

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

182 | avril-juin 2007

Racisme, antiracisme et sociétés

Le saint qui ne voulait pas mourir

Hommage à Robert Hertz

Guillaume Rozenberg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29432>

DOI : 10.4000/lhomme.29432

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 2 mai 2007

Pagination : 97-130

ISBN : 978-2-7132-2126-2

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Guillaume Rozenberg, « Le saint qui ne voulait pas mourir », *L'Homme* [En ligne], 182 | avril-juin 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29432> ; DOI : 10.4000/lhomme.29432

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_182&ID_ARTICLE=LHOM_182_0097

Le saint qui ne voulait pas mourir. Hommage à Robert Hertz

par Guillaume ROZENBERG

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2007/2 - N° 182

ISSN 0439-4216 | ISBN 2-7132-2126-2 | pages 97 à 130

Pour citer cet article :

—Rozenberg G., Le saint qui ne voulait pas mourir. Hommage à Robert Hertz, *L'Homme* 2007/2, N° 182, p. 97-130.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le saint qui ne voulait pas mourir

Hommage à Robert Hertz

Guillaume Rozenberg

LÉ GRAND MOINE DE THAMANYA n'est plus. Le personnage le plus vénéré de Birmanie s'est éteint dans la chambre d'un hôpital de la capitale, Yangon, le sixième jour de la lune croissante de Natdaw 1365 (29 novembre 2003). Il avait 93 ans. Sur la dernière photographie qu'on possède de lui en bonne santé, le grand moine, assis sur un fauteuil, sourit paisiblement. Ce sourire, disent certains, est celui d'un homme qui savait qu'il s'apprêtait à « traverser jusqu'au nirvana ». Le grand moine était considéré par beaucoup de Birmans comme un saint, individu que sa pureté morale et son accomplissement dans la pratique de la méditation ont fait accéder à la perfection spirituelle. Affranchi de toutes les sources de souillure mentale, telles la convoitise, la haine et l'ignorance, qui retiennent ordinairement un être dans le cycle infini des existences, le saint a brisé la chaîne des renaissances. À son décès, il parvient au nirvana. De cet état extra-cosmologique – puisque sis hors des trente et un plans possibles de réincarnation –, les Birmans disent qu'il représente la fin de la souffrance inhérente à toute existence, l'apaisement absolu. Ainsi faudrait-il comprendre le singulier sourire du saint.

————— Ce travail, qui complète un ouvrage déjà paru (Rozenberg 2005), n'aurait pu voir le jour sans l'assistance pleine de mérite de Ko Yan Naing et Ko Tin Ko Ko. Il a initialement fait l'objet d'une présentation orale auprès de nos collègues du Centre d'anthropologie sociale (Toulouse). Jean-Pierre Albert, Marlène Albert-Llorca, Bénédicte Brac de La Perrière, F. K. Lehman et Grégoire Schlemmer ont bien voulu en lire et en commenter l'une ou l'autre des différentes versions écrites. Sophie Albert en a revu et corrigé la version finale. Amical souvenir, enfin, à l'ethnologue François Robinne, avec qui furent réalisées en Birmanie deux enquêtes, fort instructives, sur des funérailles de moines de village dans la région de Mandalay.

La transcription des termes birmans suit le système dit de « transcription conventionnelle » recommandé par John Okell (1971 : 66-67, avec modifications en 2000). Les termes pâli, la langue des textes doctrinaux dans le bouddhisme du Theravāda, sont précédés de la mention « p. » pour les distinguer de leurs dérivés birmans.

Dans le principal et vaste hall de prêche au pied de la colline, le trône duquel le grand moine s'adressait quotidiennement à la foule des pèlerins demeure ostensiblement vide. C'est que nul ne paraît assez fort pour s'y installer. Et comment s'assiérait-on à la place du grand moine qui, en dépit de sa disparition, « est encore là et veille sur Thamanya » ? Le personnage était arrivé sur la colline en 1980, le 2 mars précisément, peu après l'aube, à sept heures du matin. Il venait de renoncer à la direction de ses deux monastères de village dans les environs de Hpa-An, capitale de l'État kayin, pour « partir dans la forêt ». La colline était déserte, sa sauvagerie redoutée ; on disait qu'il s'y produisait des événements étranges et, pour conjurer le sort, on l'avait nommée Thamanya Taung, la « Colline ordinaire ». Recouverte par une végétation dense, elle était couronnée de deux anciennes pagodes (*stūpa*) en ruine. Celui qui n'était encore que U Winaya – son titre monastique personnel – fit le vœu de demeurer au sommet trois années sans en descendre, afin d'y pratiquer la méditation et d'y faire briller de nouveau la lumière de la religion. Son départ dans la forêt et la mise en œuvre de cette héroïque résolution lui valurent la vénération des habitants des environs. Sa réputation de sainteté ne cessa de croître, des pèlerins convergeant bientôt de toute la Birmanie vers Thamanya pour lui rendre hommage et bénéficier de ses pouvoirs surnaturels. Les deux pagodes en ruine furent restaurées, des bâtiments furent construits au sommet, puis au pied de la colline pour accueillir les religieux qui venaient s'installer auprès du personnage et les pèlerins qui affluaient continuellement.

Les combats entre troupes gouvernementales et forces rebelles issues du groupe ethnique kayin (karen) ravageaient alors périodiquement la région. Dans la seconde moitié des années 1980, fort de son aura grandissante, celui qui était désormais Thamanya Hsayadaw, le grand moine de Thamanya, imposa la pacification d'une aire de trois miles de rayon autour de la colline. Là ne s'exerceraient plus ni l'autorité du gouvernement birman ni celle de la Karen National Union, principal groupe rebelle. Le vieux saint serait seul souverain. Il décréta obligatoire pour tous, résidents comme visiteurs, la pratique du végétarisme, à la fois mise en application de la vertu bouddhique de bonté universelle et symbole de non-violence ; il interdit aussi la possession d'armes. La paix et la liberté qui régnaient sur le territoire de Thamanya attirèrent rapidement les habitants de la région qui fuyaient les violences de la guerre. En quelques années, au pied de la colline, surgit une ville champignon d'environ quinze mille habitants. Le grand moine la baptisa Thayawady, la « Cité agréable ». Elle vivait au rythme du pèlerinage et des entreprises de son fondateur (construction de pagodes, de monastères, d'écoles, de routes, de ponts, etc.), soutenues par les dons de fidèles de tout le pays.

Le grand moine de Thamanya n'est plus. En résumé d'une magistrale étude parue il y a tout juste cent ans, Robert Hertz écrivait :

« Pour la conscience collective la mort dans les conditions normales est une exclusion temporaire de l'individu hors de la communion humaine, qui a pour effet de le faire passer de la société visible des vivants à la société invisible des ancêtres. Le deuil est à l'origine la participation nécessaire des survivants à l'état mortuaire de leur parent ; il dure aussi longtemps que cet état lui-même. En dernière analyse, la mort comme phénomène social consiste dans un double et pénible travail de désagrégation et de synthèse mentales ; c'est seulement quand ce travail est achevé que la société, rentrée dans sa paix, peut triompher de la mort » (1970 : 83)¹.

Il est néanmoins, pour la communauté, une autre manière de traiter la disparition de l'un de ses membres : faire comme si la mort n'était pas la fin de la vie, comme si la séparation n'avait pas lieu. De même, il est une manière, du vivant d'un individu, d'empêcher sa disparition : faire comme s'il était déjà décédé, comme si la mort n'avait plus lieu d'être. Au cœur des représentations et des manipulations propres à chacun de ces renversements de réalité que la communauté des vivants introduit pour s'immuniser contre la mort, se trouve le corps, sur lequel insista tant Robert Hertz. Un corps de vivant que l'on dédouble pour tromper la mort, puis un corps de défunt que l'on conserve et expose pour retenir le mort parmi les vivants. Mort feinte et mort escamotée : ainsi les vivants s'efforcent, en lui opposant leurs fictions, de défaire la fatalité.

Mort jouée, mort déjouée

Au début de l'année 2003, Thamanya Hsayadaw demanda que l'on construise son monument funéraire, une tombe (*gu*) rectangulaire, surmontée d'une petite pagode. Il en désigna lui-même l'emplacement, à mi-pente de la Colline ordinaire, au bord de la route qui serpente jusqu'au sommet. La santé du grand moine était vacillante. Il avait déjà dû être hospitalisé à deux reprises à Yangon, transporté à chaque fois dans un avion spécialement affrété par le gouvernement à partir de Hpa-An. Chose plutôt extraordinaire, car le personnage n'était auparavant jamais allé dans la capitale : il désirait maintenir une relative distance avec les autorités nationales, en développant son œuvre indépendamment de l'action gouvernementale extensive de parrainage de la religion bouddhique. Mais son affaiblissement physique avait nécessité des soins particuliers, et seule la capitale disposait d'équipements médicaux modernes. À l'occasion de

1. Par « désagrégation », Robert Hertz entend la manière dont est pensée la séparation du mort d'avec les vivants, et par « synthèse » la manière dont est pensée son entrée dans une forme nouvelle d'existence.

ces deux séjours à Yangon, Thamanya Hsayadaw s'était rendu à la pagode Shwedagon, le sanctuaire le plus important du pays, faisant don de sommes élevées pour la dorure de l'immense dôme de l'édifice.

La demande du grand moine suscita étonnement et surtout inquiétude parmi ses proches disciples. Étonnement parce qu'un religieux n'est pas censé se préoccuper de l'organisation matérielle de ses funérailles ; il peut certes émettre un souhait quant au type de traitement funéraire qu'il voudrait recevoir, mais la réalisation de ce souhait, jugée parfaitement étrangère à la quête du salut, fondement de l'identité monastique, revient aux laïcs. Inquiétude parce que construire à l'avance la tombe d'un moine est envisagé comme un acte néfaste qui peut précipiter la mort du personnage, l'édifice appelant son futur occupant. Soucieux de rassurer son entourage, Thamanya Hsayadaw expliqua qu'il s'agissait d'un *yadaya* : alors qu'à plus de 90 ans son état de santé se dégradait progressivement et que sa disparition semblait imminente, le grand moine offrait à ses disciples une chance, sinon de renverser complètement le cours du destin, du moins de repousser l'irréversible. On construisit donc la tombe, qu'on scella après avoir placé à l'intérieur une photographie du grand moine et divers objets lui appartenant.

C'est dans ces circonstances que Myaing Gyi Ngu Hsayadaw, autre moine de forêt réputé, arriva en visite à Thamanya pour rendre hommage au vieux saint. Lorsqu'il vit la fausse sépulture, il trouva, comme les disciples de Thamanya Hsayadaw, que la présence de l'édifice constituait un mauvais présage (*ateik nameik ma kaung bu*). Il fallait détruire la tombe. Cela fut entrepris avec l'accord préalable du grand moine, dont l'état de santé s'était amélioré. Thamanya Hsayadaw n'avait en fait pas attendu l'intervention de son visiteur pour parer à l'effet potentiellement négatif de la construction prématurée de sa tombe. Il s'était attaché à rétablir l'équilibre, compensant le caractère pour le moins néfaste (*a-mingala*) de son initiative par un acte éminemment faste (*mingala*) : l'édification de neuf pagodes, en vertu de la nature propice de ce chiffre, au pied de la colline Thamanya, du côté est. Le complexe avait été baptisé « Pagode 990 000 pour triompher des calamités ».

Le premier *yadaya* devait prévenir la mort du grand moine en la simulant, le second neutraliser le risque de cette mise en scène par l'accomplissement d'une action hautement méritoire. Du moins est-ce ainsi que certains, à Thamanya, interprétèrent l'ensemble de ces opérations.

La pratique du *yadaya* consiste, dans son principe le plus général, en une action ayant pour but d'influer sur le cours du destin, soit de manière préventive, afin d'éviter tout coup du sort, soit *a posteriori*, afin de remédier à une infortune. Le *yadaya* est souvent défini comme une manière de lutter contre le « mauvais karma » (*kan hso-*), une manière d'atténuer la

« souffrance » (*dokka*) au sens bouddhique du terme, soit toutes les sources d'insatisfaction ou de douleur. On ne dit pas en birman « faire un *yadaya* », mais « pulvériser avec un *yadaya* » (*yadaya khyay-*), dans le sens où il s'agit d'éliminer un problème virtuel ou réel à l'aide d'un procédé spécifique.

