



HAL
open science

Les Immortels. Visages de l'incroyable en Birmanie bouddhiste

Guillaume Rozenberg

► **To cite this version:**

Guillaume Rozenberg. Les Immortels. Visages de l'incroyable en Birmanie bouddhiste. Editions Sully, 2010, 978-2-35432-051-5. halshs-03380403

HAL Id: halshs-03380403

<https://shs.hal.science/halshs-03380403>

Submitted on 15 Oct 2021

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

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

LES IMMORTELS

Visages de l'incroyable
en Birmanie bouddhiste

GUILLAUME ROZENBERG

LES IMMORTELS

Visages de l'incroyable
en Birmanie bouddhiste

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre

SULLY

DU MÊME AUTEUR

Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine, Éditions Olizane, Genève, 2005.

Photo de couverture : moine pratiquant l'alchimie
(cliché : Le-Victorieux)

© Éditions Sully, 2010

Éditions Sully, BP 171, 56005, Vannes Cedex, France
Tél. 33 (0)2 97 40 41 85 - Fax : 33 (0)2 97 40 41 88
Courriel : editions.sully@wanadoo.fr
www.editions-sully.com
ISBN : 978-2-35432-051-5

*En hommage au Major Zaw Win,
immortel s'il en est*

SOMMAIRE

AVIS AU LECTEUR	9
Livre premier : DE LA CROYANCE AU CROIRE	17
Livre second : ÊTRE DISCIPLE, FAIRE LE CULTE	107
Livre troisième : LE POSSÉDÉ	205
Livre quatrième : INVULNÉRABLES	237
Livre cinquième : L'ÉPREUVE DU FEU	305
<i>Dramatis Personae</i>	347
<i>Cartes</i>	350

AVIS AU LECTEUR

Lorsqu'un auteur, ethnologue de métier, s'aperçoit que l'ouvrage qu'il a composé recèle un nœud de contradictions, deux solutions s'offrent à lui : mettre le manuscrit au rebut ou le reprendre de fond en comble. Je n'ai choisi ni l'une ni l'autre. C'est pourquoi ce livre existe.

À l'époque où j'entamai la rédaction des *Immortels*, en 2003, une question me taraudait : était-il possible de fabriquer une ethnologie qui combinât style narratif et réflexion théorique ? Plus exactement, pouvait-on mettre la réflexion théorique en récit, c'est-à-dire raconter une ou des histoires, sur le modèle de la littérature (du moins selon un tempo littéraire), tout en conférant au propos une portée dans le champ des études sur l'homme en tant qu'être social et culturel ? Je me demandais, donc, si le récit était susceptible de constituer en lui-même et par lui-même une forme de théorie, en ce qu'il proposerait un mode d'intelligibilité, à tonalité ethnologique, d'une situation.

Quoique lecteur passionné des penseurs de la discipline, j'étais désireux, pour mon compte, d'échapper à une certaine lourdeur formelle de la démonstration scientifique, avec ses découpages, son explicitation des étapes du raisonnement, son appareil critique. Non que ce type de construction eût manqué de fournir les preuves de sa nécessité. Mais, fait de dissection et d'abstraction, il éloignait trop souvent à mon goût des caractères les plus sensibles de l'existence ; il produisait un effet de déréalisation. Il était si exceptionnel d'être à même de dire, à l'issue de la lecture d'un travail sur telle population ou communauté, «j'ai été chez les X». À s'affirmer science, l'ethnologie était-elle condamnée à se détourner des hommes ? Pour autant, je me défendais de tomber dans l'excès inverse, celui du naturalisme ethnographique. Parce qu'il se voulait pure description, ce mode de représentation, me semblait-il, exacerbait l'effet d'altérité et, paradoxalement, empêchait l'empathie.

LES IMMORTELS

La réalité indigène, du moins ce que l'ethnologue en percevait, devait être savamment médiatisée pour devenir immédiate. J'avais perdu, au reste, toute illusion sur l'expérience du terrain, en tout cas sur la possibilité qu'elle constituât une condition suffisante pour faire œuvre d'ethnologue. Car, bien qu'indispensable, le « terrain », en soi, ne me parlait pas ; plus, il avait pour effet d'anéantir mon enthousiasme premier. « Pour quelqu'un qui n'a jamais vu l'Orient, déclara un jour en substance Gérard de Nerval à Théophile Gautier, un lotus est toujours un lotus ; pour moi, c'est seulement une espèce d'oignon. » Le temps de l'enquête en Birmanie, trois séjours de deux mois chacun entre 2003 et 2006 pour ce livre (auxquels s'ajoute, essentielle à la matière des *Immortels*, la traduction d'ouvrages et d'enregistrements réalisée à Singapour et à Paris avec l'assistance de personnes birmanes), le temps de l'enquête, donc, fut rarement un temps d'enfièvrement. Sur place, un mur invisible me séparait de mes interlocuteurs. Pour combler l'écart, il me fallait m'éloigner d'eux. Quand, après avoir déserté le terrain et regagné ma table de travail, je reconstruisais la réalité à partir des fragments inertes que mes notes en avaient conservés, alors j'éprouvais cette intimité manquée avec les Birmans. Aussi l'écriture ethnologique consistait-elle pour partie, à mon sens, à transformer de nouveau l'oignon en lotus ; non pas démystifier l'Autre mais le sublimer, de quelque manière que ce fût. Une œuvre ethnologique, en plus de solliciter l'intellect, devait soulever l'imagination. L'ethnologie, entreprise de représentation, d'interprétation et d'explication de la différence entre les cultures, était un travail de réenchantement de la réalité. Entreprise et travail dont l'ethnologue n'avait pas à dissimuler les artifices. Je parsemai ainsi *Les Immortels* de notations renvoyant le lecteur à l'envers du décor – la recherche en train de se faire et le texte en train de s'écrire – pour lui refuser le confort d'une structure homogène, sans aspérité. Somme toute, le problème qui m'habitait était aussi bien « que veux-je faire, et comment le faire ? », que « que sont-ils et comment pensent-ils ? ».

Tout le temps que je rédigeais l'ouvrage, j'eus la naïveté de me croire porté par un instinct qui m'était propre. À la vérité, *Les Immortels* s'avère bel et bien marqué du sceau de son époque. Mon aspiration à concevoir une ethnologie à la fois vivante et signifiante appartenait à l'air du temps. Depuis les années 1970, une interrogation sur les

formes, notamment narratives, de l'écriture ethnologique travaillait la discipline, ouvrant la voie à des tentatives pour s'affranchir des cadres objectifs du compte rendu scientifique.

Toujours est-il qu'afin de donner corps à cette ethnologie dont je rêvais, je décidai de renoncer à certaines conventions d'écriture universitaires. Cela n'alla pas sans hésitation et flottement. L'ouvrage a pris au final une forme un peu singulière. Nulle introduction ne vient apporter de repères préalables ou tracer un itinéraire : le lecteur est plongé d'emblée dans le vif du sujet, et tout du long il avance à l'aveugle, au rythme du déroulement de l'enquête. La progression s'accomplit selon une logique cumulative de la narration, du commentaire, de la reprise et de l'empilement. Des personnages identifiés occupent l'avant-scène – dont l'ethnologue qui, envisagé à la troisième personne, se trouve jusqu'à un certain point ramené sur le même plan que les sujets de son étude. Les notes et la bibliographie sont inexistantes. Le texte, enfin, s'achève, plutôt que par une conclusion, par un recommencement. Bien sûr, l'absence d'une trame immédiatement apparente aussi bien que le manque de systématisation sont des artifices de structure, une opération de déstructuration structurante pour ainsi dire. Celle-ci n'est d'ailleurs pas mise en œuvre jusqu'au bout, le propos étant inexorablement rattrapé par les codes académiques.

Le souci de pratiquer une ethnologie animée et incarnée n'empêche pas, chemin faisant, d'aborder des questions théoriques familières à la discipline. Aussi, le recours à des personnages ne revient pas à abandonner la perspective classique de l'ethnologue, centrée sur la culture et son rapport à l'organisation sociale, aux façons de penser et d'agir. Les personnages qui font *Les Immortels* valent par les aspects collectifs de leur identité. Il n'est pas question d'individualités mais d'incarnations, incarnations de certaines manières d'être birman. Se déploie bien dans ces pages une recherche, démarche d'exploration raisonnée d'une réalité qui dépasse son observateur et dont il tente de rendre compte, envers et malgré tout. Qu'il soit néanmoins entendu qu'il n'est rien, sur le plan de l'analyse, de foncièrement original dans l'ouvrage. Pour soutenir le contraire, il faudrait que je n'aie pas fait trop de fois cette cruelle expérience : découvrir qu'une idée que par un mélange d'ingénuité et de prétention je considérais mienne appartient depuis fort longtemps au patrimoine intellectuel de la discipline, et qu'elle y a trouvé,

LES IMMORTELS

de surcroît, à s'exprimer dans des termes plus élaborés. Mais, quand même tout aurait été dit, il resterait à le dire autrement.

