: 1015), les éditions précédentes traduisant le terme par « homme », « genre humain », l'une des trois catégories d'êtres rationnels. Cependant, les éditions de 1826 comme de 1852 relèvent l'existence de l'expression verbale *lou htwè'* qui est définie comme « sortir de la vie de moine », le sens que l'expression a dans la Birmanie contemporaine (1826: 333; 1852: 642).

^{xxxix}. En 1826, Judson définit '*e`myô* comme un « genre », une « sorte » ou une « race » (Judson 1826: 23).

^{xl}. Bien que les listes varient en fonction des sources, l'ensemble linguistique des Myanmar regroupe toujours sept *lou`myô*. Dans la liste de 1679, ce sont les « grands Myanmar » (*myanmar`dji*), les Pyu, les Thet, les Dawè, les Danu, les Thaugthu et les Taungla.

^{xli}. Dans le mythe védique, réitéré dans le *Manava dharmasāstra*, les quatre *varna* naissent du sacrifice du grand homme, les *brāhmana* de sa bouche, les *ksatriya* de ses bras, les *vaiśya* de ses cuisses et les *śūdra* de ses pieds (voir par exemple Renou 1981: 54-56). En birman, on parle littéralement des quatre « genres » ('*e`myô`lé`ba*). Mais pour faciliter la compréhension, on s'en tient au terme de « classe » utilisé par les indianistes.

^{xlii}. Cet emploi est relevé par le dictionnaire de Judson, qui dès 1826 comporte une entrée à '*yaing*, traduit par « *uncultivated, rude, wild, unpolished, unlearned* » (1826: 314).

^{xliii}. *Lhu' to pa'ra'bai' 'e'mha' 'e`ça 'e`tô kau' mha' pong*, vol. 1 : 26, 49, 103. Dans plusieurs lettres au représentant de la Compagnie des Indes orientales, écrites entre septembre 1832 et août 1833, les ministres utilisent *lou`myô* pour désigner le « groupe des Occidentaux » (*ke`la lou`myô*). Dans la répartition des cent un *lou`myô*, le terme *ke`la* désigne la famille ethnolinguistique de ceux qui vivent à l'ouest, sous divisée en plus de soixante *lou`myô*. Quand le Conseil des ministres ordonne à Maung Dot Gyi en juin 1838 de surveiller les correspondances entre les Anglais, les Arméniens et les Farsis

de Rangoun et d'Amarapura, ces groupes humains sont désignés comme des « races » (*e^myô`ça*) et leurs représentants deviennent des *e^myô`ça* ou « fils de la race ».

³⁸¹. UHRC, MF 1 (1-1865), lettre de Fytche à Phayre, 5-7-1864.

³⁸². UHRC, MF 10 (2-1874), journal de Strover, Mandalay, 23-11-1873.

³⁸³. *Lhu' to pa'ra'bai' e'mha' e^ça e^tô kau' mha' pong* 1901, vol. 1: 423. Ces expressions ne sont que rarement employées auparavant (à partir de 1871) et jamais dans les lettres que les ministres adressent aux Britanniques (*ibid.* : 240).

³⁸⁴. Sur le concept de génération, voir Couestan (2008).