Pratique extrêmement commune, le *yadaya* pénètre tous les aspects de la vie personnelle, familiale, collective. Un individu célèbre son anniversaire : il procédera à un *yadaya* afin de placer l'année qui commence sous de favorables auspices. Une femme est délaissée par son époux : elle recourra à un *yadaya* pour tenter de redonner vie à son mariage. Un ministre se sent menacé, il craint son limogeage : il enchaînera *yadaya* sur *yadaya*. Le pays se trouve au bord de la catastrophe, menacé de désintégration : les autorités prescriront un *yadaya* à l'échelle nationale... Les modalités du *yadaya*, variables d'une situation à l'autre et même d'un cas à l'autre, sont ordinairement fixées par un astrologue qu'on va consulter pour lui demander conseil.

Le mode d'efficacité d'un *yadaya* dépend précisément de ses modalités. Lorsqu'est simulé le décès d'un individu jugé en danger de mort, cette efficacité ressortit à ce que Marcel Mauss et Henri Hubert appellent la « loi de similarité » (Mauss & Hubert 1973 : 60-65). Le procédé du *yadaya* en présente cependant une application originale. Il combine les deux formules principales de cette loi – « le semblable évoque le semblable » (la photographie le grand moine) et « le semblable agit sur le semblable » (la mort simulée sur la mort réelle) – tout en inversant la logique de l'efficacité mimétique : sa finalité n'est pas de produire le semblable par le semblable, mais au contraire d'éviter le semblable par le semblable, selon un principe qu'on pourrait dire d'incompatibilité, un événement tel que la mort ne pouvant avoir lieu deux fois.

La construction d'une fausse tombe, demandée par Thamanya Hsayadaw, n'est pas le scénario le plus fréquent du *yadaya* macabre. En règle générale, celui-ci s'ordonne plutôt autour du corps du personnage que l'on cherche, par ce biais, à préserver de la mort. Konlon Hsayadaw (1907-2004), moine de forêt nationalement vénéré résidant dans la région de Pindaya (État shan), fit l'objet de nombreux *yadaya* au cours de son existence, soit parce que l'âge qu'il atteignait comportait, selon certains astrologues, un risque de décès (notamment sa soixantième et sa quatre-vingtième année), soit parce que sa santé s'était dégradée et laissait craindre le pire. Un an environ avant sa disparition et alors qu'il était très affaibli, de proches disciples laïcs décidèrent, avec son assentiment, d'entreprendre un nouveau *yadaya*. Un mannequin rudimentaire, de la taille du grand moine, fut fabriqué avec une variété de bois correspondant à son jour de naissance, le samedi. Afin de conférer à ce double un plus grand semblant de réalité, on l'habilla avec une robe monastique que Konlon

Hsayadaw avait portée. À la tête et aux pieds de bois, on attachait des cheveux et des ongles prélevés sur le corps du grand moine. Enfin, le mannequin fut placé toute une nuit sur le lit du personnage, qui dormit à ses côtés. On comptait en quelque sorte tromper la Mort – doublement personnifiée par la figure du « Seigneur de la Mort » (*Thay Min*, p. *Yama*), qui met un terme à l'existence des individus lorsque leur temps de vie est épuisé, et par « le Mauvais » (*Man Nat*, p. *Māra*), divinité qui incarne le mal, les plaisirs sensuels, ainsi que le phénomène de mort et de renaissance –, en lui faisant prendre pour objet ce qui n'était, comme disent les Birmans, que le « substitut » (*koza*) du grand moine. Première occurrence, marquons-le, d'un jeu de substitutions qui, parce qu'il confère une marge de manœuvre face à l'inéluctable, scande l'activité autour de la mort.

Des invitations imprimées avaient été envoyées à différents moines des environs pour les convier aux funérailles de Konlon Hsayadaw. Le matin de la cérémonie, le mannequin fut exposé dans le principal bâtiment du monastère, devant l'autel du Bouddha, afin, comme il est de coutume, de permettre aux moines et aux fidèles laïcs de rendre un dernier hommage au défunt. Le vrai moine, lui, ne devait pas sortir de la journée, ni même parler avec quiconque ; il était comme soustrait à la réalité (à l'occasion de ce *yadaya*, Konlon Hsayadaw effectua une retraite de sept jours dans un petit édifice situé à l'extérieur de l'enceinte de son monastère). Une fois le déjeuner offert aux invités, le mannequin fut placé dans un cercueil de bois et emmené en procession, moines en tête, jusqu'au lieu d'incinération, à deux ou trois cents mètres vers le nord, la direction néfaste pour les individus nés un samedi. Des membres du cortège pleuraient, se lamentant de la disparition du grand moine. Au lieu d'incinération, un religieux délivra un court prêche, puis on brûla le cercueil. Les cendres furent collectées et placées dans un pot, enterré à l'endroit même. Les participants à la cérémonie se dispersèrent. Lorsque ceux qu'ils croisaient leur demandaient, comme le veut l'usage, d'où ils revenaient, ils répondaient : « Des funérailles de Konlon Hsayadaw ». La nouvelle de la mort du grand moine se répandit en très peu de temps dans les villages environnants, jusqu'à ce qu'on apprenne qu'il s'agissait en fait d'un *yadaya*.

Simuler la disparition d'un personnage est le moyen par lequel on s'efforce de conjurer l'événement. Dans ce cas précis, plus encore qu'il ne conjure, au sens où il écarterait simplement la menace, le *yadaya* donne le change, puisqu'il accomplit une mort. Son efficacité n'est pas de cause et d'effet (le procédé n'agit pas en provoquant ou en contrariant un processus), elle est plutôt de composition, consistant en une opération de construction de la réalité. Aussi le *yadaya* ne représente-t-il pas, à proprement parler, la mort d'un individu, il la réalise, en en produisant les éléments constitutifs,

afin de la dépasser. En mettant en scène des funérailles ou en édifiant une sépulture, on double le destin : nul ne peut mourir deux fois. La mort jouée, c'est la mort déjouée. Fiction et réalité se confondent.

La confusion des deux plans est si profonde que la représentation macabre est susceptible, pense-t-on, de produire le contraire de l'effet attendu, la fiction ramenant à elle la réalité au lieu d'en chasser la dangereuse éventualité : le *yadaya*, par emballement de son mécanisme, provoque la mort de celui qu'il devait théoriquement sauver. D'où l'inquiétude que suscita l'initiative de Thamanya Hsayadaw. L'artifice du *yadaya*, qui consistait à feindre, par la construction d'une tombe, le décès du grand moine, s'avérait certes d'autant plus effectif qu'il autorisait à représenter quelque chose qui ne doit normalement pas l'être ; mais le principe même de cette efficacité, à savoir la confusion maximale entre fiction et réalité, faisait en même temps peser sur le personnage la menace de son renversement, en provoquant bel et bien sa disparition. Le piège funèbre, conçu pour leurrer et en quelque sorte capturer la Mort, pouvait tout aussi bien se refermer sur celui qui l'avait tendu. On risque parfois gros à défier les forces du destin.

En même temps, tout se passe comme si le *yadaya* était un moyen, non seulement de conjurer la mort du moine, mais aussi de la préparer. S'éloignant de l'interprétation birmane, on peut se demander si la mise en scène du *yadaya* n'a pas également pour effet, non calculé ni pressenti, de familiariser les fidèles avec l'idée de la mort du moine et donc de rendre l'événement, lorsqu'il se produit, plus recevable, mieux assimilable. Même si des années, voire des décennies séparent encore du décès réel, les vivants seraient déjà engagés dans ce qu'on appelle le travail de deuil, un travail de deuil anticipé². C'est en ce sens aussi que l'on est fondé à parler de mort déjouée.

Le même acte, en somme, peut prétendre parer à la menace de la disparition d'un personnage et préparer la ratification collective de cette disparition, agissant simultanément et sur la réalité présente et sur la réalité future. La possibilité que s'octroie la communauté de réagir préventivement contre la fatalité, son refus de s'en accommoder passivement, opère comme mode de construction de la réalité, dont le cours naturel – la mort et le déchirement qu'elle produit – est culturellement détourné, soumis à intervention (à défaut de pouvoir être véritablement placé sous contrôle), pour lui conférer un caractère plus admissible. Même si, au bout du compte, le résultat demeure identique, l'inéluctable se révélant infailliblement inéluctable, il ne revient pas au même d'avoir laissé la Mort faire tranquillement son travail ou d'avoir entrepris de lui barrer la route.

2. Nous avons ici été inspiré par les réflexions de Christophe Pons (2002 : 223 *sq.*) sur la temporalité étendue du travail social autour de la mort.

Le moine, pour ce qui le concerne, est dans l'impossibilité de réagir par lui-même aux assauts de la Mort, non parce qu'il n'en a pas le pouvoir, mais parce qu'il ne sied pas à un renonçant au monde de montrer un attachement quelconque à une existence vouée à l'anéantissement. Un moine, surtout lorsqu'il est regardé comme saint (*yahanda*, p. *arahant*), n'a idéalement pas peur de la mort, manifestation par excellence de la loi bouddhique de l'impermanence dont il a réalisé le caractère inexorable. Contrairement au laïc qui la met à distance, le moine est censé côtoyer la mort : une pratique contemplative éminemment considérée consiste à méditer sur des cadavres en putréfaction dans un cimetière, image évocatrice de l'impermanence. Aussi le moine ne doit pas chercher à éviter la souffrance (au sens bouddhique du terme) ; il est censé, au contraire, faire de celle-ci l'objet même de sa pratique spirituelle pour parvenir *in fine* à l'éliminer. Alors que la souffrance nuit constamment au bien-être du laïc et qu'il s'efforce en conséquence de la prévenir ou de la détourner, cette souffrance et son implacabilité sont supposées avoir conduit le renonçant à quitter le monde et à entrer dans la vie religieuse. C'est pourquoi le *yadaya*, même s'il peut être pratiqué sur l'initiative d'un moine ou à l'aide de ses conseils, n'en reste pas moins une opération typiquement laïque. Un moine malade ne recourra pas à un *yadaya*, il s'engagera dans une pratique intense de la méditation en se concentrant sur le mal qui le ronge, sur ses origines et ses manifestations, pour en faire un instrument de progrès spirituel. Autrement dit, dans la perspective du chercheur de salut, les vicissitudes du corps n'appellent pas une réaction magique, au sens premier de l'expression, c'est-à-dire le recours à une technique externe visant à produire un effet contraire aux lois naturelles. Elles imposent plutôt d'affronter et d'assimiler ces lois naturelles. Dans un tel schéma, où la réalité constitue la matière d'un travail sur soi, il n'est nulle place pour la fiction collective du *yadaya*.

Cette impossibilité de principe qui prive le moine du recours immédiat au *yadaya* explique une certaine oscillation dans l'interprétation donnée à la demande de Thamanya Hsayadaw. Il ne s'agissait pas en réalité d'un *yadaya*, dit-on également ; le personnage, qui se savait proche de la fin, désirait simplement par ce biais indiquer l'emplacement de sa future tombe. Mais « quand le père parle de sa mort, les enfants sont-ils contents ? » Aussi le grand moine, plutôt que de sembler préparer le funeste événement, aurait-il préféré acquiescer d'un léger mouvement de tête lorsque ses disciples, troublés par sa singulière demande, l'interrogeaient pour savoir s'il s'agissait d'un *yadaya*. Comment dire mieux que le *yadaya* concerne avant tout le salut, non du personnage qui en est l'objet, mais de la communauté qui l'entoure (ses « enfants »), que le *yadaya* est le premier des truchements par lesquels celle-ci s'efforce d'avoir prise sur la mort ?

Si l'instruction donnée par Thamanya Hsayadaw de procéder à un *yadaya* parut quoi qu'il en soit légitime, c'est que ce personnage, considéré comme saint, était déjà censé avoir complètement éliminé la souffrance. Sa perfection spirituelle, cependant, n'était d'aucun effet contre l'impermanence. Comme le répètent si souvent les Birmans, surtout les moines à l'occasion des prêches de funérailles monastiques, le Bouddha lui-même, le plus grand parmi les hommes, ne pouvait échapper à la mort (l'assertion est énoncée parallèlement à l'idée qu'il est possible d'influer sur le cours des choses et des existences, discours double que sous-tend une doctrine mixte, et du fatalisme, et de la fabrication du destin). Il fallait donc réagir, d'une manière ou d'une autre. Car la disparition de Thamanya Hsayadaw n'engageait pas seulement sa personne. Le grand moine avait également une responsabilité envers les milliers d'individus résidant sur son domaine, dont le salut, temporel et spirituel, dépendait directement de sa présence. Aux yeux des gens de Thamanya, la volonté du personnage de prolonger son existence ne manifestait aucunement un attachement indu à celle-ci ; elle marquait l'étendue de sa bonté (*myitta*, p. *mettā*), vertu cardinale pour le bouddhisme.