Il s'agit, en bref, d'un ouvrage à la composition hétérogène, à la fois récit et exposé scientifique, hétérogénéité qui accuse la contradiction inhérente au dessein initial. Celui-ci, d'ailleurs, a induit des effets critiquables : ceux qui ont commenté les premières versions du manuscrit ont signalé, entre autres, la difficulté de distinguer, au sein du texte, entre point de vue indigène et point de vue de l'observateur (péché mortel pour un ethnologue). Tout compte fait, *Les Immortels* témoigne de mon aspiration à faire une autre ethnologie en même temps qu'il m'aura permis de faire le deuil de cette aspiration.

*

Les Immortels constitue le second tome du « cycle de l'extraordinaire », consacré aux figures de la sainteté bouddhique et aux cultes afférents dans la société birmane contemporaine. Entamé avec *Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine* (2005), ce cycle ethnologique ambitionne de donner à voir et à penser, au sein des expressions multiples du bouddhisme birman, quelques-unes de ses manifestations parmi les plus saisissantes, qu'elles relèvent du phénoménal, du surnaturel, de l'incroyable ou de l'étrange, voire de tout cela à la fois, pour les Birmans comme pour l'ethnologue. L'accession d'un individu à un état comme la sainteté, l'apparition en chair et en os d'êtres théoriquement invisibles, le fait d'être possédé par une entité ou de devenir son relais humain représentent autant d'occurrences, parmi d'autres, de cet extraordinaire. La démarche vise à placer de telles manifestations au point de départ d'une réflexion sur ce qui produit et définit l'ordre et l'expérience du religieux, et sur ce que cet ordre et cette expérience définissent et produisent.

Je voudrais dire ma reconnaissance envers tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de l'ouvrage. Outre les personnes nommément citées dans les pages qui suivent, j'adresse mes plus chaleureux remerciements à Nicolas Adell, Jean-Pierre Albert, Marlène Albert-Llorca, Vanina Bouté, Bénédicte Brac de La Perrière, Céline Coderey et, tout particulièrement, Grégoire Schlemmer qui a su bien des fois me rappeler à la raison. *Les Immortels*, que j'ai appris à travers leur regard à aimer et à détester

tout à la fois, n'est pas tel qu'ils l'auraient souhaité, certes. Mais leurs lectures attentives et critiques, leur générosité intellectuelle ont permis d'atténuer un certain nombre de ses défauts, de réparer un certain nombre de mes errements. D'autres – Jason Carbine, John Holt, Frank Lehman, Patrick Pranke – ont fait avec patience les frais d'une version initiale, en anglais, de la première partie. Dominique Blanc a lu avec soins les épreuves.

Commencé alors que j'étais post-doctorant à l'Institut de recherche sur l'Asie (Université de Singapour) et continué après mon entrée au Centre national de la recherche scientifique en 2004, l'ouvrage, regard d'un homme en quête sur des hommes en quête, doit beaucoup à la liberté d'action et de pensée dont m'ont fait bénéficier ces deux institutions, ainsi qu'aux confrontations de points de vue qu'elles favorisent. Puissent ces lieux de savoir, notamment le Centre national de la recherche scientifique (critiqué mais jamais égalé), toujours offrir ce privilège nécessaire : disposer du temps et de l'autonomie suffisants pour développer une recherche.

Lorsque pour la première fois, à l'âge de vingt et un ans, au cours d'une audition pour une bourse de voyage, je formulai avec netteté mon aspiration à faire de l'ethnologie, un des membres du jury, se réveillant de l'apathie dans laquelle l'avait plongé la succession des présentations, commenta : « Vous savez ce que disait Margaret Mead ? Le psychologue, c'est celui qui n'est pas bien dans sa tête. Le sociologue, c'est celui qui n'est pas bien dans sa société. L'ethnologue, c'est celui qui n'est bien ni dans sa tête ni dans sa société. » J'ignore toujours pourquoi je fais de l'ethnologie – si je le savais, il ne me servirait plus à rien d'en faire. En tout cas, *Les Immortels* une fois dépouillé de ses artifices de construction et de ses quelques analyses, que reste-t-il ? L'essence, le principe constitutif de l'ouvrage, me semble-t-il, réside dans la qualité existentielle du récit. Le croire, le destin, la fabrication de soi, la servitude, la vie et la mort : ce sont là des thèmes qui habitent ce livre, des questions dont se soutient son histoire. Si *Les Immortels* ne satisfera ni les plus épris de science ni les plus déçus par elle, il s'attirera, au moins faut-il l'espérer, la sympathie des quelques-uns pour qui l'ethnologie est une contribution à la description de la condition humaine.

Guillaume Rozenberg (Ko Yin Maung, ကိုရင်မေဝင်)

LIVRE PREMIER

DE LA CROYANCE AU CROIRE

I

Mardi 30 septembre 2003, dix-neuf heures. L'appartement, qui donne sur une avenue longeant les douves du palais de Mandalay, est brusquement plongé dans l'obscurité. Coupure générale d'électricité. Yan Shin, interrompant son récit, demande à son épouse d'allumer des bougies. Il reprend :

«C'était en 1998, au moment de la cérémonie de pose du pinacle sur la Pagode du Soupir [Lwan Zaydi, édifice religieux construit à la mémoire d'un défunt]. Je devais apporter le pinacle. Nous avons quitté Mandalay avec deux camionnettes. Je conduisais celle de tête. Ma femme et mon fils étaient assis à l'avant à mes côtés. Sur la plateforme arrière, un groupe de gens avec le pinacle. Soudain, Bodaw Bo Htun Aung est apparu [volant] dans le ciel. Mon fils l'a vu en premier. Bodaw Bo Htun Aung a suivi notre camionnette pendant un moment. J'ai arrêté le véhicule et suis descendu pour le regarder. Il a fait demi-tour et a disparu. Les autres ne l'ont pas vu. Seulement ma femme, mon fils et moi. Il était venu pour accueillir le pinacle.»

Zaw Win¹, l'air réjoui, goûte cette histoire qu'il connaît déjà. C'est lui qui a conduit Guillaume et Le-Victorieux chez le riche entrepreneur immobilier. L'ethnologue et son assistant se tiennent face aux deux hommes, assis comme eux sur des chaises en plastique installées dans la pièce réservée à l'autel du Bouddha. Le-Victorieux n'a pas grand-chose à faire : leur hôte est volubile, ses propos s'enchaînent. Yan Shin les a d'ailleurs prévenus dès le début et l'a répété par la suite : «On pourrait en parler sans fin, on pourrait remplir des livres et des livres.» Guillaume prend des notes, l'arrêtant de temps à autre lorsque le sens d'une expression ou d'une situation lui échappe. L'épouse, une femme petite et forte, demeure debout à distance respectueuse, les yeux luisant d'excitation.

1. L'homme, présent uniquement dans le Livre premier, ne doit pas être confondu avec son homonyme, le Major Zaw Win, un des personnages principaux de l'ouvrage.

LES IMMORTELS

« Il y en a encore un autre [fait extraordinaire]. C'était il y a cinq ans. Ma sœur aînée avait un cancer du poumon. Le docteur avait déclaré qu'elle mourrait dans les six mois... »

Guillaume sent venir l'indigestion. Combien de ces récits, plus incroyables les uns que les autres, a-t-il consignés depuis un mois et demi ? Lassitude. Et désarroi en sus. Découvrant ce qu'il recherchait – de l'extraordinaire, qu'on lui prodigue sans compter – l'ethnologue se trouve désemparé. Que faire d'hommes volants ?

II

Septembre 1957. Hpay Myint s'installe à Minbu. Il a été nommé à la fonction récemment instituée de responsable des affaires religieuses pour le district, dont la petite ville est le chef-lieu. Il lui revient de veiller à la bonne marche des institutions bouddhiques locales.

À sa prise de fonction, Hpay Myint s'entretient avec deux notables, Maung Maung, administrateur des affaires civiles du district, et Pan, représentant d'une organisation nationale de promotion du bouddhisme. Ceux-ci dressent un tableau de la situation : nombre de membres de la communauté monastique, activités des associations à but religieux, lieux d'enseignement de la méditation, etc. Ils évoquent aussi l'existence de deux cultes de *weikza*. Au monastère du village de Paygon, dans les environs de la ville de Sagu, U Nareinda, moine *weikza* qui, depuis sa « sortie » du monde humain, réside en un lieu invisible appelé la Montagne Marron (Taung Nyo), possède (*dat si-*) régulièrement une jeune femme de vingt-cinq ans, Gyan ; à travers elle, il enseigne aux fidèles la pratique de la méditation. Dans le village de Mebaygon, à quelques kilomètres de Minbu, deux *weikza* demeurant à la Montagne des Dragonnes (Nagama Taung), le moine U Pandita et le laïc Bodaw Bo Htun Aung possèdent Htun Yin, mieux connu sous le sobriquet de Fils-du-Samedi (Sanay-tha) ; par son intermédiaire, ils délivrent des prêches et manifestent leur puissance surnaturelle (*dago*). Fait exceptionnel, ces deux *weikza* apparaissent aussi fréquemment en chair et en os. Maung Maung et Pan, devenus disciples du culte, rapportent à ce sujet quantité

d'incidents extraordinaires qui, songe Hpay Myint, semblent tout droit sortis de leur imagination.

Hpay Myint est né et a grandi à Minbu. Dans sa jeunesse, il a souvent entendu parler de *weikza*, du « Prince de l'Univers » (Setkya Min), de « groupes de la science de la sortie [vers le nirvana] » (*htwetyat gaing*), des « neuf pouvoirs de noble réussite » (*aungdawmu zay kolon*), et de bien d'autres choses étonnantes. Tout cela n'est toutefois resté que ouï-dire. Non pas qu'il remette en cause l'existence des *weikza*. Simplement, il n'a jamais rencontré de véritable *weikza*. Les gens qui affirment avoir eu affaire à de vrais *weikza* n'apportent aucune preuve définitive de ce qu'ils avancent. S'il écoute avec déférence les propos de ses deux interlocuteurs, le responsable des affaires religieuses n'en pense pas moins, les considérant avec quelque condescendance. Il ne se sent nullement disposé, pour sa part, à croire (*yonkyi-*) en ces soi-disant *weikza*.

Hpay Myint, du fait de ses fonctions, est tenu de consulter les moines les plus en vue du district et de visiter les monastères les plus réputés. Au cours de la deuxième semaine de novembre, il se rend en compagnie de Pan au village de Paygon. Là se trouve le monastère Yadana Bonpyan, communément appelé « Centre de méditation de Gyan » en référence à la jeune femme qui y officie. Gyan est fille de cultivateurs pauvres, originaires de ce village. Dans son enfance, la famille a déménagé à Letkhotpin, plus près encore de Sagu. Gyan a fréquenté l'école jusqu'au quatrième grade, dernière classe du niveau primaire. Elle a ensuite vendu des fritures d'oignons et de courges. Avant que le *weikza* U Nareinda surgisse dans son existence, elle ne savait rien des *weikza*. Elle se contentait de révéler les Trois Joyaux : le Bouddha, l'Enseignement et la Communauté monastique. Tout a commencé lorsque, âgée de vingt ans et toujours célibataire, elle a soudain connu d'inquiétantes perturbations menstruelles. Ses règles, d'abord irrégulières, ont bientôt disparu. Attribuant le phénomène à un maléfice, on s'est adressé à un moine en visite au village, qu'on savait membre de la Congrégation de la Main Gauche (Letwe Gaing), groupe de pratiquants de la voie du *weikza* spécialisés dans l'exorcisme (la main droite renvoyant à la quête du nirvana). Si elle voulait être soulagée de son affliction, a déclaré le moine, Gyan devait devenir membre du groupe. La jeune femme, après s'être engagée à réciter quotidiennement trois tours de chapelet

LES IMMORTELS

en usant de la formule des Neuf Qualités Suprêmes du Bouddha, a ingéré la médecine (*hsay*) substance d'initiation au groupe.

Un jour, tandis qu'elle arrangeait l'autel domestique du Bouddha, Gyan s'est tout à coup sentie habitée par une force extérieure. U Nareinda, un des quatre *weikza* maîtres de la Congrégation de la Main Gauche, la possédait. Il a indiqué que des cendres d'énergie, poudre issue de sa propre boule d'alchimie, étaient déposées dans l'assiette réservée aux offrandes de nourriture au Bouddha. Gyan a recueilli les cendres et les a avalées avec de l'eau. C'était le vendredi 4 janvier 1952 (huitième jour de la lune croissante du mois de Pyatho 1313 de l'ère birmane). Non seulement les troubles menstruels de la jeune femme ont alors cessé, mais elle a acquis des facultés de thaumaturge que le *weikza* l'a pressée d'exercer au bénéfice de tous. En apposant ses mains sur une morsure de serpent, Gyan neutralise le venin ; en donnant à boire un verre d'eau à un individu ensorcelé, elle lève le maléfice. Les premiers temps, la chose a laissé certains perplexes. U Nareinda, bien qu'il possédât la jeune femme et délivrât des prêches bouddhiques par son intermédiaire, n'avait pas fourni la preuve de son identité. On s'interrogeait, craignant que sous les apparences d'un *weikza* ne se dissimulât une sorcière ou une entité invisible aux intentions malfaisantes. Pour en décider un groupe d'experts a été réuni, quatre moines et quatre laïcs, qui ont soumis les propos de Gyan, ou plutôt du *weikza*, à un examen serré. Force leur a été de reconnaître l'orthodoxie et la qualité de l'enseignement dispensé. À cette occasion, U Nareinda, par la voix de Gyan, a expliqué qui il était. Il a affirmé être « sorti » (*htwet-*) il y a cinq ou six cents ans après avoir « réussi » (*aung-*) dans la pratique de l'alchimie avec une boule de mercure.

Les prêches du *weikza* ont connu un succès immédiat. La jeune femme, désormais surnommée « Weikza Gyan », a été invitée à Minbu. Elle a demeuré plusieurs mois dans la maison d'un laïc transformée en lieu de prédication. C'est là, en août 1952, que U Nareinda, par le biais de Gyan, a commencé de montrer la pratique de la méditation aux fidèles. À la suite de ces développements, le supérieur du monastère Yadana Bonpyan a proposé à Gyan d'assurer un enseignement dans son monastère. La jeune femme s'est installée sur place.

Cela fait cinq ans, lorsque Hpay Myint découvre le centre, que tous les soirs, de seize ou dix-sept heures jusqu'à minuit, Gyan, faisant face

aux pratiquants, est possédée par U Nareinda. Certains arrivent après leur travail, d'autres résident temporairement au monastère. Aux moments de grande affluence, lors des trois mois de la saison de retraite monastique, des séances ont lieu dans la journée. Une simple prosternation face à l'autel du Bouddha suffit à la jeune femme pour faire « venir » (*kywa-*) le *weikza*. Gyan se retourne vers l'auditoire, assise en posture de méditation, les jambes croisées en tailleur, les mains posées l'une sur l'autre au niveau des cuisses, paumes vers le haut, et elle prêche, imperceptiblement possédée – même l'intonation de sa voix ne varie pas. On sait que le *weikza* en a terminé et s'est retiré quand sa médium, changeant de position, place ses jambes vers l'arrière. Jamais Gyan ne se souvient du prêche que U Nareinda a délivré à travers elle. En dehors de ces séances, les pratiquants s'adonnent solitairement à la méditation dans de petits édifices construits à cet effet. Chaque fois que le *weikza* « vient », ils ont la possibilité de lui faire part de leurs expériences spirituelles et de solliciter ses conseils. La réussite du centre est patente. Il bénéficie d'une reconnaissance officielle et, partant, d'une aide financière de l'organisation nationale de promotion du bouddhisme dont Pan est le représentant. Les moines des environs soutiennent son activité. Deux centres affiliés ont été ouverts dans le district.

Cette visite éclaire Hpay Myint sur ce qu'est la possession par un *weikza* et sur l'œuvre de développement de la religion qu'elle permet d'accomplir. S'il n'est pas question de croire, son intérêt est néanmoins éveillé. Il décide de se rendre au village de Mebaygon pour en savoir un peu plus sur l'autre culte de *weikza* dont lui ont parlé Maung Maung et Pan. L'idée de cette excursion provoque de vives réactions parmi ses relations à Minbu, dont beaucoup dénoncent le culte comme pure et simple supercherie. Un tel jugement, loin de dissuader Hpay Myint, le conforte dans son projet. Il n'a pas l'habitude de se fier aux dires des uns et des autres. Il ne saurait admettre ou récuser un fait sans l'avoir examiné. Il se forgera une opinion à partir d'une enquête personnelle. Le président du district lui a d'ailleurs recommandé d'être vigilant. L'époque est féconde en charlatans. Le président a rapporté l'exemple d'un homme qui, dans un village proche de Yangon, la capitale, avait prétendu disposer de la faculté d'appeler et de faire apparaître des *weikza*, des esprits, des ogres, des crocodiles, etc. Parmi ses généreux disciples, on comptait des gens respectés et des responsables

LES IMMORTELS

politiques. Leur honte, ainsi que celle de leur mystificateur (dont les complices se déguisaient en *weikza*, en esprits, etc.), avait été grande lorsque la supercherie avait été découverte. Il ne faut croire, a pensé Hpay Myint en écoutant cette histoire, qu'à condition de pouvoir croire en toute certitude.