En dehors d'un cas aussi particulier, c'est généralement aux laïcs, parfois en coopération avec les religieux qui entourent le moine, qu'il revient de prendre l'initiative d'un *yadaya* au bénéfice du personnage s'il court le risque de décéder. Plus qu'une possibilité, la démarche constitue une obligation, quoique non formulée comme telle ; le recours à un *yadaya*, même lorsqu'il est le fait de quelques individus isolés, est agi par une force collective contraignante. Dans le cas de moines qui jouent un rôle social important, soit au niveau villageois – les supérieurs de monastère occupant une place éminente dans la vie locale –, soit à une échelle plus large, régionale ou nationale, en raison de leur degré élevé d'accomplissement spirituel et de leurs activités de propagation de la religion, les laïcs paraissent en effet hantés par ce qu'il conviendrait d'appeler le « complexe d'Ānanda » (bien que, en l'occurrence, les Birmans ne se réfèrent pas explicitement à la funeste erreur du cousin et plus proche disciple religieux du Bouddha, qui lui servit d'assistant personnel pendant les vingt-cinq dernières années de son existence). Lorsque le Bouddha, arrivé à l'âge de 80 ans, signifia à Ānanda qu'il était capable, grâce aux pouvoirs surnaturels qu'il avait acquis, de prolonger son existence, le disciple ne sut pas comprendre l'indication et saisir l'occasion pour inviter le Maître à demeurer parmi les hommes afin de poursuivre son œuvre d'enseignement et de salut. Son attention fut comme neutralisée par le Mauvais (*Man Nat*, p. *Māra*), à qui le Bouddha, en traçant la voie de la conduite morale et de la délivrance, retirait un certain nombre de sujets. Le Mauvais, immédiatement après cet épisode,

apparut d'ailleurs au Bouddha pour lui demander de mettre un terme à son existence. Le Maître y consentit, jugeant apparemment son œuvre achevée. Si bien que lorsque Ānanda songea enfin à le prier de prolonger son existence, le Bouddha lui répondit qu'il était trop tard. Ānanda avait manqué sa chance, il n'y avait plus rien à faire, le Bouddha allait sous peu entrer dans le parinirvana (l'extinction finale). Lors du premier concile, peu après la disparition du Maître, le disciple fautif, disent les textes, se vit vertement reprocher son inconséquence par les autres moines.

À l'instar de la relation qui lie Ānanda et le Bouddha, parents ou intimes à de nombreuses reprises dans des existences précédentes, la proximité sociale avec un moine est perçue par les Birmans comme la réactualisation d'une relation déjà existante dans une ou des vies précédentes. Le karma du moine et le karma de chacun des individus qui l'entourent sont inextricablement liés, ils sont « parents » (*hswaymyo*), dans le sens d'une parenté karmique, pensée à l'échelle du cycle des existences. Cette parenté les rend susceptibles d'influer sur leurs destins respectifs. Non seulement le moine peut et doit contribuer au salut temporel et spirituel des laïcs ou des moines qui l'assistent, mais ceux-ci peuvent et doivent aussi intervenir, dans la limite de leurs moyens, pour permettre au moine de poursuivre son travail de salut collectif. Lorsque l'un de ses proches disciples laïcs – c'est le fils de ce disciple qui raconte – se rendit à l'Hôpital général de Yangon début juillet 1973 pour demander à The-in Gu Hsayadaw, agonisant, de lui « faire don de son corps » (*khandā hlu-*), autrement dit de ne pas mourir, le grand moine déclara avoir déjà renoncé à la vie au bénéfice du Mauvais. Trois mois auparavant, comme, à l'occasion du nouvel an birman, The-in Gu Hsayadaw délivrait un prêche devant une foule importante de fidèles dans son monastère des environs de Hmawby (Division de Yangon), un homme visiblement en état de démence avait surgi dans la salle. Les laïcs étaient restés pétrifiés, incapables de réagir. L'homme s'était approché du grand moine et lui avait demandé à trois reprises de lui « faire don de sa vie » (*athet hlu-*). The-in Gu Hsayadaw avait finalement baissé la tête en signe d'assentiment. C'était le Mauvais en personne qui avait pris apparence humaine, utilisant son pouvoir pour paralyser l'assistance. Au moment des funérailles du grand moine, plusieurs des actrices engagées pour chanter ses louanges et pleurer sa disparition évoquèrent l'incident. L'une d'elles reprocha explicitement aux fidèles présents au moment du prêche de ne pas avoir réagi³. Ils avaient failli à leur rôle.

3. Le reproche formulé par l'une des actrices est mentionné dans l'ouvrage sur les funérailles de The-in Gu Hsayadaw (Maung Bo 1977 : 83-84).

Ainsi, la Mort veille, toujours prête à saisir une occasion pour enlever à la communauté un personnage qui guide ses membres sur la voie de la délivrance. Elle hante les rêves des disciples, elle se manifeste à eux en chair et en os, elle défie leur zèle et leur vigilance. Ceux-ci ont la possibilité et la responsabilité d'agir pour la contrecarrer. Nul ne saurait répéter l'erreur d'Ānanda. Un moine qui meurt, c'est un « noble fils du Bouddha » (*hpaya thadaw*) qui disparaît. Le *yadaya*, en simulant la mort du moine, représente le drame de la mort du Bouddha tout en en inversant le dénouement. Si Ānanda avait été Birman, le Bouddha ne serait pas mort.

Le deuil impossible

Thamanya Hsayadaw, dit-on, est mort de son plein gré et dans la plus grande sérénité. Le grand moine ne souffrait d'aucune maladie particulière. Simplement, son âge avancé ne permettait plus à son corps de fonctionner correctement. Ne souhaitant pas être une charge pour les autres, il arrêta de s'alimenter et de boire, il ne parla plus. Il entra en méditation, ne manifestant aucun signe d'attachement à l'existence qu'il s'apprêtait à quitter. Lorsque les médecins arrivés de Yangon constatèrent son degré d'affaiblissement, ils jugèrent impérative son hospitalisation dans la capitale.

Le 23 novembre 2003, un avion affrété par les autorités transporta le grand moine jusqu'à Yangon, en compagnie d'une vingtaine de religieux et de laïcs de son entourage. L'hôpital choisi se situait tout près de la pagode Shwedagon, du côté sud. Les témoignages concordent pour souligner que cette hospitalisation était le fait du zèle des laïcs, non la volonté du grand moine. Le saint, par définition, ne craint pas la mort. Bien au contraire. Non seulement, on l'a dit, parce qu'il la sait inéluctable, mais aussi, parce que, par elle, il « se défait du fardeau du corps » (*khandā wan khyā-*): l'expression, spécifiquement employée pour désigner le décès d'un moine considéré comme saint, évoque sa sortie supposée du cycle des renaissances et son accès au nirvana, état imaginé comme incorporel – en ce que l'absence de corps physique figure la fin de la souffrance. Par la mort, le saint est définitivement délivré du poids de l'existence.

L'état de santé de Thamanya Hsayadaw se dégradant sensiblement, certains membres de sa suite envisagèrent d'entreprendre un ultime *yadaya*, cette fois-ci fondé sur un réordonnancement de la réalité qui devait rendre le sort plus favorable : il s'agissait de changer le malade d'hôpital. Ils n'osèrent pas cependant en parler aux médecins. Le grand moine décéda le 29, à neuf heures du matin (du moins est-ce l'heure déclarée de son décès, probablement en rapport avec le caractère faste du chiffre neuf). Ce jour-là, nota-t-on, il plut à Yangon, chose exceptionnelle pour

la saison. La dépouille du grand moine fut rapatriée à Thamanya immédiatement après son décès.

Le vieux saint avait laissé des instructions sans ambiguïté concernant ses funérailles : son corps devait être « placé dans une tombe » (*gu thwin-*) le jour même de sa mort, à l'endroit qu'il avait désigné à l'occasion du *yadaya* de la fausse sépulture, à mi-pente de la colline. Or ce souhait allait doublement à l'encontre de la coutume birmane des funérailles monastiques.

Coutume en effet, et non pas règle à proprement parler. Aux dires des moines birmans, le traité canonique de discipline monastique (*Wini*, p. *Vinaya*), qui régule minutieusement nombre d'aspects de leur existence, ne donne aucune indication concernant l'organisation de leurs funérailles. Celles-ci sont doctrinalement placées hors de la sphère d'action monastique. La mort d'un des leurs n'appelle, de la part des moines, aucune attitude et aucun traitement particuliers, elle n'apparaît pas *a priori* comme source de pollution ou de désordre pour la communauté. Si la mort est un thème central du dogme bouddhique, les rites funéraires sont, comme l'expliquent les moines birmans, une pratique qui relève du « superflu » (*apo*), une « activité mondaine » (*lawki alok*), sans rapport avec la quête du salut qui définit en dernière instance l'identité monastique. Interrogez un moine sur ce qu'il a prévu pour ses funérailles, et il répondra que la question ne le concerne pas, que c'est là l'affaire des laïcs : que ceux-ci décident et fassent ce que bon leur semblera. Se préoccuper trop ostensiblement de sa mort reviendrait pour un renonçant à faire l'aveu de son échec, puisque tous ses efforts tendent à le détourner du souci de soi qui habite le laïc ; plus grave même, ce serait désavouer les valeurs qu'il incarne, puisque selon la doctrine bouddhique le processus de réincarnation est automatique, ne nécessitant aucun accompagnement ou impulsion rituel. Tout cela n'exclut pas que les moines participent activement aux funérailles d'un des leurs. Cette participation s'inscrit cependant dans un partage des rôles qui renvoie à la distinction fondamentale entre moine et laïc, puisque la fonction des moines, en l'occurrence, consiste essentiellement (mais pas exclusivement), non à exprimer leur tristesse, mais à rappeler aux laïcs le caractère naturel et inévitable de la mort, sur lequel insiste tant la doctrine bouddhique : en cette occasion aussi, la mission monastique de diffusion de l'enseignement du Bouddha dans la société s'avère prééminente. On ne saurait par conséquent parler, à propos de moines confrontés à la disparition de l'un des leurs, ni de deuil ni de travail de deuil. Si les moines ne nient l'importance ni de l'un ni de l'autre pour les laïcs, c'est pour mieux s'en démarquer eux-mêmes.

Aussi une certaine branche, très minoritaire mais fort révéérée, de la communauté monastique refuse-t-elle que les funérailles soient autre chose qu'une didactique : l'occasion d'une méditation sur l'impermanence

et un moyen pour chacun de réaliser l'inexorabilité de sa propre disparition. Cette exploitation pédagogique des funérailles, en tant que confrontation avec la mort, passe entre autres par la reprise, lors des cérémonies, des paroles censées avoir été prononcées par Thagyamin (p. Sakka), roi des divinités, au moment du décès du Bouddha : « Impermanentes, vraiment, sont les compositions, elles ont pour nature l'apparition et la disparition. S'étant produites, elles se dispersent. Leur apaisement est le bonheur »⁴. Ces paroles, dont la récitation a lieu lors des prêches délivrés aux laïcs ou à des moments clés du rituel, tels les déplacements de la dépouille d'un lieu à un autre, sont connues sous l'appellation de « Verset de la prise de conscience » (*Thanwayga Gahita*). La contemplation du cadavre doit en effet entraîner un sentiment d'appréhension incitant à s'engager sur la voie qui permet d'échapper à la loi de l'impermanence et de la renaissance.

Néanmoins, lorsqu'un supérieur de monastère, personnage essentiel de la vie religieuse et sociale locale, vient à disparaître, c'est toute la communauté villageoise qui est ébranlée. Face au traumatisme, un simple discours sur l'impermanence et la fatalité de la mort, aussi édifiant soit-il, ne saurait suffire. Le drame exige une réaction à sa hauteur. Impossible, ici, de rendre compte dans le détail de ce qu'occasionne un tel événement. On se contentera d'apporter un éclairage sur la mort monastique ordinaire, celle d'un supérieur tout au moins, pour mieux souligner la spécificité de la mort du saint, celle de Thamanya Hsayadaw en particulier.