Maung Maung et Pan ont accepté avec enthousiasme d'accompagner leur collègue. Ils se sont occupés de louer une Jeep. Un samedi soir, vers 18h30, les trois hommes et leur chauffeur quittent Minbu par la route principale en direction de la ville de Sagu. Pan et Hpay Myint sont assis sur la banquette avant, Maung Maung à l'arrière. Après avoir parcouru cinq kilomètres environ, le chauffeur bifurque sur la droite, empruntant une piste pour chars à bœufs. Il roule à vitesse réduite, quinze kilomètres-heure tout au plus. La piste est mauvaise et le véhicule en piteux état. Le toit, dont les arceaux sont fixés par des fils de fer, menace à chaque instant de s'effondrer. Pan le palpe.

«Je vérifie si les *weikza* sont arrivés, explique-t-il à son voisin étonné.
– Impossible !», s'exclame Hpay Myint avec un sourire incrédule.

Quelque cinq ou six cents mètres plus loin, alors que Pan vérifie de nouveau le toit, une voix se fait entendre :

«Hé, qui me tâte le cul ?, demande-t-on d'un ton brusque.

– C'est moi, votre disciple Pan, Vénérable. Je voulais savoir si les *weikza* nous suivaient. »

La voix interpelle le chauffeur :

«Hé, roule donc plus vite ! Aurais-tu peur qu'un *weikza* tombe ?
Roule plus vite, hein ! »

Décontenancé, Hpay Myint réfléchit. S'il s'agissait d'un individu ordinaire, le toit abîmé de la Jeep aurait dû s'effondrer ou du moins fortement ployer ; or il n'a pas même bougé. Alors que le fonctionnaire s'interroge, perplexe – qu'est-ce là : un esprit gardien de pagode (*okzazaung*), un fantôme (*thaye*), ou vraiment un *weikza* ? –, Bodaw Bo Htun Aung en personne, habillé de son costume blanc et un bâton à la main, se montre sur le capot du véhicule qui continue d'avancer. Le *weikza* exécute deux pas en avant et deux en arrière en parfait équilibre,

avant de s'asseoir en tailleur. Huit cent mètres plus loin, il fait arrêter la Jeep et descendre les passagers. Il s'adresse à eux, debout sur le capot :

« Disciples, lorsque vous venez à notre centre d'énergie (*dat zakan*), ayez toujours l'esprit tranquille. Révérez les Trois Joyaux, récitez le chapelet ! Ne pensez pas aux *weikza*, ne les placez pas devant le Bouddha ! Les *weikza* ne peuvent pas vous sauver (*ke-*), seuls les Trois Joyaux peuvent vous sauver. Mais nous voulons que ceux qui viennent à notre centre d'énergie ne rencontrent aucune difficulté, aucun danger. Les *weikza* doivent faire honneur à leur réputation... »

Bodaw Bo Htun Aung parle un moment puis demande aux passagers de remonter dans le véhicule, qui redémarre. Il marche maintenant en avant de la Jeep, laquelle roule pourtant à quinze kilomètres-heure. Le *weikza* et le véhicule parcourent de conserve un peu moins d'un kilomètre, avant que Bodaw Bo Htun Aung, accélérant le rythme et s'éloignant à plus de trente mètres au-devant, disparaisse soudainement. Hpay Myint demeure interloqué.

La Jeep entre dans le village de Mebaygon. Le Centre d'Énergie, lieu où se manifestent les *weikza*, est une grande maison en bois sur pilotis. Elle appartient aux beaux-parents de Fils-du-Samedi, le médium. Les beaux-parents, leur fille et son époux habitent des pièces sous la maison. La salle supérieure est consacrée au culte des *weikza*. Les visiteurs montent à l'étage. L'autel du Bouddha, situé du côté est de la salle, est magnifiquement décoré de peintures et garni de pots de fleurs. S'y trouvent une statue du Bouddha debout, deux statues du Bouddha assis, ainsi que deux photographies des *weikza*, l'une de U Pandita et l'autre de Bodaw Bo Htun Aung. La splendeur de l'ensemble ravit Hpay Myint.

Ayant rendu hommage au Bouddha, le fonctionnaire retourne en bas pour étudier les lieux. Il cherche une entrée secrète, une ouverture qui permettrait aux soi-disant *weikza* d'accéder en haut sans être vus. Il explore aussi les alentours. Lorsqu'il remonte, Fils-du-Samedi est en train de discuter avec Maung Maung et Pan. Les trois hommes boivent du thé vert. Hpay Myint se mêle à la conversation. Bientôt Maung Maung prie Fils-du-Samedi d'inviter les *weikza*. Le jeune homme – il a trente et un ans – se place devant l'autel du Bouddha et commence à réciter

LES IMMORTELS

une formule d'hommage. Il ne peut achever. Bodaw Bo Htun Aung le possède. Le *weikza* s'adresse aux visiteurs par l'entremise de son médium, dont la voix présente un timbre sensiblement plus plaisant. Comme il l'a fait sur le chemin de Mebaygon, Bodaw Bo Htun Aung exhorte ses auditeurs à révéler les Trois Joyaux, à réciter le chapelet, etc. Il interpelle Hpay Myint :

«Grand disciple Hpay Myint, tu es responsable des affaires religieuses et tu dois enquêter. Enquête donc, hein ! Des photographies ont été prises de nous. Si tu trouves quelqu'un dans la région qui ressemble aux personnages de ces photographies, prends des sanctions, hein ! Nulle personne ordinaire n'oserait se faire passer pour U Pandita ou Bodaw Bo Htun Aung et être ainsi photographiée. Nous, nous possédons Fils-du-Samedi, qui ne vaut pas deux sous, et nous développons la religion. Ne nous fais don ni de neuf coudées de tissu, ni de neuf pièces de vingt-cinq centimes, ni de paniers d'offrandes. Toutes ces choses sont pour ceux qui mentent et qui dupent. Il est inutile de faire des dons aux *weikza*. Les *weikza* n'ont nul besoin de manger les bananes des paniers d'offrandes que les fidèles préparent. Si nous pouvons veiller sur toi, nous le ferons. Sois tranquille et heureux ! Nous t'éviterons tous les problèmes. Aie confiance ! Et puis, grand disciple Hpay Myint, prends une lampe et examine bien cette maison. Regarde s'il y a des portes secrètes ou toute autre chose afin de n'avoir plus aucun doute. On ne sait jamais par où arrive U Pandita. Il peut venir du côté de l'autel ou d'ailleurs. Regarde partout afin de ne plus avoir aucun doute !»

À ces mots, l'intéressé comprend que le *weikza* sait tout de ses investigations sous la maison.

«Approche-toi, grand disciple Hpay Myint ! Tu connais la chanson de Bobo Aung [Grand-Père Réussite, célèbre *weikza*] ? Si on efface un *wa* [la lettre o], deux *wa* apparaissent. Si on efface deux *wa*, quatre apparaissent. Et ainsi de suite. Tu connais cette chanson ?

– Je la connais, Vénérable.

– As-tu déjà vu un *wa* qui ne s'efface pas, qui même fait apparaître deux *wa*, quatre *wa*, etc. ?

– Je n'en ai jamais vu, Vénérable.

– Tu veux voir ?

- Oui, Vénérable.
- Donne-moi ta main !»

Fils-du-Samedi prend la main gauche de Hpay Myint et la couvre avec un mouchoir. Se saisissant du stylo qui se trouve dans la poche de la chemise du visiteur, il dessine trois cercles dans le vide sans effleurer le mouchoir tout en proclamant à chaque fois : « C'est écrit, hé ! Un *wa* ! » Il soulève le mouchoir. Trois cercles sont apparus sur la main de Hpay Myint, aussi distincts que s'ils avaient été tracés à la peinture rouge.

« Voilà, efface-les ! »

Hpay Myint s'efforce en vain de faire disparaître les petits cercles à l'aide de sa main droite.

« S'effacent-ils ? »

- Non, ils ne s'effacent pas, Vénérable.
- Alors, efface-les avec de l'eau, hein ! »

Hpay Myint prend un peu d'eau dans un pot tout proche et s'exécute. Non seulement les cercles ne disparaissent pas, mais plus il frotte, plus ils se multiplient. Sa main en est rapidement couverte. Le *weikza* lui demande de replacer le mouchoir sur sa main, puis proclame : « Il n'y en a plus ! » Il tire le mouchoir. Les cercles ne sont plus là.

Bodaw Bo Htun Aung discute un moment avec Maung Maung et Pan avant de mettre fin à l'entretien :

« Grands disciples, récitez le chapelet et dormez ! N'attendez pas les *weikza*. Fixez votre esprit uniquement sur les Trois Joyaux. Je m'en vais. »

Bodaw Bo Htun Aung « sépare son essence de *weikza* » (*weikza dat kwa-*) de Fils-du-Samedi, qui reprend conscience. Hpay Myint ne sait que penser. Le Fils-du-Samedi ordinaire est un homme simple et rustique, il est impossible qu'il s'exprime de manière aussi remarquable qu'il vient de le faire. Ses gestes et sa conduite alors qu'il était possédé étaient différents de son attitude normale. Il ne peut s'agir, d'autre part, d'une supercherie pour tromper les plus naïfs et leur extorquer des dons. Bodaw Bo Htun Aung n'a-t-il pas insisté sur le fait que toute

LES IMMORTELS

offrande aux *weikza* était inutile ? Hpay Myint, plongé dans ses réflexions, ne songe nullement à dormir. Mais Fils-du-Samedi, prenant congé des visiteurs, les invite à se reposer. Au moment de descendre, il éteint la lampe principale pour ne laisser qu'une veilleuse.

Hpay Myint souhaite méditer un moment face à l'autel du Bouddha avant de se coucher. Cela fait une quinzaine de minutes qu'il égrène son chapelet lorsqu'un phénomène étrange se produit. Les fleurs disposées sur l'autel tremblent légèrement. De l'endroit même émerge U Pandita, en chair et en os, la tête couverte de sa robe monastique. Le *weikza* s'avance vers Hpay Myint à pas mesurés et s'adresse à lui. Réitérant le sermon de Bodaw Bo Htun Aung, il lui enjoint de révéler les Trois Joyaux, de réciter le chapelet, de ne pas attendre les *weikza*, de ne pas leur faire de don, etc. Il énonce ensuite un souhait à son bénéficiaire : « Que tu réussisses, que tu réussisses ! Que tu sois comblé, que tu sois comblé ! » Il se retire alors, descendant par les escaliers. Hpay Myint le suit. Mais le *weikza*, arrivé à la dernière marche, se volatilise. Hpay Myint regarde partout sous la maison, en vain. L'excitation d'avoir été témoin d'une chose aussi extraordinaire l'empêche de dormir.

Bodaw Bo Htun Aung apparaît bientôt à son tour. Il surgit par la porte d'une pièce latérale. Comment a-t-il fait, se demande Hpay Myint ? La salle est bien trop haute pour qu'il ait pu grimper par l'extérieur.

« Grand disciple Hpay Myint, tu es content, tu es satisfait ? Que t'a dit le *weikza* U Pandita ? »

Bodaw Bo Htun Aung interroge Hpay Myint tout en lui tapotant la tête. Il lui offre des bananes, ainsi qu'à ses compagnons. Or le *weikza* ne portait rien à son arrivée. Hpay Myint, en tout cas, n'a rien vu. La lune est pourtant forte ce soir et on distingue nettement les formes.

Une dizaine de minutes plus tard, Bodaw Bo Htun Aung, sur le point de repartir, questionne une dernière fois Hpay Myint :

« Maintenant, tu as compris ? »

Bodaw Bo Htun Aung descend par les escaliers. Hpay Myint le suit du regard. Cette fois-ci, le *weikza* ne s'évanouit pas aussitôt arrivé en bas. Marchant en long et en large devant la maison, il discute avec les visiteurs, installés aux fenêtres.

«Grands disciples, soyez tranquilles, dormez bien !», leur dit-il enfin, avant de disparaître subitement.

Au moment de se coucher, Hpay Myint, réjoui, se remémore toutes les manières dont les *weikza* ont manifesté leur puissance surnaturelle au cours de cette soirée.

Le lendemain matin, à cinq heures, les trois hommes et leur chauffeur quittent Mebaygon pour retourner à Minbu. En route, Hpay Myint ressasse ce dont il a été témoin. Comme il est reconnaissant à Maung Maung et Pan de lui avoir permis de rencontrer les *weikza*...

Ainsi s'achève le récit de la première visite que fit Hpay Myint au Centre d'Énergie de Mebaygon à la fin de l'année 1957. Ce récit, son protagoniste le livre en ouverture de l'ouvrage qu'il consacra quinze ans plus tard, en 1972, au culte des quatre *weikza* (outre Bodaw Bo Htun Aung et U Pandita, les seuls à apparaître ici, il faut compter les moines U Kawwida et U Oktamagyaw). Hpay Myint avait alors quitté Minbu depuis longtemps – en novembre 1959, il avait été muté dans le district de Pyapon, dans la Division de Ayeyarwady. Au cours des deux années passées à Minbu, il était devenu, à l'instar de Maung Maung et de Pan, un fervent disciple des *weikza* de Mebaygon. Il avait toutefois fallu au responsable des affaires religieuses deux visites supplémentaires, qu'il décrit avec autant de détail à la suite de la première, avant d'être convaincu. Le chapitre inaugural de son ouvrage, qui rend compte de cette expérience personnelle, se compose des multiples prodiges accomplis par les *weikza*, prodiges dont le suspicieux visiteur se montre un spectateur réfléchi. Trente-six pages remplies de faits plus extraordinaires et incroyables les uns que les autres, agrémentés des raisonnements de l'auteur, auxquelles font écho les cent vingt pages du quatrième et ultime chapitre, transcription de témoignages recueillis par Hpay Myint auprès de neuf éminents disciples des *weikza*, dont trois médecins. La moitié de l'ouvrage dans son édition originale est ainsi occupée par de tels récits. L'enjeu, Hpay Myint l'énonce au travers de cette question, placée en exergue de sa relation : « Faut-il croire en les *weikza* ? » (*weikza hsoda yonkyi ya hma la*).

III

Début 1961. L'Américain Melford E. Spiro arrive en Birmanie. À quarante et un ans, c'est un ethnographe aguerri et un théoricien inspiré. Son approche s'inscrit dans le sillage à la fois des conceptions fonctionnalistes, à la façon de Bronislaw Malinowski, et de l'école « Culture et personnalité » – une position iconoclaste, assumée avec brio, à une époque où ces deux courants font l'objet de vigoureuses critiques au sein de la discipline. Spiro se démarque ostensiblement du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, en pleine expansion. Il ne voit pas dans les mythes ou les rites le résultat d'une logique symbolique, cette capacité infinie de l'esprit humain à combiner des éléments pour conférer au monde un ordre et un sens. Pour lui, les mythes, les rites, et toutes les autres productions culturelles, ont d'abord et avant tout un but, voire des buts, conscients et inconscients. Ce sont ces buts ou « fonctions manifestes et latentes » – selon l'expression de R.K. Merton – qu'il convient de découvrir. Les questions que pose Spiro commencent par « pourquoi », non par « comment », et les réponses qu'il formule consistent en des explications causales, de type psychologique.

Dans les années 1950, Spiro a mené des recherches sur l'institution du kibboutz en Israël. Il a été frappé par les accents supramondains – touchant à la question du salut – de l'idéologie pourtant séculière et socialisante du kibboutz. Il a alors désiré étudier cette tendance collective à déployer un horizon supramondain dans une société où ladite tendance procède directement d'une idéologie religieuse. D'où le choix de la Birmanie, pays où le bouddhisme constitue le socle de la culture et de l'organisation sociale.

Après quatre semaines passées à Yangon, Spiro part pour le nord du pays. Il jette son dévolu sur un village des environs de Mandalay. Sa famille s'installe dans l'ancienne capitale royale, deuxième agglomération du pays. Spiro, qui demeure au village, se rend donc régulièrement en ville, étudiant par la même occasion les caractères du « bouddhisme urbain ».

Spiro n'ira pas à Minbu et *a fortiori* à Mebaygon. Il ne rencontrera pas Hpay Myint, en poste à Pyapon, dans le sud-ouest du pays. Il ne

peut manquer, cependant, de buter sur le phénomène des *weikza*. Les cultes pullulent. Les conceptions liées à la voie du *weikza* (*weikza lan*, la voie pour devenir *weikza*) sont diffuses dans toutes les couches de la société. L'alchimie fait presque figure de sport national : nombreux sont ceux qui, en travaillant à épurer et à fortifier une petite boule de métal par l'action du feu, jusqu'à lui conférer des pouvoirs extraordinaires, espèrent parvenir à l'état de *weikza*.