Le décès d'un supérieur suscite une tension entre l'idée de la mort comme manifestation exemplaire de la loi de l'impermanence et le refus par la communauté de la disparition d'une figure qui est son pivot. Il revient aux rites funéraires, en laissant s'exprimer avec force le désir de permanence tout en mettant en scène *in fine* son impossibilité, de résoudre cette tension. En l'absence d'indications dans le traité de discipline monastique concernant l'attitude à adopter en cas de décès d'un moine, les Birmans disent disposer d'une unique référence canonique : les funérailles du Bouddha lui-même, décrites dans le *Mahā Parinibbāna Sutta* (p.). Outre quelques-uns des incidents qui jalonnent les derniers moments de la vie du Bouddha et ses funérailles, on retient de ce célèbre texte un double principe : l'exposition temporaire du cadavre qui doit permettre à tous de rendre au défunt un dernier hommage, et son incinération. Pour le reste, qui n'est pas négligeable puisque les funérailles monastiques donnent lieu à un rituel élaboré qui s'étale sur trois jours, on suit, comme le précisent les interlocuteurs monastiques, non un modèle

4. Traduction, à partir du pâli, de Môhan Wijayaratna (1998 : 112). Pour une étude de ce verset à partir de son exégèse birmane, cf. Jason Carbine (2007).

scripturaire, mais l'« usage » ou la « coutume » (*dalay htonzan*). On déploie, autrement dit, un ensemble d'attitudes et de pratiques produites par la société birmane pour répondre à un événement récurrent qui l'affecte, et que leur relative ancienneté a érigées, sinon en règle, du moins en habitude (cette notion d'« usage » inclut évidemment la possibilité de variations régionales dans le déroulement du rituel). La dépouille d'un supérieur pourra ainsi être conservée pendant plusieurs mois, jusqu'à ce que les villageois aient rassemblé les fonds nécessaires à l'organisation de funérailles dignes de ce nom. « Moine décédé, village en pièces » : le proverbe dit bien la charge que représente la mort du moine, avec le coût et la dépense d'énergie impliqués par l'organisation de ses funérailles, qui engloutissent les ressources locales et laissent les villageois épuisés.

Les cérémonies de funérailles monastiques, moment d'expression dramatisée de l'attachement d'une communauté à son moine, sont aussi et surtout un moyen de traitement rituel de la mort. On a affaire à une mort, et donc à des funérailles, d'état : le statut du défunt détermine *a priori*, indépendamment du degré réel de conformité du personnage à l'idéal monastique, la manière dont est envisagé son destin *post-mortem* et l'orchestration rituelle qui sied à son accompagnement. Les Birmans ne disent pas d'un moine qu'il « meurt » (*thay-*), terme employé à propos d'un laïc. Ils disent qu'il « vole, ou retourne, à l'existence de divinité » (*bawa nat htan pyan lun daw mu-*). En langage courant, les funérailles monastiques, qui s'achèvent par l'incinération du cadavre, sont ainsi appelées le « vol, ou retour, du moine » (*phongyi pyan*), sous-entendu vers le « pays des divinités » (*nat pyi*). « Voler » et « retourner » s'écrivent différemment en birman mais se prononcent de la même manière, et les deux interprétations sont alternativement proposées. Le moine, qui a théoriquement accumulé une grande quantité de mérite par une existence vertueuse et une pratique assidue de la méditation, est censé renaître (« voler »), voire « retourner » après une incarnation humaine, dans un des six ciels de divinités, qui sont parmi les plus élevés des trente et un plans possibles de réincarnation définis par la cosmologie bouddhique ; cet état divin n'est pas celui du nirvana (une divinité demeure sujette à la loi de la mort et de la renaissance) ; il n'en reste pas moins fort enviable. Les Birmans le soulignent : il s'agit d'une supposition et non d'une certitude, nul n'est à même de savoir ce qu'il en est réellement de la nouvelle existence du moine. On fait cependant *comme si*, tout se passant de façon à suggérer, pour ne pas dire produire, cette réincarnation au pays des divinités. Une nouvelle fois, une fiction collective doit faire plier le destin individuel : le *yadaya* réalisait le décès du moine pour mettre la mort en déroute ; les funérailles réalisent sa réincarnation pour spécifier, sinon contraindre, son incertain devenir.

Les funérailles monastiques symbolisent doublement la nouvelle existence du défunt. Si les éléments du rituel varient d'un cas à l'autre, d'une région à l'autre, si le rituel est plus ou moins complet en fonction des moyens financiers des fidèles, sa double logique demeure : il est à la fois voyage funéraire et voyage de réincarnation, jusqu'au pays des divinités. La mort et la vie sont imbriquées ; mourir, c'est renaître.

Les funérailles consistent tout d'abord à figurer et à mettre en scène le transport du défunt et son incinération au pays des divinités. Le moine étant destiné à se réincarner en *nat*, il mérite en effet des cérémonies divines plutôt qu'humaines. Le temps du rituel, une partie des habitants du village se métamorphosent en créatures célestes et l'espace réservé à la crémation se confond avec les étages sublimes : le pavillon (*laungtaik*) au sommet duquel, lorsque les moyens le permettent, on place le cercueil pour procéder à l'incinération, représente le palais de Thagyamin, roi des divinités ; le chemin qui y mène est nommé « chemin des divinités » (*nat lan*). Lorsque le cadavre est conduit au lieu d'incinération, il est transporté sur une barge divine en forme d'oiseau mythique (*karaweik*), où sont installés des villageois en costume de *nat* féminins et masculins qui font mine de ramer. La barge, bien que motorisée désormais, peut être tirée grâce à deux longues cordes, tenues par les laïcs du cortège, qu'on appelle « cordes du ciel » (*kaungkin kyo*), le pays des divinités se situant quelque part dans les sphères supérieures. Parfois, un personnage en costume de divinité, qui incarne Matali, *nat* serviteur et confident de Thagyamin, fait fonction de maître des cérémonies, soufflant régulièrement dans sa conque pour annoncer les grandes étapes du rituel. Parfois aussi, six endroits différents sont prévus pour nourrir les participants et les spectateurs, qui portent chacun le nom d'un des six ciels de divinités. Et ainsi de suite.

À cette représentation qui figure le transport du cadavre et son incinération au pays des divinités, se superposent des éléments qui évoquent la renaissance du mort. Des panneaux peuvent être préparés sur lesquels est inscrit un vœu : « Que le moine parvienne dans un des trois états d'existence agréables (*thugadi*) »⁵. Ces panneaux sont placés sur la scène où est exposée la dépouille ou sur des véhicules à toit en forme de flèche étagée (*pyathat*) qui, portés par des villageois, servent à promener le cercueil, mimant le voyage de réincarnation du mort. Par ailleurs, les cérémonies sont l'occasion de plaisanteries obscènes, qui dénotent la conception d'une nouvelle vie : ainsi le chef d'une équipe de rameurs de la barge divine, dont on use également pour mimer le voyage de réincarnation, peut manier son

5. Le terme désigne l'état soit humain, soit divin, soit de Byama (êtres qui résident dans les plans les plus supérieurs).

costume pour lui donner la forme du membre masculin et imiter l'acte sexuel (pour la plus grande joie des spectateurs mais au grand dam des notables locaux les plus puritains, à qui le geste apparaît sans rapport aucun avec la circonstance). Plus généralement, les funérailles s'assimilent dans leur structure à un rite de passage, selon la définition d'Arnold Van Gennep. Elles comprennent inévitablement trois phases, marquées par trois lieux distincts. Après son décès, le corps du moine est d'abord exposé dans un édifice de son monastère, généralement sur son lit ou, s'il doit être conservé pendant plusieurs mois, dans un cercueil. Au moment des funérailles proprement dites, après avoir été placé dans un cercueil si cela n'a pas déjà été fait, il est transporté avec la barge divine soit jusqu'à un pavillon abritant une scène (*mandat*), soit jusqu'à une sorte de plateforme dont la base est en forme de lotus (*kya kalat*) ; ces édifices sont montés spécialement pour l'occasion et font office de résidence temporaire du défunt (*san kyaung*). Ce lieu d'exposition peut être situé dans l'enceinte du monastère, dans son hall principal s'il s'agit d'une simple plateforme, ou à l'extérieur, dans un champ de funérailles, lorsque le terrain du monastère s'avère trop exigü pour les célébrations. Là, pendant les trois jours que durent les funérailles, le moine est l'objet de cérémonies d'hommage ou qui évoquent sa destinée *post-mortem*. Le lieu est l'interface entre l'humain et le divin : on y donne à voir aussi bien les circonstances qui précèdent le départ du défunt vers le pays des divinités pour son incinération, que le processus de sa renaissance céleste. L'après-midi du troisième et dernier jour, le corps est transféré au lieu d'incinération, figurant sans ambiguïté le pays des divinités. En d'autres termes, et comme le dirait Arnold Van Gennep, le rituel revient à séparer le moine d'avec son existence précédente (le monastère où il résidait, le lit où il dormait), à lui faire subir une phase de marge qui prépare sa réincarnation, puis à l'agréger à sa nouvelle existence avec son départ au pays des divinités, à la fois pour l'incinération et pour la réincarnation. La règle qui veut que les restes issus de la crémation d'un moine ne soient jamais entreposés dans l'enceinte de son monastère – la chose est, dit-on, néfaste (*a-mingala*) et provoquerait d'autres morts ou le dépérissement du lieu – s'inscrit dans ce schéma : on ne peut faire quitter au défunt son existence précédente pour l'y ramener ensuite ; la rupture doit être complète. Lorsqu'une pagode (*zaydi*) ou une tombe (*o-gu*) sont construites pour qu'y soient enchâssées les cendres du mort, c'est donc généralement à l'extérieur du monastère. À l'inverse, si, fait exceptionnel, il n'est pas incinéré mais conservé, le corps d'un moine peut être placé dans l'enceinte du monastère, signe que le personnage n'est pas vraiment parti. Une autre règle souligne la fonction des cérémonies en tant que mode de ratification collective de la mort : quand décède un supérieur de monastère, son successeur



Fig. 1 Monument funéraire abritant la tombe du grand moine de Thamanya, 2005
(cl. Ko Yan Naing)



Fig. 2 Statue du grand moine de Thamanya sur un trône de prêche, 2005
(cl. Ko Yan Naing)



Fig. 3 Statue du grand moine de Thamanya dans une des pièces de son monastère de résidence, 2005
(cl. Ko Yan Naing)



Fig. 4 Rue principale de la Cité agréable, et colline Thamanya, 2005
(cl. Ko Yan Naing)

n'est formellement reconnu dans son rôle, c'est-à-dire ne peut prendre la place du défunt, qu'après la fin des funérailles (aussi long le délai soit-il), lorsque la mort est véritablement consommée, lorsque la réincarnation du moine a été rituellement représentée.

Élément typique de ces cérémonies funéraires, un spectacle – ou plusieurs, joués simultanément sur diverses scènes installées sur le champ de funérailles – permet, à partir d'une intrigue stéréotypée où ne changent que les noms et les morceaux biographiques relatifs au moine, de chanter les louanges du défunt, de figurer la vénération des fidèles à son égard et leur accablement face à sa disparition, de suggérer, enfin, l'inexorabilité de la séparation. Le spectacle est une récapitulation avant terme des funérailles en ce que, prenant place à mi-parcours du processus rituel, il synthétise l'ensemble des implications et des significations de la mort monastique. Point de focalisation des sentiments qui agitent la communauté affligée, il comporte de nombreuses dimensions (musicale, poétique, comique, politique, etc.). C'est néanmoins son double caractère d'exutoire pour les sentiments des vivants et de pédagogie de la mort qui en constitue le ressort essentiel. L'intrigue se noue précisément autour de la dépouille du défunt, objet de lamentations, d'hommages, d'espairs, de luttes, de méditation ; le corps inerte et aphone du mort fait agir et parler les vivants. Alors qu'avec le *yadaya* figurant la disparition du moine, les fidèles élaboreraient une représentation fictive de la mort du personnage pour mieux l'empêcher, lorsque survient effectivement son décès, ils demandent qu'on en mette en scène la réalité pour mieux l'accepter. Le mannequin « substitut » du moine fabriqué pour le *yadaya*, qui permettait de ruser avec la Mort, fait place à une actrice « substitut » des laïcs, qui doit faciliter le travail de deuil. À l'issue de la représentation, le cadavre est transporté jusqu'au pays des divinités, de fait le lieu d'incinération.

Les funérailles monastiques, parcourues par une ambiguïté fondamentale, donnent ainsi à voir alternativement (et même parfois simultanément, par coïncidence des représentations autour d'un même mouvement rituel, tel le transport du cadavre sur la barge) les cérémonies divines réservées au défunt et le processus de sa réincarnation céleste. À cette double trame symbolique qui organise le traitement rituel de la mort monastique, viennent s'ajouter, lorsque le défunt est considéré comme saint (*yahanda*), des éléments qui dénotent l'accomplissement extraordinaire du personnage. Ces éléments contredisent *de facto* la logique des funérailles, puisqu'ils marquent la perfection spirituelle du moine et supposent, non sa renaissance dans un ciel de divinités, mais sa sortie du cycle des existences et son accession au nirvana. Ils peuvent néanmoins se surimposer au rituel sans que le déroulement de ce dernier soit fondamentalement modifié.

Lors des funérailles de The-in Gu Hsayadaw, organisées sur le modèle usuel des funérailles monastiques, on fit tirer trois fusées avec drapeau, une par jour. Sur le premier drapeau était inscrit *thila*, sur le second *thamadi*, et sur le troisième *pyinnya*, soit le triptyque « moralité, concentration, compréhension », formule doctrinale condensée de la sainteté familière à tous les bouddhistes birmans (Maung Bo 1977 : 1-4). Aussi, lorsque le moine est tenu pour saint, on procède, après son incinération, à la recherche, au milieu des cendres, de reliques (*datdaw*), éléments en forme de petits cailloux lisses issus d'une transformation corporelle produite par la perfection spirituelle du personnage. L'apparition de reliques est essentielle à la confirmation de la sainteté. Le phénomène est même considéré comme la seule preuve tangible et irréfutable, l'unique mode de certification valide de la sainteté, qui peut être corroborée par d'autres manifestations *post mortem* significatives, notamment l'imputrescibilité physique pendant toute la période d'exposition et le fait que les cheveux continuent à pousser. Ainsi le corps, lieu par excellence d'inscription et de manifestation de la souffrance et de l'impermanence, charge pesante dont le chercheur de salut aspire à se délivrer, porte en même temps empreinte de la sainteté, une empreinte indélébile. Le corporel apparaît comme un objet profondément ambivalent, faisant doublement signe, puisque défini à la fois en opposition et en affinité avec le spirituel. Le corps du saint est ce qui doit être devenu insignifiant et ce qui doit porter témoignage de sa propre insignifiance ; lors même qu'il est censé avoir été réduit à sa plus simple expression, le corps est pris pour preuve de l'accomplissement spirituel d'un personnage. Les vivants exigent pour ainsi dire du corps qu'il leur parle de l'âme. Ils sondent et travaillent, voire manipulent, le tangible pour rendre compte de l'intangible.

Si l'on peut faire dire au rituel funéraire deux choses contradictoires, en y incluant à la fois et la renaissance d'un personnage au pays des divinités et son accession au nirvana, c'est justement parce que, jusqu'au bout, rien ne permet d'affirmer avec certitude le devenir d'un moine. Il demeure toujours une certaine indétermination, qui renvoie, d'un point de vue sociologique, à la pluralité d'opinions sur le statut spirituel du personnage. Seule l'apparition de reliques permet de décider de ce statut spirituel, et encore : la chose est parfois soupçonnée de n'être qu'une mystification opérée par quelques disciples zélés. La mort et les funérailles prolongent le débat sur l'accomplissement du virtuose religieux. Elles sont l'ultime lieu de négociation et de fabrication de son identité, certains s'efforçant à cette occasion et contre la tendance normale, sinon normative, de la trame rituelle, d'imposer leur définition de la situation.

Toujours est-il que, si elle se produit, l'apparition de reliques, tout en confirmant la perfection spirituelle d'un moine, vient en même temps clore un cycle de sainteté, puisque le charisme du personnage est appelé à se dissoudre très rapidement. Les reliques, en effet, sont loin de susciter une ferveur comparable à celle dont bénéficiait le saint de son vivant et leur culte ne connaît pas de véritable développement. La communauté qui s'était établie autour du saint à partir de la seule force d'attraction du personnage se désintègre rapidement. Au mieux, le saint demeure dans la mémoire collective à titre de modèle ou de vague référence. Le personnage n'est plus le moteur et le cœur d'un système de relations sociales, sa sainteté n'est plus effective. En bref, la disparition physique du saint signifie sa mort sociale, la dissolution quasi complète de son charisme. L'apparition de reliques opère paradoxalement comme un marqueur d'achèvement social d'une trajectoire sainte : le saint est maintenant définitivement fait, mais il n'existe plus. Dans ce paradoxe réside la condition tragique du saint birman.

La mort monastique, son traitement et ses conséquences une fois présentés, la portée des instructions laissées par Thamanya Hsayadaw apparaît plus nettement. En demandant expressément à être placé dans une tombe immédiatement après son décès, c'est-à-dire en refusant à la fois d'être exposé et d'être incinéré, c'est comme si le personnage avait voulu se soustraire au processus funéraire ordinairement réservé aux moines et permettre que surgissent de sa mort des représentations autres. Le grand moine, qui appartenait à la plus importante des neuf sectes composant la communauté monastique, la secte Thudama (regroupant neuf dixièmes des moines et novices), et dont nulle règle ne contraignait dès lors les funérailles, avait justifié son souhait d'un enterrement immédiat en réitérant une opposition fondamentale qui, depuis son installation à Thamanya, définissait son identité et ordonnait son discours. Un moine de forêt (*tawya kyaung phongyi*), disait-il, ne doit pas être exposé ; c'est un usage pour moine des villes (*myo kyaung phongyi*). En d'autres termes, le moine de forêt meurt comme il a vécu, humblement, encore et toujours étranger à la pompe censée caractériser le moine des villes.

Il était cependant impossible de respecter à la lettre le souhait de Thamanya Hsayadaw. Impensable en effet de priver ceux qui le désiraient de la possibilité de rendre un dernier hommage formel au personnage. Cette possibilité est considérée comme tellement essentielle au travail de deuil des laïcs, comme tellement nécessaire pour que soient correctement tranchés les liens qui unissent des fidèles à un moine, qu'il arrive qu'on procède à des funérailles tardives avec un substitut. Le corps du moine est brûlé au moment de son décès afin d'éviter les dépenses qu'entraînerait sa conservation (aujourd'hui possible seulement via l'injection de substances

coûteuses). Après que l'on a rassemblé pendant des mois les fonds nécessaires à l'organisation des cérémonies, un mannequin ou une simple photographie sont utilisés pour représenter le défunt lors des célébrations.

Une discussion s'engagea entre différents moines de Thamanya et des représentants des autorités nationales. Le gouvernement avait décerné un titre honorifique à Thamanya Hsayadaw en 1992, s'octroyant par là le droit de superviser l'organisation de ses funérailles. Un moine proposa qu'on exposât le corps trois jours seulement afin de se conformer le plus fidèlement possible au vœu du défunt. La suggestion fut unanimement rejetée : cela ne laissait pas assez de temps aux disciples monastiques et laïcs habitant dans des régions éloignées pour effectuer le voyage jusqu'à Thamanya. Les représentants des autorités suggérèrent qu'on conservât le corps pendant un mois afin de préparer de grandes funérailles d'État, incluant l'incinération du cadavre et la dispersion des cendres dans un fleuve. La proposition fut également rejetée. Il semble que le souhait de Thamanya Hsayadaw d'être placé dans une tombe le jour même de sa mort, de même que sa référence péjorative aux funérailles fastueuses des moines des villes, dénotaient aussi son souci de parer à l'organisation de funérailles d'État, le personnage désirant maintenir jusque dans sa mort une relative distance avec les autorités politiques. Par ailleurs, l'idée d'incinérer le cadavre contrevenait directement aux instructions du grand moine. N'essayait-on pas, par ce procédé, de mieux faire disparaître un personnage qui, de son vivant, avait parfois embarrassé le gouvernement, notamment lorsqu'il avait reçu sur son domaine la porte-parole de l'opposition au régime militaire, Aung San Suu Kyi ? On s'accorda finalement pour exposer la dépouille pendant sept jours ; celle-ci serait ensuite placée dans une tombe, à mi-pente de la colline.

Durant la semaine d'exposition, des dizaines de milliers de religieux et de laïcs affluèrent à Thamanya pour rendre un dernier hommage au grand moine. Les abords de la colline ne furent plus qu'une immense fourmilière humaine. Le plus célèbre prédicateur de Birmanie, U Nyanethera, *alias* Thitagu Hsayadaw, qui avait appris le décès du grand moine alors qu'il était en voyage en Inde et était accouru à l'invitation des fidèles, délivra plusieurs prêches en soirée, auxquels assista une foule énorme. U Nyanethera refusa de se prononcer sur le devenir du défunt ; il se dit néanmoins certain que, du fait de son accomplissement spirituel, il avait accédé à une bonne existence. Pour un être noble et vertueux (*thudogaung*) comme Thamanya Hsayadaw, expliqua-t-il, la mort est une occasion de réjouissance, parce qu'elle signifie la fin de la « peine » (*thawka*). À l'inverse, poursuivit le prédicateur, la disparition de Thamanya Hsayadaw était pour les fidèles une source de « peine ». Il était donc venu prêcher l'enseignement du Bouddha, substituer la doctrine religieuse à la peine, le *damma* au *thawka*.

Le dernier jour des funérailles, une ultime cérémonie d'hommage rassembla de nombreux religieux et laïcs. Un moine lut un texte sur la biographie de Thamanya Hsayadaw, un autre sur son œuvre de propagation de la religion, un autre encore un poème d'hommage. La tristesse générale fut exprimée par les discours d'un moine et d'un laïc. Nul spectacle ne fut organisé qui évoquât le départ du grand moine au pays des divinités. Le cercueil fut simplement emporté en procession jusqu'au lieu de la tombe.

Le défunt n'avait pas expliqué pourquoi il souhaitait être placé dans une tombe et non pas incinéré. Il s'était seulement référé à un précédent, le cas d'un moine des environs de son village natal qui s'était fait enterrer de cette manière. On connaît cependant d'autres exemples de figures spirituelles de stature nationale ayant demandé un tel traitement. Sunlun Hsayadaw (1878-1952), maître de méditation qui bénéficia en son temps d'une vénération égale à celle de Thamanya Hsayadaw, avait souhaité qu'à son décès on conservât son corps. On construisit un monument funéraire en forme de pagode creuse (*zaydi gu*), au centre duquel son cadavre est depuis exposé dans un cercueil de verre⁶. Plus récemment, Konlon Hsayadaw (décédé fin janvier 2004) a également prescrit qu'on conserve et expose sa dépouille. Celle-ci a été placée dans un cercueil de verre au-dessus duquel il était prévu de construire un grand pavillon (*beikman*) surmonté d'une pagode. À cinquante ans de distance, les deux personnages justifèrent pareillement leur souhait, expliquant qu'il s'agissait de permettre aux fidèles qui le désiraient de continuer à leur rendre hommage. C'est de cette même façon que le choix de Thamanya Hsayadaw fut interprété : en prescrivant la conservation de sa dépouille, le grand moine, dit-on à Thamanya, voulait donner à ses « fils et filles » – *tha thami*, les gens de Thamanya, à qui il a offert abri, nourriture et soutien spirituel – la chance de continuer à le vénérer. « Si le cadavre n'était pas là, nul ne viendrait plus ; le cadavre nourrit (*yokkalat kyway-*) », commenta aussi un moine local très en vue, faisant allusion aux revenus, sous forme de dons, que procure la visite des pèlerins venant rendre hommage à la dépouille du défunt. Autrement dit, dans la gestion même de sa mort, le saint pense avant tout au devenir des vivants.

En se déroband aux funérailles monastiques traditionnelles, Thamanya Hsayadaw se déroband en somme à deux choses : au processus de réincarnation que représentent les funérailles, avec le travail de deuil qui s'opère chez les laïcs, d'une part ; à la procédure d'incinération qui permet l'apparition de reliques attestant la perfection spirituelle, d'autre part.

6. Sur le vœu de Sunlun Hsayadaw et son exécution après le décès du personnage, cf. Maung Nyo (1995 : 223). L'auteur parle, à propos de ce décès, de « réalisation du parinirvana » (*parineikban pyu-*), en accord avec la conviction courante qui fait du grand moine un saint accompli (*yahanda*).