Dans un chapitre de l'ouvrage qu'il publie dix ans plus tard, presque au même moment où paraît le livre de Hpay Myint, Spiro, alors directeur du Département d'anthropologie de l'Université de Californie, qualifie le phénomène des *weikza* de « bouddhisme ésotérique » et l'analyse longuement. Les « croyances et pratiques » relatives aux *weikza*, énonce-t-il, ont pour raison d'être fondamentale des aspirations humaines universelles telles que le désir d'immortalité et la quête de pouvoirs surnaturels. Néanmoins, la fascination qu'elles exercent sur les élites sociales et intellectuelles exige une explication spécifique. Spiro a constaté l'engagement passionné dans la pratique de l'alchimie, non seulement de villageois, mais aussi d'individus issus des couches urbaines « éduquées » et « occidentalisées » : fonctionnaires (comme Hpay Myint), professeurs d'université, écrivains, hommes de loi. Tout se passe, soutient-il, comme si la croyance aux *weikza* faisait fonction de mécanisme compensatoire pour les Birmans en général et pour ces élites en particulier, encore sous le choc d'un double traumatisme : le traumatisme de la conquête et de la colonisation britanniques au dix-neuvième siècle, qui ont révélé le retard technologique de la Birmanie ; le traumatisme de la faillite économique du pays après l'Indépendance (1948), avec l'incapacité nationale à mettre en place un système de production industrielle qui aurait répondu à la soif populaire de biens modernes. « C'est par désespoir, par conséquent, écrit Spiro, un désespoir résultant de la divergence entre ce qu'ils sont et ce que l'Occident a été capable de créer, que, à mon sens, ces Birmans des classes supérieures se tournent vers l'alchimie et la croyance en l'état de *weikza*. Ils ne sont peut-être pas capables (comme leurs maîtres occidentaux de naguère le sont) de fabriquer des automobiles, mais en tant que *weikza* ils sont capables d'aller plus vite encore que la vitesse des automobiles ; ils ne sont peut-être pas capables de fabriquer des avions, mais en tant que *weikza* ils sont capables de voler dans les airs sans avion ; ils

LES IMMORTELS

ne sont peut-être pas capables de fabriquer des balles, mais en tant que *weikza* ils sont capables de devenir invulnérables aux balles ; ils ne sont peut-être pas capables de fabriquer des postes de radio, mais en tant que *weikza* ils sont capables de communiquer à longue distance sans radio.» Dans les sociétés en voie de modernisation, les «croyances magiques», conclut Spiro en prenant le contre-pied d'une interprétation courante, ne doivent pas être considérées comme un résidu anachronique appelé à disparaître avec l'entrée de ces sociétés dans l'âge scientifique. Au contraire, de telles croyances sont destinées à persister du fait de la confrontation frustrante et humiliante de ces sociétés avec la science et la technologie modernes.

Quarante ans plus tard, alors que la Birmanie se range parmi les pays les moins développés au monde, l'analyse de Spiro semble toujours correspondre à l'état d'esprit des Birmans. Le discours birman demeure empreint d'une distinction et d'une hiérarchie entre «savoir *weikza*» (*weikza pyinnya*) et «savoir scientifique» (*theikpan pyinnya*) – le terme de *pyinnya* désignant, dans le cas des *weikza*, à la fois un savoir ou une connaissance et le pouvoir afférent. Voici, pour ne citer qu'un exemple, ce que déclara un jour à Guillaume un moine, disciple des *weikza* de Mebaygon et pratiquant zélé de l'alchimie ; voici, en d'autres termes, ce qui fut dit à un étranger, qui est supposé ne pas croire aux *weikza*, n'est pas bouddhiste et incarne la civilisation occidentale aux yeux de son interlocuteur : «Certes, la Birmanie est un pays pauvre et sous-développé. Mais, si lui manquent effectivement les choses matérielles (*yok-wada*), ne lui font pas défaut les choses spirituelles (*seik-wada*). Dans ce domaine, la Birmanie se place au premier rang des nations. Où, dans le monde, pourriez-vous trouver des *weikza* autre part qu'en Birmanie et au Tibet ? Si vous voulez partir en voyage, il vous faut acheter un billet d'avion, vous occuper du passeport et du visa, aller à l'aéroport, voler pendant plusieurs heures et peut-être mourir dans un accident. Le *weikza*, lui, se rend en un clin d'œil là où il le désire.»

Il reste à se demander si l'opposition entre savoir *weikza* et savoir scientifique tient à la confrontation brutale des Birmans avec l'Occident et la modernité, ou si elle n'est pas plutôt la reformulation, occasionnée par les circonstances historiques, d'une conception ancienne, qui pré-existait à cette confrontation. Est en cause l'appréciation de l'impact,

sur le système de représentations birman, de la rencontre avec l'Occident. Dans quelle mesure la civilisation occidentale a-t-elle déterminé et détermine-t-elle toujours les développements de la culture birmane ? Poussé jusqu'à son terme logique, l'argument de Spiro aboutirait à la conclusion suivante : les « croyances magiques », quelles qu'elles soient (relatives aux *weikza* ou autres), disparaîtront de la société birmane lorsque le pays sera entré de plain-pied dans l'ère du développement scientifique et économique, lorsque sa population jouira des mêmes privilèges matériels que les populations occidentales. Or, comme le suggère le cas de la Thaïlande voisine qui, dans les années 1990, a connu à la fois un spectaculaire boom économique et une intensification des pratiques « magiques » – les deux s'avérant en pleine affinité –, n'est-ce pas exactement le contraire qui pourrait se produire en réalité ?

Spiro, dans une note de bas de page, cite deux auteurs, Howard Malcolm et John Crawford, lesquels, écrivant dans les années 1830, soulignent pareillement l'intérêt remarquable des érudits et dignitaires birmans – le monarque inclus – pour l'alchimie. Il eût aussi bien pu renvoyer au témoignage du père Sangermano, qui résida en Birmanie de 1783 à 1808, soit bien avant la première guerre anglo-birmane (1824-1826) et son résultat catastrophique pour le royaume. Autrement dit, les élites birmanes s'adonnaient à des pratiques similaires à celles de la voie du *weikza* avant le traumatisme de la colonisation et de la modernisation. Elles n'ont pas eu besoin d'éprouver ce traumatisme pour se passionner pour ces pratiques. Une telle inclination réclame une autre explication ou même, mieux, une interprétation, du moins si l'on souhaite, ainsi que Spiro nous y invite d'ailleurs, aller au-delà d'une appréhension du phénomène des *weikza* en termes d'aspirations humaines universelles. Que pouvait bien signifier pour les Birmans, il y a deux cents ans, pratiquer l'alchimie et acquérir des facultés surnaturelles (immortalité, capacité à transformer des métaux en or), ou bien vénérer un personnage passé maître dans l'œuvre alchimique et donc pourvu de facultés surnaturelles ? Les descriptions des observateurs de l'époque ne permettent pas de donner à la question une réponse probante. Spiro, pour sa part, regarde la pratique de l'alchimie comme appartenant à un âge magique, un âge antérieur à l'occidentalisation, théoriquement appelé à décliner avec l'expansion de la raison scientifique. Il juge en conséquence paradoxal le fait que les élites birmanes

LES IMMORTELS

éduquées à l'européenne – c'est-à-dire éclairées par la vision du monde scientifique – continuent d'être fascinées par l'alchimie.

Mais l'intelligence du phénomène des *weikza* passe-t-elle vraiment, en l'occurrence, par un découpage en classes, couches ou milieux sociaux ? Peut-on distinguer entre un bouddhisme des élites et un bouddhisme populaire, ou entre un bouddhisme urbain et un bouddhisme rural ? D'une telle approche résulte l'image d'une religion en tranches. Or, à observer la société birmane contemporaine, force est de constater que les « croyances magiques » sont répandues dans toutes les strates de la société, comme le sont les interprétations « rationalistes » du bouddhisme. Les choses se compliquent encore du fait qu'un même individu, en fonction du contexte ou de l'interlocuteur, s'exprimera ou agira alternativement en termes soit « magiques », soit « rationnels ». Le travail de compréhension gagne dès lors à envisager les faits sous l'angle de leur pertinence culturelle plutôt que par rapport aux catégories de la sociologie. Un phénomène parcourant l'ensemble d'une société – c'est le cas du phénomène des *weikza* – tient son être et sa signification de sa relation à la totalité dont il participe, une totalité qui a son langage et sa logique.

Dans cette perspective, et en dépit d'éléments qui étayaient l'analyse de Spiro, une divergence se découvre entre la manière qu'a cet auteur et celle qu'ont les Birmans de rendre compte du phénomène des *weikza*. Spiro prétend élucider les « motifs » et les « fonctions » des « croyances » relatives aux *weikza* dans le cadre d'une ethnologie comparative. Il aborde et explique le phénomène à la fois comme la manifestation d'aspirations humaines universelles et comme une réaction propre à la société birmane face à une conjoncture historique commune à de nombreuses nations contemporaines. Ce faisant, il emploie le terme de « croyance » dans son sens ethnologique conventionnel. Une croyance est ce que les membres d'une société tiennent collectivement, c'est-à-dire culturellement, pour réel ou possible. Ainsi, les Birmans « croient que » (*believe that*) les individus ayant acquis l'état de *weikza* peuvent voler et prolonger leur existence, ou « croient aux » (*believe in*) *weikza*, c'est-à-dire à l'existence et aux pouvoirs des *weikza*, « croyances » (*beliefs*) qui s'expliquent de plusieurs façons. L'un de ses interlocuteurs déclara toutefois à Spiro : « Si des gens importants comme U Nu [alors premier ministre] et U Kya (*sic*) Nyein [chef du parti d'opposition] et

d'autres hauts fonctionnaires et hommes d'affaires importants croient en lui [le supposé *weikza*], alors je suis prêt à croire aussi.» Dire cela, c'était dire que croire, «croire en» (*to believe in*) un ou des *weikza*, n'allait pas de soi. N'est-ce pas là, au demeurant, le ressort du récit si soigneusement circonstancié de Hpay Myint ? Mais Spiro, dans sa réflexion, néglige le point de vue sous-jacent à la déclaration de son interlocuteur. Il ignore ainsi ce qui est au cœur du discours birman : une interrogation non pas sur les fondements de la croyance aux *weikza* en général, plutôt sur les fondements de la croyance en un ou des *weikza* en particulier. Là où Spiro s'étonne de la croyance birmane aux *weikza* et cherche à la justifier, les Birmans s'étonnent de leur croyance en un ou des *weikza* et cherchent à la justifier. Ne faut-il pas s'étonner aussi de leur propre étonnement ?