Le grand moine brouillait les cartes, inscrivant son décès hors des cadres d'interprétation usuels. Il se plaçait dans un espace qui était à la fois hors du cycle des renaissances, le samsara, et hors de sa délivrance, le nirvana. Sa mort en devenait déroutante. Ou plutôt, c'était comme si le grand moine n'était pas mort. C'est dire si, jusque dans sa mort, le personnage imposait sa propre fiction, à laquelle, d'ailleurs, les vivants ne laissèrent pas d'adhérer. Le corps conservé, c'est la mort récusée.

Le corps du mort et le sort des vivants

Juillet 1973. The-in Gu Hsayadaw se meurt à l'hôpital général de Yangon. Le grand moine, âgé de soixante ans, s'éteint le corps rongé par des maladies diverses. Ces maux accablants, a-t-il déclaré à ses disciples, sont la conséquence des mauvaises actions qu'il a commises dans des existences précédentes ; il lui fallait « solder ses dettes karmiques » (*wut kyway hsat-*) avant de parvenir au nirvana.

À la nouvelle de la mort du grand moine, deux partis s'opposent immédiatement : les uns demandent la conservation du corps, les autres son incinération. Chaque camp tente de mobiliser des moines éminents et des responsables politiques puissants. Le conflit autour de la dépouille du grand moine va durer presque trois ans, retardant d'autant l'organisation de ses funérailles. Il n'existe pas encore d'institution monastique nationale ayant capacité pour traiter l'affaire et rendre une décision applicable sans contestation. Seules les autorités laïques sont à même d'imposer une solution. C'est d'ailleurs là leur responsabilité : elles se doivent d'empêcher que la querelle ne débouche sur une division formelle au sein de la communauté monastique, avec la création de nouveaux groupes distincts ou branches (*gaing*) défendant chacun une conception différente des funérailles (division qui aurait son pendant parmi les laïcs et serait source de désordre). Aussi le conseil de la Division de Yangon, en association avec des représentants de l'armée et du Département des affaires religieuses, intervient-il en février 1976 pour mettre fin à l'interminable dispute en ordonnant, par décret, l'incinération du grand moine (Maung Bo 1977 : 8-9). Les partisans de la conservation du corps se refusent cependant à renoncer. Ils lancent une attaque pour s'emparer de la dépouille. Ils sont tous arrêtés et mis en prison⁷. Au moment des funérailles, en avril 1976, des policiers sont placés tout le long du chemin emprunté par le cortège jusqu'au lieu d'incinération, afin de protéger le cadavre.

7. L'incident n'est pas mentionné dans l'ouvrage de Maung Bo (publié par une institution officielle, le Département des affaires religieuses). C'est le fils d'un proche disciple de The-in Gu Hsayadaw qui nous l'a rapporté, notre seule et unique source sur cette affaire.

Au lieu donc de susciter une réaction unanime parmi les fidèles, permettant que s'opère le travail de deuil et que soient réaffirmés les liens et la solidarité entre les vivants, la mort du saint donne lieu à une dispute qui, pendant des années, empêche de se défaire rituellement du défunt et provoque même une guerre religieuse autour de sa dépouille. Un élément essentiel des rites funéraires monastiques éclaire le rapport au corps qui sous-tend cette étonnante affaire. Il s'agit de l'acte qui consiste à demander pardon au mort pour toute faute commise volontairement ou involontairement à son égard. Une faute envers un moine est considérée comme très dommageable sur le plan karmique (« renaissance aux enfers », dit-on proverbialement à ce propos, un risque qui n'est évidemment pas à négliger) et les laïcs trouvent dans cette possibilité de pardon l'ultime occasion d'une sorte d'absolution, effaçant pour ainsi dire de la mémoire de leur processeur karmique quelques données parmi les plus préjudiciables. La demande (*wun khya taung pan-*, litt. : « avouer ses fautes et implorer le pardon ») peut prendre une forme individuelle : chacun, s'adressant mentalement au défunt pour lui rendre un dernier hommage, est en mesure de solliciter l'absolution pour son propre compte. Elle est aussi formulée par l'actrice substitut des laïcs alors que s'achève le spectacle donné lors des funérailles. Elle peut enfin passer par une récitation collective, à un moment ou un autre des cérémonies, mais avant que le corps soit déplacé jusqu'au champ d'incinération. Dans ce dernier cas, un moine récite parfois un texte de sa composition, que les laïcs répètent après lui. Autrement, la sollicitation passe plus simplement par la récitation de la formule qui ouvre toute cérémonie religieuse. Cette formule revient à demander la « permission » (*awgatha*, du pâli *okāsa*) de rendre hommage au moine qui préside la cérémonie et, plus généralement, aux Trois joyaux, piliers de la religion bouddhique : le Bouddha, la Doctrine et la Communauté monastique. Un tel préambule permet d'effacer les fautes commises physiquement, verbalement et mentalement, de manière intentionnelle ou non ; on se purifie (*than shin-*) avant de réitérer son adhésion aux Cinq préceptes, code éthique minimal du bouddhiste laïc. Au cours des funérailles, le moine qui reçoit la sollicitation des fidèles et leur délivre les Cinq préceptes, officie, dit-on, comme « substitut » du défunt, pardonnant aux laïcs au nom de celui-ci. Il en fut ainsi lors des funérailles de Thamanya Hsayadaw, avant qu'on déplaçât la dépouille du grand moine de son lit jusque dans un cercueil de verre.

Autrement dit, le décès d'un moine ne met pas fin à sa capacité d'effacer les fautes. Son efficacité spirituelle demeure tant que son corps demeure. Dans cette phase de transition entre deux états d'existence, le moine appartient encore pour partie au monde des vivants. Ce n'est qu'une fois son

incinération accomplie, c'est-à-dire une fois achevé le processus symbolique de réincarnation au pays des divinités, que cette efficacité disparaît. Un lien semble par conséquent s'établir entre le corps physique du moine et la continuité de sa présence. Le corps non incinéré est un corps efficace (on comprend mieux la violence de la longue dispute qui suivit le décès de The-in Gu Hsayadaw). Dans ces conditions, esquiver l'incinération, à l'instar de Thamanya Hsayadaw, c'est rendre possible la perpétuation de la présence du moine par-delà son décès. Encore faut-il, évidemment, que cette présence ait une raison d'être sociale. Un certain nombre de moines sont ainsi non pas incinérés mais enterrés – c'est le cas, par exemple, dans la région de Pindaya (État shan) où l'on pratique alternativement l'incinération ou l'enterrement – sans pour autant persister parmi les vivants.

S'il avait prescrit la conservation de son corps, Thamanya Hsayadaw n'avait pas pour autant indiqué le type de sépulture qu'il désirait. La question demeurait ouverte : l'édifice devait-il rendre ou non sa dépouille *visible* ? Les gens de Thamanya souhaitaient un monument funéraire qui permette de voir le grand moine. Mais les représentants des autorités, raconte-t-on, imposèrent la construction d'une tombe complètement fermée, qui ne laissait rien apercevoir du corps. Ils avaient échoué à obtenir l'incinération du grand moine, et la tombe fermée était vraisemblablement un ultime recours pour rendre la disparition du personnage effective. Tout se passe comme si la présence du grand moine par-delà son décès se faisait plus tangible par l'exposition permanente de son corps, c'est-à-dire par une visibilité physique suggérant l'absence d'une rupture véritable avec le monde des vivants. C'est à cette exigence de visibilité que répondent les dispositifs funéraires exceptionnels réservés à quelques personnages très vénérés, généralement considérés comme *yahanda* (saint) ou comme *weikza* (du type de ceux qui « sortent mort » : voir ci-dessous). Pour de tels personnages, qui sont censés avoir échappé au cycle des renaissances, la question de la réincarnation ne se pose pas, et l'exposition permanente du corps vient signifier cet accomplissement spirituel, elle consacre et manifeste la virtuosité qui leur a été reconnue de leur vivant. À l'inverse, un corps conservé mais non visible, placé dans une tombe complètement fermée, tend généralement à produire le même effet qu'un corps incinéré, c'est-à-dire à dénoter l'achèvement du processus de réincarnation.

Au moment des funérailles de Thamanya Hsayadaw, Zibyupin Hsayadaw, maître de méditation de la région de Taunggu (Birmanie centrale), jugea opportun, bien qu'il n'ait jamais rencontré personnellement le défunt, de s'informer du traitement réservé au grand personnage. On venait d'achever la construction de la tombe fermée et d'y placer le cercueil. Fâcheuse erreur, s'exclama Zibyupin Hsayadaw : nombre de fidèles n'avaient

pu se rendre sur place à temps et il fallait leur laisser une chance de voir le grand moine et de lui rendre hommage. Les gens de Thamanya invitèrent Zibyupin Hsayadaw – âgé de 96 ans –, et en sa présence, on détruisit trois des quatre côtés de la tombe, à l'exception du côté de la tête. On les remplaça par des vitres transparentes, laissant voir le corps du grand moine dans son cercueil de verre ; le cadavre est entièrement couvert d'une pièce de tissu fin, translucide, de couleur ocre (la couleur des robes monastiques), avec à sa gauche les huit éléments de la panoplie du moine bouddhiste (les trois parties de la robe, un bol à aumône, une ceinture, un rasoir, un filtre à eau, une aiguille à coudre) et à sa droite quelques objets personnels (un chapelet, une petite boîte en argent, deux serviettes, une petite bouteille en verre dans laquelle on vend habituellement des médicaments). Le prestige de Zibyupin Hsayadaw, figure spirituelle éminente, avait permis d'outrepasser les instructions des autorités. En ouvrant la tombe, on ressuscitait en quelque sorte Thamanya Hsayadaw. Le signe manifeste de cette résurrection ne se fit d'ailleurs pas attendre.

Le 16 décembre, à l'aube, soit onze jours après la fin des funérailles, on découvrit trois ○ (la lettre *wa* de l'alphabet birman) sur la paroi en verre de la tombe du grand moine, du côté des pieds. On tenta d'effacer les trois cercles. En vain. Ils n'étaient pas marqués ou gravés sur la surface du verre mais comme incrustés à l'intérieur. L'événement de l'« apparition des trois *wa* » (*wa thon lon po-*) s'imposa aussitôt comme le plus significatif parmi les incidents qui avaient ponctué la période précédant et suivant le décès. La nouvelle se diffusa rapidement dans tout le pays. La même question était sur toutes les lèvres : « Vous revenez de Thamanya : avez-vous vu les trois *wa* ? ». Une photo fut prise des fameux trois cercles et reproduite à des milliers d'exemplaires. Elle fut distribuée aux pèlerins qui effectuaient un don pour la construction du pavillon (*beikman*) surmontant la tombe de Thamanya Hsayadaw. Des mois après, lorsqu'étaient évoqués Thamanya et la mort de son fondateur, c'était encore et toujours à cet événement qu'on pensait spontanément. L'apparition des trois *wa* portait la signature du grand moine, qui, tout au long des vingt-trois années passées sur la colline, s'était montré un fabuleux faiseur de signes, un virtuose de l'« étrange », de l'« extraordinaire » (*htuzan-*, *htukhya-*), produisant ou suscitant sans cesse la production de symboles et de récits en résonance directe avec les conceptions birmanes de la sainteté.

La lettre *wa* est liée à la figure du *weikza* et plus particulièrement à l'un des plus fameux et vénérés d'entre eux, Bobo Aung (« Grand-Père Réussite »), dont la représentation orne nombre d'autels domestiques du Bouddha. L'histoire de Bobo Aung n'est pas sue de tous les Birmans dans son intégralité, mais l'épisode de l'apparition des *wa*, au cours duquel le

personnage défait le roi Bodawhpaya (r. 1782-1819), est un motif extrêmement populaire⁸. Bobo Aung avait côtoyé le futur roi dans un monastère où ils étudiaient ensemble. À l'époque, les deux garçons, associés à un troisième compère, s'étaient promis amitié et assistance perpétuelles. Bobo Aung était ensuite retourné dans la région de Pyay, dont il était originaire. Là, il s'était attelé à l'étude des arts cabalistiques (*in pyinnya*), soit à la confection de diagrammes à partir de lettres, de chiffres ou de figures dont la combinaison recèle un pouvoir surnaturel (le plus simple étant un carré dont chaque case est remplie par une lettre, par exemple *sa*, *da*, *ba*, et *wa*) ; il y était passé maître, acquérant de ce fait une grande puissance. La popularité croissante de son ancien compagnon vint bientôt aux oreilles du roi qui en prit ombrage et commença à craindre que Bobo Aung n'usât de sa puissance pour le détrôner et prendre les rênes du royaume. Bodawhpaya ordonna au gouverneur de Pyay d'arrêter Bobo Aung et de le faire transporter par bateau jusqu'à la capitale pour procéder à son exécution. Les soldats envoyés pour capturer le *weikza* furent cependant incapables de s'en saisir. Ils se prosternèrent finalement à ses pieds, le suppliant de les suivre afin de leur éviter d'être mis à mort par le roi pour avoir échoué dans leur mission. Bobo Aung, plein de commisération, se constitua prisonnier. En route, le bateau, remontant le fleuve Ayeyarwady, fit halte à Magway. Les gens, informés par la rumeur de l'arrestation du *weikza*, vinrent en foule sur la rive du fleuve. Alors qu'il avait été enfermé à double tour dans une cellule sur le bateau, Bobo Aung apparut soudain sur la berge, permettant à tous de lui rendre hommage. Ses gardes l'implorèrent de nouveau de se laisser emmener. À son arrivée dans la capitale, le prisonnier fut présenté au roi, à qui il adressa ces paroles : « Tu as brisé ta promesse [celle faite dans leur enfance] ! Maintenant, tu veux me tuer. Mais c'est bien en vain ! Je vais dessiner un *wa*, et cela, tu ne seras même pas capable de l'effacer ». Bobo Aung dessina un ○ à la craie sur le sol du palais. Le roi voulut l'effacer. Lorsqu'il frota, un autre *wa* apparut. Il recommença. Ce furent alors quatre *wa* qui se trouvèrent sur le sol, puis huit, puis seize, etc. Le palais fut bientôt couvert de *wa*. Après cette victoire magistrale, Bobo Aung « sortit vivant » (*ashin htwet-*), se volatilisant sous les yeux du roi stupéfait.

L'apparition des trois *wa* sur la tombe de Thamanya Hsayadaw s'inscrit dans la relation spéciale que le grand moine entretenait avec cette lettre puissante et significative, symbole évoquant le personnage de Bobo Aung et ses hauts faits ainsi que la pratique des arts cabalistiques. Un document

8. Pour l'histoire complète de Bobo Aung, cf. Htin Aung (1962 : 57-60). Nous n'évoquons ici que l'épisode de l'apparition des *wa* en nous appuyant sur le récit qui nous en a été fait par un moine birman pratiquant de la voie du *weikza*.

imprimé d'une page, rédigé, reproduit par photocopie et distribué par un astrologue local à la suite de l'apparition des trois *wa*, résume la vision courante de cette relation. Cette vision, agréée et nourrie par Thamanya Hsayadaw lui-même, s'énonce, pour parler comme Lucien Lévy-Bruhl, dans les termes d'un principe de participation mystique entre le grand moine et la fameuse lettre. Ainsi, certains éléments objectifs relatifs à la personne du grand moine, en l'occurrence ses nom et surnom laïcs (*Shwe Waing*, *Waing Khyaw*), de même que le titre religieux qu'il reçut au moment de son noviciat (*U Winaya*), contiennent tous la lettre *wa*, associant le personnage à son pouvoir. À cela s'ajoutent les apparitions surnaturelles de la lettre, d'abord après que Thamanya Hsayadaw eut accompli avec succès son vœu inaugural – passer trois années au sommet de la colline sans en descendre pour pratiquer la méditation –, ensuite au moment de la célébration de son 92^e anniversaire, enfin après les funérailles. Les deux premières fois, le ou les *wa* apparurent sur des noix de coco utilisées pour des offrandes religieuses, noix de coco dont la forme circulaire rappelle celle de la lettre. L'astrologue énumère en tout neuf éléments qui signifient la relation spéciale du grand moine à la puissante lettre. Par ailleurs, aux auteurs d'un ouvrage sur sa vie et son œuvre paru en 1993 qui l'interrogeaient sur ce qu'il avait découvert d'extraordinaire (*htukhya-*) à son arrivée sur la colline, le grand moine raconta avoir trouvé une noix de coco sur laquelle apparaissait distinctement un *wa*. Et il mentionna l'adage bien connu : « Si vous n'avez pas de *wa* (○), n'essayez pas de faire de *wi* (8) », la graphie du son *wi* présentant deux cercles superposés. Sur la colline existait le *wa*, continua-t-il, il était donc possible de faire le *wi*; de surcroît, lui-même était déjà pourvu, de par son titre religieux (*U Winaya*), du *wi*. Il avait en conséquence décidé de s'installer durablement sur place pour propager la religion, convaincu qu'il réussirait là tout ce qu'il entreprendrait (Long La Shin & Maung Di Pa 1993 : 63-64). La lettre *wa* évoque d'ailleurs l'idée de prospérité et d'abondance (*htamin wa pyi*, « manger du riz à satiété »). Elle est de ce fait reliée à l'un des aspects les plus distinctifs de l'œuvre du grand moine : dans un vaste réfectoire installé au sommet de la colline, il offrait à manger gratuitement et à volonté à tous ceux qui se présentaient, habitants de son territoire et pèlerins. C'est comme si la nourriture avait été inépuisable, dans un pays où la pénurie alimentaire est chose commune. Les proches de Thamanya Hsayadaw aimaient à dire qu'il pouvait nourrir toute la Birmanie.

L'apparition des trois *wa* fut interprétée comme une manière pour le grand moine de signifier la continuité de son pouvoir par-delà son décès, un pouvoir auquel nul ne saurait s'opposer et que nul ne saurait effacer (ce que le gouvernement avait manifestement tenté de faire au moment des

funérailles). Le personnage allait continuer à veiller (*saung shauk-*) sur Thamanya et ses habitants. La lettre *wa* renvoie, on l'a noté, à la figure du *weikza*, individu qui, grâce à son degré élevé d'accomplissement spirituel et à sa maîtrise d'une technique particulière (ordinairement l'alchimie ou les arts cabalistiques), est parvenu à acquérir divers pouvoirs surnaturels, dont la capacité à prolonger son existence au-delà de son décès apparent. Grâce à cette prolongation, il sera présent sous forme humaine au moment, soit du réassemblage des reliques du Bouddha Gotama à la fin de l'actuelle ère bouddhique (prévue dans un peu moins de 2500 ans), soit de l'apparition du prochain bouddha, Metteyya, à une date plus lointaine et indéterminée. Le *weikza* ne meurt donc pas à proprement parler, il « sort » (*htwet-*) du monde et du cycle des renaissances, devenant invisible aux hommes ordinaires. Il existe deux manières de « sortir » pour un *weikza* : « sortir vivant » (*ashin htwet-*) et « sortir mort » (*athay htwet-*). Dans le premier cas, le *weikza*, à l'instar de Bobo Aung, se volatilise, corps et âme pourrait-on dire, ne laissant aucune trace (hormis, lorsqu'il s'agit d'un moine, son habit). Dans le second, le *weikza* abandonne son corps physique (*yok*) au moment de son décès apparent, ne prolongeant son existence qu'à travers un corps spirituel (*nan*). La dépouille de ce type de *weikza* est placée dans une tombe et non pas incinérée ; elle ne pourrait de toute façon pas l'être : un corps de *weikza* ne se consume pas, il résiste au feu (feu qui, renvoyant à l'incinération, marque le processus de réincarnation auquel, justement, le *weikza* échappe). L'idée est congruente avec l'adéquation déjà relevée entre permanence du corps physique et prolongation *post mortem* de l'existence sociale. Quant au corps spirituel de ce type de *weikza*, il connaît différentes destinées possibles. Il peut soit demeurer sous cette forme, soit prendre une nouvelle enveloppe physique en investissant le corps d'un humain pour continuer son œuvre, soit encore se recombina ultérieurement avec son ancien corps physique (en ce cas, le corps physique du *weikza* qui, à son décès, avait été placé dans une tombe non complètement fermée car agrémentée de deux orifices, disparaît de l'édifice au bout de quelque temps).

Quoi qu'il en soit du devenir du *weikza*, une différence essentielle le distingue du saint accompli (*yahanda*). Qu'il soit invisible (résidant dans un lieu spécialement réservé aux personnages de son espèce) ou qu'il prenne une nouvelle apparence humaine, le *weikza* continue de se manifester dans le monde pour protéger la religion bouddhique et favoriser le salut temporel et spirituel des vivants. C'est que, contrairement au saint, le *weikza* n'est pas parvenu à la pleine perfection spirituelle : il reste au seuil de la sainteté, qu'il n'atteindra qu'en écoutant l'enseignement d'un bouddha (Gotama ou Metteyya). De l'opinion de certains Birmans toutefois, l'état de *weikza* résulte moins d'une incapacité que d'un choix : il est une façon pour

un individu de reculer délibérément son accession au nirvana en continuant à soutenir la religion et à aider les fidèles jusqu'à la fin de la présente ère bouddhique ou jusqu'à l'avènement du prochain bouddha. Les deux figures, *yahanda* et *weikza*, renvoient donc à des temporalités religieuses différentes. Le saint représente la possibilité de la réalisation complète de l'enseignement du Bouddha ici et maintenant, il parle au présent. Le *weikza* est au contraire une figure tournée vers le futur, il incarne la continuité de la religion bouddhique, et rattache le présent à l'échéance très lointaine de l'apparition d'un bouddha. Si l'on ajoute à ce schéma le culte du Bouddha et de ses disciples saints anciens qui se rapporte, lui, au temps des origines, au passé fondateur, on a les trois temporalités socioreligieuses qui ordonnent le régime chronologique des Birmans, correspondant typiquement à trois figures complémentaires : le Bouddha, le saint et le *weikza*.

La distinction entre *weikza* et *yahanda* se reflète dans la signification attribuée au corps conservé : la conservation du corps du *weikza* évoque l'existence *post mortem* du personnage, tandis que le corps du *yahanda* est d'abord objet d'hommage et support pour la mémoire collective, ainsi qu'objet d'édification en ce que la décomposition progressive du cadavre constitue un rappel éloquent de la loi de l'impermanence. En d'autres termes, la notion même de présence à travers la conservation du corps est ambiguë. Elle peut correspondre à une présence active dans le monde (*weikza*) ou, très différemment, à une présence commémorative, sans intervention du personnage concerné dans les affaires des vivants, c'est-à-dire en définitive à une absence (*yahanda*). Ce dédoublement, avec l'existence, non d'une seule, mais de deux modalités possibles de perfection spirituelle qui diffèrent par la condition *post mortem* réservée au virtuose religieux, apparaît comme une solution à l'énigme du nirvana. Un personnage qui est définitivement entré dans le nirvana peut-il demeurer en relation avec le monde ? Représente-t-il une figure salvatrice disponible et accessible ? Le problème a été laissé non résolu par la doctrine bouddhique, son fondateur lui-même, le Bouddha, offrant un visage ambigu, entre absence et présence : absence parce qu'il est supposé être entré à son décès dans le nirvana final et, dès lors, n'être plus accessible ; présence parce que les bouddhistes agissent en de nombreuses occasions comme si le Maître était toujours vivant et disponible. Tout se passe comme si la distinction entre *yahanda* et *weikza*, qui fait coexister sans heurt au sein du même système religieux les deux possibilités – absence et présence – en les dissociant, était une réponse à la difficulté posée par la confusion de ces deux idéaux dans un unique paradigme spirituel, défini par la figure du Bouddha. La distinction et la relative complémentarité entre ces deux modalités de réalisation de la sainteté ouvrent par ailleurs la voie à une interprétation du phénomène

de la dissolution du charisme du saint, précédemment signalé mais non expliqué. Le phénomène – vraisemblablement lié primitivement à la contrainte idéologique, imposée par le bouddhisme du Theravāda, faisant du nirvana un état de rupture complète avec le monde – ne paraît tenable qu'à condition qu'existe, précisément, la possibilité inverse : la persistance du charisme d'une figure spirituelle par-delà son décès. Loin que l'une de ces virtualités caractérise, à l'exclusion de l'autre, un complexe social et culturel particulier, institutionnalisation et dissolution du charisme sont à penser ensemble au sein d'un même système.