IV

Lundi 10 novembre 2003, huit heures du matin. Assis à son bureau de l'Université de Singapour, Guillaume écrit les premières pages de ce qui deviendra *Les Immortels*. Yan Shin apercevant le *weikza* Bodaw Bo Htun Aung qui vole dans le ciel est déjà là, de même que Spiro et son explication du phénomène des *weikza* – descriptions à l'état d'ébauche. Le récit par Hpay Myint de sa visite fin 1957 au Centre d'Énergie de Mebaygon sera introduit plus tard ; il se substituera à un exposé introductif sur la figure du *weikza* dont Guillaume saura enfin se défaire. Le problème – «où est le problème ?» interrogeait inlassablement Bronislaw Malinowski à la manière de Socrate – qui court tout au long de ces pages s'est imposé à l'ethnologue au cours de ses deux premiers mois d'enquête de terrain, de mi-août à mi-octobre. Encore lui faut-il parvenir à l'énoncer distinctement.

Il existe au moins deux termes en birman correspondant au verbe français «croire». Ces deux termes ne dénotent pas le même mode d'engagement, car, pourrait-on dire par abus de métaphore grammaticale, il existe une voix passive et une voix active dans la conjugaison

LES IMMORTELS

sociale du verbe croire. Certes, la différence n'est pas toujours évidente dans l'usage courant ; pas aussi nette, du moins, que l'ethnologue le souhaiterait. Une nuance essentielle ressort bien, cela dit, entre *yuhsa-* et *yonkyi-* (ou simplement *yon-*). Le premier signifie « croire que », « considérer que », « supposer que » ; le second, « croire en », « avoir confiance », « compter sur », « dépendre de ». Les deux verbes sont comme les deux faces de l'expression verbale propre au français « croire à », dont le sens penche, en fonction des situations, ou bien vers « croire que », ou bien vers « croire en ». Ils donnent lieu chacun à un substantif, respectivement *ayuhsa* et *yonkyihmu*. Or on ne dispose dans la langue française que d'un seul mot, celui de « croyance », qui renvoie, selon les cas, à l'un ou l'autre des registres sémantiques du verbe croire. Comment échapper à l'ambiguïté terminologique sans se dérober à l'exigence de la traduction ?

Ayuhsa se rapporte à un énoncé qui ne requiert aucune justification, aucune preuve. L'énoncé consiste en l'expression d'une opinion quant à la vérité d'un phénomène pratiquement indémontrable. Opinion individuelle (idiosyncrasie) et surtout opinion commune, c'est-à-dire représentation collective : « Nous croyons (*yuhsa-*) qu'il y a des esprits des arbres » ; « Quand on donne de l'argent à un moine, on obtient du mérite ; telle est la croyance (*ayuhsa*) birmane ». Ce type de formulation est utilisé à l'adresse de l'observateur étranger pour lui exposer le contenu et les principes de la culture birmane, les « croyances birmanes » (*bama ayuhsa*). *Ayuhsa* désigne ainsi les croyances telles que les envisage classiquement la description ethnographique, soit toutes les conceptions coutumières, relatives notamment à la religion, à la magie, au rituel, qui caractérisent une culture particulière. Le substantif birman n'admet pas d'antonyme direct et le verbe est en règle générale employé à l'affirmative, de même qu'il n'est pas, pour l'ethnologue, de domaine ou de terme qui s'oppose à celui des « croyances ». La catégorie des « incroyances » n'a pas de sens en ethnologie. Les croyances varient d'une culture à l'autre, voilà tout.

Le second terme, *yonkyihmu*, se distingue du premier en ce qu'il manifeste une implication, psychologique et sociale, du locuteur, absente ou seulement latente dans l'énonciation d'une croyance conventionnelle. Un Birman qui, fait fréquent dans le domaine religieux, déclare en référence à un être ou une catégorie d'êtres, « je crois » (*yonkyi-*),

articule deux choses simultanément. D'une part, il prend position dans un champ où ne pas croire (*ma yonkyi bu*) est parfaitement possible et admissible – si bien que croire diffère de savoir (*thi-*), précisément parce que le premier implique la possibilité du doute. D'autre part, il reconnaît le pouvoir des êtres en question, l'influence que ceux-ci peuvent exercer sur sa personne et son devenir. Croire, dans ce sens, ne suppose pas seulement considérer que, mais aussi révéler et, dans une certaine mesure, craindre. Affirmer, à propos des esprits des arbres par exemple, «je crois» (*yonkyi-*), revient, plus encore qu'à se prononcer sur leur existence, à signifier que ces êtres peuvent être nuisibles ou bénéfiques, et qu'il est impératif de se comporter et d'agir en conséquence. Inversement, déclarer «je ne crois pas (aux esprits des arbres)» n'est pas nier l'existence de ces esprits, mais plutôt marquer que cette existence vous est indifférente. *Yonkyihmu* désigne ainsi, dans le champ du fait religieux, la croyance entendue comme adhésion au culte d'une ou de plusieurs figures et comme engagement dans les pratiques s'y rapportant – choix individuel qui peut opposer, sinon déchirer, parents et enfants, frères et sœurs, maîtres et élèves. Afin d'éviter toute ambiguïté, plutôt que la croyance, nous dirons, en nous autorisant le recours à un néologisme d'usage courant, le «croire». Le terme de «foi» eût fait l'affaire s'il n'était teinté d'une lourde nuance de généralité : «la foi» désigne avant tout la croyance en une religion, non en un être ou une catégorie d'êtres. Aussi, la foi est un sentiment de confiance aveugle et absolue, lorsque le croire (*yonkyihmu*) combine des affects plus divers, dont la crainte.

D'une croyance ou représentation collective (*ayuhsa*) ne découle pas forcément du croire individuel (*yonkyihmu*). Entre la croyance coutumière aux *weikza* et le croire en un ou des *weikza*, il n'est pas de rapport mécanique de cause à effet. Les Birmans, de manière générale, tiennent pour réelle l'existence des *weikza*. Néanmoins, un certain nombre d'entre eux ne sont les adeptes d'aucun culte et, de ce fait, disent ne pas croire en les *weikza* (*ma yonkyi bu*), c'est-à-dire ne pas rendre de culte à des *weikza*. Les deux niveaux sont à distinguer : le niveau primaire de la croyance, coextensive à la société considérée, et à l'intérieur de cette communauté de croyance, le niveau secondaire du croire, défini par sa variabilité individuelle. Aussi le fait de ne pas croire en les *weikza* (*ma yonkyi bu*) ne saurait-il être assimilé à de

LES IMMORTELS

l'incroyance au sens propre, laquelle est une quasi-impossibilité dans la société birmane. Dès l'instant où appartenir à cette société, être de culture birmane, implique, entre autres choses, de croire que les *weikza* existent, l'incroyance exigerait pour un individu de retrancher une part de sa birmanité, chose qui ne va pas de soi. Vers la fin des années 1970, un communiste, habitant la ville de Monywa, se présenta au Monastère de l'Énergie fondé à Mebaygon par le médium des quatre *weikza*, devenu moine. L'homme avait été amené là par un ami disciple du culte. Aux yeux d'une partie des communistes birmans qui connurent leurs grandes heures dans les années 1950 et 1960, organisés en communautés indépendantes dans le maquis, la religion était l'opium du peuple, cause d'abêtissement et d'asservissement. Ces communistes rejetaient les idées, centrales pour le dogme bouddhique, de karma et de renaissance, selon eux mystificatrices. Chaque individu devait être considéré comme immédiatement responsable de ses actes et de son devenir. À cette condition seulement les hommes lutteraient pour leur liberté et leur progrès, au lieu de se résigner à leur état en l'attribuant à l'effet inéluctable d'actes commis dans des existences précédentes. Le soir, à l'apparition en chair et en os du premier *weikza*, le visiteur adopta en conséquence des airs de bravade et se fit insolent. Plutôt que de rendre hommage à Bodaw Bo Htun Aung et de solliciter sa bénédiction, il le provoqua :

« Les pagodes [soit les édifices abritant des reliques du Bouddha ou de saints personnages, principaux sanctuaires des Birmans] sont faites de briques, n'est-ce pas ? Les escaliers, les maisons, les toilettes aussi sont faites de briques. Alors pourquoi devrais-je rendre hommage à une pagode, pourquoi rendre hommage à des briques ? J'irai uriner sur la pagode ! »

L'homme voulait parler d'une des trois pagodes qui s'élèvent sur le terrain du monastère. Le *weikza* réfléchit un moment en silence, puis questionna l'impie :

- « Tu as une mère ?
- Oui, répondit le communiste.
- Tu as des frères et sœurs ?
- Oui, nous sommes deux frères et trois sœurs.