La frontière entre les deux statuts, *weikza* et *yahanda*, n'est néanmoins pas toujours nettement marquée, du vivant d'un personnage comme après son décès, et ce, en raison de la valorisation concurrente de ces deux modèles de perfection spirituelle. Depuis son installation à Thamanya, l'identité attribuée au grand moine n'avait cessé d'osciller entre *weikza* et *yahanda*. Le personnage lui-même se réclamait de l'une ou l'autre étiquette selon les circonstances et les interlocuteurs. La demande qu'il fit d'être placé dans une tombe, évoquant le traitement funéraire usuellement réservé aux *weikza* « sortant mort », ainsi que l'apparition des trois *wa*, ont contribué à entretenir la confusion. De fait, les opinions divergent quant à l'identité spirituelle et au devenir *post mortem* du grand moine. Si beaucoup voient dans Thamanya Hsayadaw un saint (*yahanda*), pour d'autres il a dédaigné cet accomplissement pour faire le vœu de devenir un bouddha : après avoir aidé toutes les créatures et soutenu la religion jusqu'à la fin de l'actuelle ère bouddhique, il connaîtra une pénultième renaissance dans un ciel de divinités, attendant sa réincarnation dans son ultime existence, celle d'Éveillé. Pour d'autres encore, Thamanya Hsayadaw est un *weikza*, un *theidkishin* (possesseur de pouvoirs surnaturels) ; c'est pourquoi son cadavre n'aurait pu être incinéré de toute façon. Certains, enfin, disent plus vaguement qu'en raison de son degré élevé d'accomplissement spirituel le grand moine a probablement atteint une bonne existence, par exemple une renaissance dans un ciel de divinités (*nat*). Il n'existe en fin de compte pas de consensus. Chacun se forge sa propre opinion. Nul n'affirme toutefois les choses avec certitude, les Birmans situant plutôt ce type d'opinion dans le registre de la conjecture, sachant que seul un être d'un niveau spirituel identique à celui du grand moine serait à même de se prononcer définitivement sur la question.

En réalité, le devenir *post mortem* du grand moine (futur bouddha, *yahanda*, *weikza*, *nat*) n'est pas en soi une préoccupation centrale des Birmans. Si, interrogés sur ce point, ils font part d'une opinion, c'est pour en souligner aussitôt le caractère hypothétique ; ils ne s'étendent d'ailleurs pas outre mesure sur la question. Ce qui intéresse les Birmans, les gens de

Thamanya en particulier, dans le décès du grand moine, c'est non la nature de son absence mais les signes de sa présence, non le devenir du mort mais le sort des vivants. À l'inverse du mort laïc, dont les signes de la présence *post mortem* (via des apparitions en rêve, des visions ou des bruits étranges) indiquent une malfaçon dans le processus de réincarnation et appellent une action de la part des vivants, le mort monastique, théoriquement protégé par son statut de toute défaillance, ne représente pas un mort inquiétant⁹. Lorsqu'au moment de ses funérailles ou peu de temps après, il se manifeste, par exemple en apparaissant dans le ciel, trait caractéristique du saint, ces signes sont même conçus comme l'indice de la continuation de sa présence bénéfique.

C'est pourquoi l'incident des trois *wa* connut un tel écho : l'enjeu n'était pas de définir précisément le devenir du mort ; il s'agissait plutôt de fixer le sort des vivants. Dire que Thamanya Hsayadaw « était encore là », comme les gens de Thamanya le répétèrent si souvent au cours des mois qui suivirent son décès, ce n'était pas se prononcer sur la condition *post mortem* du grand moine. C'était plutôt une manière de préserver Thamanya et ses habitants, de conserver au petit territoire son statut particulier malgré la disparition de son fondateur. L'« apparition des trois *wa* », constituée en événement sous l'impulsion spontanée du corps social, n'était rien d'autre que l'exercice collectif d'une contrainte symbolique. Il fallait, en l'absence d'autre recours possible et à partir d'un idiome commun à la population et aux autorités, obliger ces dernières à continuer de reconnaître l'autonomie du territoire de Thamanya, sur le devenir duquel le vieux saint « veillait ». Pour sa part, le grand moine, qui avait toujours été conscient de la fragilité de son entreprise, s'était doublement préoccupé du problème : en même temps qu'il établissait sur un plan symbolique les conditions de possibilité de sa présence *post mortem* en prescrivant la conservation de sa dépouille, Thamanya Hsayadaw prenait des dispositions institutionnelles pour favoriser la permanence de son œuvre. Deux ans environ avant son décès, il rédigea une sorte de testament, dans lequel étaient nommément désignés trois moines pour lui succéder à la direction de son territoire après sa disparition.



Le grand moine de Thamanya n'est plus. Tous ces efforts pour conjurer l'inéluctable n'auront-ils été que vaine lutte ? La pratique du *yadaya* n'aura pas su empêcher la mort du grand moine, la conservation de son corps la dissolution de son charisme, et l'institutionnalisation de l'administration

9. Sur l'opposition entre bonne mort et malemort dans la société birmane, cf. Bénédicte Brac de La Perrière (2001).

religieuse du territoire pourrait de même montrer rapidement ses limites, autorisant le gouvernement à prendre les choses en main. Thamanya Hsayadaw avait toutefois laissé espérer le contraire en déclarant, au milieu des indications variables et contradictoires qu'il distilla de son vivant : « Je reviendrai ». Sans doute le grand moine pressentait-il qu'il est parfois nécessaire, pour la collectivité, de s'efforcer à tout prix d'escamoter la mort pour assurer la continuité des vivants, qu'il est des circonstances où, dans le fait même de lutter avec la mort, d'en récuser l'inexorabilité, la réalité et les implications, la communauté se refonde et se régénère plus certainement que si elle avait acquiescé rituellement et presque sans mot dire à la fatalité. Oui, Thamanya Hsayadaw ne voulait pas mourir. Mais ce refus concernait la mort sociale du saint, non sa mort physique. D'où la négation par le grand moine, négation réitérée, de ce silence et de cette inaction détachés qui s'imposent au renonçant au monde pour tout ce qui a trait à sa mort. Il aura fallu que le principal intéressé brouille de son propre chef la formule canonique de la mort monastique pour que la collectivité ait une possibilité de résister à la dissolution de son charisme.

Le mouvement collectif de lutte contre la mort se focalise sur le corps. C'est au travers des représentations sur le corps et du traitement funéraire dont il est l'objet que se fabrique et se donne à voir, en dernière instance, l'identité spirituelle d'un personnage, donc son devenir *post mortem*. Un supérieur de monastère est incinéré et ses restes non conservés (les cendres sont dispersées), indice d'une réincarnation achevée, réincarnation au pays des divinités – c'est du moins ce que suggère le rituel. Le saint (*yahanda*) est également incinéré ; son être persiste cependant dans les reliques produites par sa crémation, indice d'une non-réincarnation et de son accession au nirvana. Le *weikza*, enfin, est indestructible, son corps est inaltérable, il ne peut se consumer, indice d'une non-réincarnation et d'un prolongement de son existence. Le supérieur de monastère ne dispose pas ou peu de charisme personnel, le saint en est amplement pourvu mais sa réussite même l'en prive après sa mort, le *weikza* en possède et le conserve après sa « sortie », au prix cependant d'une infériorité de statut par rapport au saint. Reste que quelques personnages, combinant de leur vivant les deux idéaux spirituels, *yahanda* et *weikza*, ne peuvent être rangés de manière exclusive parmi l'une ou l'autre de ces catégories. D'où les luttes qui s'engagent autour du corps de ces morts équivoques.

Robert Hertz n'aurait pas été surpris d'apprendre que les gens de Thamanya ont transmué ce qui fait normalement office de secondes obsèques en rite de continuité. Un an après la mort d'un moine, on procède à une cérémonie d'hommage, le mérite que celle-ci produit revenant au défunt dans sa nouvelle existence ; si le corps a été incinéré depuis

longtemps, le terme de son processus naturel de décomposition, qui marque l'achèvement définitif d'une existence sociale, est toujours pris en compte par le rite. Or les gens de Thamanya semblent vouloir étendre indéfiniment ce temps long de la mort sociale en renouvelant le rite régulièrement et en lui assignant une fonction non de clôture, mais de commémoration, et surtout de perpétuation : chaque année, il sera rendu hommage au grand moine le jour de sa mort, tel un anniversaire, désormais la principale célébration à Thamanya. Ultime renversement de réalité, comme en prolongement à ces mots de Hertz (1970 : 70) :

« La mort ne se borne pas à mettre fin à l'existence corporelle, visible d'un vivant ; elle détruit du même coup l'être social greffé sur l'individualité physique, auquel la conscience collective attribuait une importance, une dignité plus ou moins grandes. Or cet être, la société ambiante l'a constitué par de véritables rites de consécration, en mettant en jeu des énergies proportionnées à la valeur sociale du défunt : sa destruction équivaut à un sacrilège ».

Un « sacrilège » : comment qualifier autrement la disparition du grand ethnologue, précocement et sauvagement enlevé aux siens par la guerre ?

Centre d'anthropologie sociale, Toulouse
guillaume.rozenberg@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Bouddhisme/*Buddhism* – Birmanie/*Burma* – sainteté/*sainthood* – funérailles/*funeral ceremony* – corps/*body* – Hertz, Robert.

BIBLIOGRAPHIE

Brac de La Perrière, Bénédicte

2001 « Malemort et “bonne mort” en Birmanie (Myanmar) », in Brigitte Bapandier, ed., *De la malemort en quelques pays d'Asie*. Paris, Karthala : 235-258.

Carbine, Jason A.

2007 « Care for Buddhism : Text, Ceremony, and Religious Emotion in a Monk's Final Journey », in Jacqueline Stone & Bryan Cuevas, eds, *The Buddhist Dead : Discourses, Practices, Representations*. Honolulu, University of Hawaii Press [à paraître].

Hertz, Robert

1970 [1907] « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, Presses universitaires de France : 1-83.

Htin Aung

1962 *Folk Elements in Burmese Buddhism*. London, Oxford University Press.

Lon La Shin & Maung Di Pa

1993 *La lointaine, tranquille et agréable colline Thamanya (= Aye-mya tha khaung Thamanya taung)*. Yangon, Presses Manizawta.

Maung Bo

1977 *Cérémonies de funérailles du très vénérable grand moine de The-in Gu* (= *The-in Gu hsayadaw hpayagyi antima aggi zapana puzaw pwe*). Yangon, Presses du Département des affaires religieuses.

Maung Nyo

1995 [1986] *Biographie étendue, enseignements et méthode de méditation du très vénérable grand moine du monastère de la Grotte de Sunlun* (= *Kyayzushin Sunlun Gu kyaung hsayadaw hpayagyi i htayrokpatti-akye teya-dawmya teya-a-htok-ni*). Yangon, Presses Kya.

Mauss, Marcel & Henri Hubert

1973 [1902-1903] « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 1-141.

Okell, John

1971 *A Guide to the Romanization of Burmese*. London, The Royal Asiatic Society.

Pons, Christophe

2002 *Le Spectre et le Voyant : les échanges entre morts et vivants en Islande*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Rozenberg, Guillaume

2005 *Renoncement et puissance : la quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*. Genève, Olizane.

Van Gennep, Arnold

1981 [1909] *Les Rites de passage*. Paris, A. & J. Picard.

Wijayaratna, Mōhan

1998 *Le Dernier Voyage du Bouddha. Avec la traduction intégrale du Mahā-Parinibbāna-Sutta*. Paris, Lis.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Guillaume Rozenberg, *Le saint qui ne voulait pas mourir : hommage à Robert Hertz*. — L'article s'attache à retracer l'ensemble des faits relatifs à la disparition d'un personnage considéré comme le plus grand saint birman de la fin du XX^e siècle. Des tentatives pour empêcher le décès du personnage à celles pour perpétuer sa présence malgré sa disparition, en passant par l'organisation des rites funéraires, on constate, comme l'avait jadis souligné Robert Hertz, que c'est le corps qui est au cœur des représentations et des activités autour de la mort. Qu'il soit dédoublé, objet de cérémonie, conservé ou bien au contraire incinéré, le corps, représentation et prolongement de la personne, est un instrument efficace, bon à penser et bon à manipuler, en ce qu'il permet à la communauté d'avoir prise sur l'inéluctable.

Guillaume Rozenberg, *The Saint Who did not Want to Die : A Homage to Robert Hertz*. — The facts related to the death of the person considered to be the greatest Burmese saint at the end of the 20th century are presented. From the attempts to prevent his death and preserve his presence despite his decease to the organization of funeral ceremonies, the body lies, as Robert Hertz pointed out, at the center of conceptions and activities having to do with death. Whether doubled, used as the subject of rites, preserved or burned, the body – as a representation and extension of the person – is an instrument that, « good to think » and « good to manipulate », enables the community to have a hold on the inevitable.