- Tu es marié ?
- Oui.
- Ta mère, ta sœur, ton épouse, ce sont toutes des femmes, non ? Tu peux donc coucher avec toutes ! »

Le *weikza*, en assimilant, pour les besoins de son apologue, interdit de l'inceste et foi bouddhique, désignait les deux axiomes comme également essentiels à l'existence de la collectivité, à son ordre social et culturel. Les notions élémentaires qui sous-tendent les représentations bouddhiques birmanes, telles que la notion de karma et celle de renaissance, l'idée, aussi, que la souffrance est inhérente à toute existence et qu'il est possible d'y mettre un terme par l'obtention du nirvana, ne sauraient être remises en question. Cet être bouddhique se situe en deçà du croire, il constitue une identité première, qui n'est pas le fruit d'une décision et d'une volonté individuelles. Le bouddhisme fait le Birman. Ce n'est pas sans raison que, depuis plus d'un siècle, les observateurs étrangers continuent de répéter la même formule – « être Birman, c'est être bouddhiste » – en la rapportant parfois, de manière erronée mais significative, à un supposé adage birman. Lorsque identité et religion sont à ce point confondues, un homme sans religion est un homme sans identité, un individu disjoint et errant, présentant une déficience fondamentale : un « communiste », être étrange vivant sur les marges de la société. La question qu'un Birman posera à un étranger n'est pas « avez-vous une religion ? » ; il demandera plutôt « quelle est votre religion ? » (*ba batha kokwet tha le*), comme si le fait d'avoir une religion était une évidence.

Le communiste bravache, raconte la fin de l'histoire, médita la réponse de Bodaw Bo Htun Aung la nuit durant. Au matin il était converti. Il porta temporairement la robe au monastère des *weikza*, et revint régulièrement par la suite. Retournement surprenant – dont on sait d'autres exemples – seulement si on oublie qu'avant d'être communiste l'homme était birman ; autrement dit, qu'en dépit de son incroyance affichée, il était foncièrement bouddhiste et croyait aux *weikza*. Au fond, parler d' « incroyance » n'est recevable que si un individu déclare qu'il ne peut dire ni « je crois » (en les *weikza* de Mebaygon, par exemple), ni « je ne crois pas », c'est-à-dire se place en position d'extériorité et de neutralité par rapport à ce qui fonde culturellement la discussion. Bien

LES IMMORTELS

plutôt que l'incroyance, l'attitude birmane qui fait contraste avec le croire est l'incrédulité, soit une expression de scepticisme ou de doute face à tel ou tel prétendant au statut de *weikza*, face à tel ou tel culte particulier, voire face à certaines vérités communes, scepticisme ou doute néanmoins informés par le cadre de pensée bouddhique birman.

En somme, un décalage existe entre le mode passif d'une croyance et son mode actif, entre une croyance demeurant à l'état latent chez un individu qui la partage avec l'ensemble des membres de sa société et l'activation de cette croyance lorsque le même individu en éprouve personnellement la vérité et le contenu, lorsque de la croyance il passe au croire. Ce que nous serions tenté d'appeler le «drame du croire», en raison du caractère de conversion que lui confèrent les saisissants récits des intéressés (Hpay Myint et beaucoup d'autres), se déploie à partir de ce décalage. Son intrigue s'élabore de façon à rendre significative et légitime la conversion qui s'opère, conversion fondée sur une expérience de l'extraordinaire. C'est ce drame précisément que Spiro méconnaît. Il s'empêche dès lors de saisir complètement la nature du phénomène des *weikza*. Car au travers du drame du croire, s'expriment les conceptions birmanes du *weikza*. Il faut dire que Spiro ignore la chose en connaissance de cause. Il juge plus valable et plus décisif d'établir ce que les gens croient et d'expliquer pourquoi ils y croient – le contenu, les motifs et les fonctions des croyances – que d'examiner comment ils en viennent à croire et d'interpréter la manière dont ils rendent compte de cette expérience – le processus de fabrication du croire et le discours indigène à ce sujet. Dans un travail précédent où il traitait du «surnaturalisme» (soit la croyance birmane dans l'existence d'êtres tels que les fantômes, les démons, les sorcières et les esprits, avec le complexe rituel associé) en l'envisageant comme un système religieux distinct du bouddhisme, Spiro avait prêté plus d'attention aux modalités du croire. Son approche du bouddhisme et des *weikza* délaisse résolument cet aspect. Bien qu'une explication en termes fonctionnalistes et psychologiques ne soit pas sans valeur, la compréhension des principes générant et soutenant une production culturelle profiterait d'un examen plus attentif de ce dont les gens parlent et de la manière dont ils en parlent. Il n'est pas indifférent que Hpay Myint introduise la relation de son expérience par cette question, «Faut-il croire (*yonkyi*) en les *weikza* ?», laquelle sous-tend l'ensemble de son ouvrage. Il n'est

pas indifférent non plus qu'il y réponde, non par un argument sur le phénomène des *weikza* en général – dont il admet *a priori* la possibilité tout en indiquant qu'il n'avait jusqu'alors jamais rencontré de « vrai » *weikza* –, mais par le récit d'expériences individuelles, dont la sienne, de confrontation avec les quatre *weikza* de Mebaygon et leur médium. Ou bien Hpay Myint, et tous les Birmans avec lui, parlent pour ne rien dire, sinon leurs aspirations d'êtres humains et leurs frustrations d'hommes modernes en devenir, et dans ce cas, effectivement, à quoi bon prêter l'oreille ? Ou bien ils ont une histoire à raconter, une histoire significative, et alors il s'impose de les écouter, aussi incroyable paraisse leur récit. Le problème, pour qui aspire à comprendre ce qu'est un *weikza*, consiste à pénétrer le drame du croire : ses conditions, son déroulement, ses caractères, son langage. Et un drame ne se résume pas, sauf à lui faire perdre son intensité et sa complexité. Au contraire, il convient de le laisser se déployer, sous toutes ses figures.

V

Mercredi 27 août 2003, en début d'après-midi. Guillaume, arrivé l'avant-veille à Mandalay, se rend au monastère Yaysagyo. Fils-du-Samedi, le médium des quatre *weikza*, passe là les trois mois de la saison de retraite monastique. Lorsque l'ethnologue se présente, le personnage est en train de faire la sieste. Il se réveille vingt minutes plus tard, et s'installe sur une chaise longue au centre de la salle, face à un petit poste de télévision, pour regarder une vidéocassette.

Guillaume a engagé la conversation avec un disciple du culte qui offre quotidiennement le déjeuner à Fils-du-Samedi. Zaw Win, âgé d'une cinquantaine d'années, en paraît moins. Cela, dit-il, parce qu'il mange des fruits de jouvence donnés par les *weikza*. Ces fruits sont cueillis à la Montagne des Dragonnes, Nagama Taung. Sis au cœur d'une forêt de Birmanie centrale, dans la région de la pagode Shwetdaw (lieu de pèlerinage national, dont la fondation est attribuée au Bouddha en personne), l'endroit est invisible et inaccessible aux hommes ordinaires. Les quatre *weikza* qui apparaissent en chair et en

LES IMMORTELS

os à Mebaygon habitent, avec nombre d'autres représentants masculins et féminins de leur espèce, à l'intérieur de la montagne, dans une vaste caverne de plus de trois kilomètres carrés, dont les parois sont d'albâtre et de quartz, et le sol tapissé de pierres précieuses. Au centre s'élève une pagode entièrement en or, de trente-deux coudées de hauteur, soit quinze mètres environ, appelée « Grande Noble Pagode de la Cessation de l'Hostilité et des Mauvais Sentiments » (Yan-pyay Man-pyay Zaydidawgyi) ; elle est incrustée des neuf sortes de pierres précieuses. La caverne est creusée de nombreuses grottes, divisées en plusieurs salles. Les *weikza* y pratiquent la méditation, l'alchimie et d'autres arts propres à leur condition. L'une des grottes est réservée aux femmes ; de l'or liquide s'y écoule goutte à goutte. Dans la salle la plus élevée demeure U Kawwida, le « très grand moine commandeur des *weikza* » (*weikzado gainggyok hsayadawgyi*), âgé de plus de mille ans. À l'extérieur de la montagne, une magnifique chute d'eau coule depuis le sommet. Des plate-formes rocheuses, adaptées à la récitation du chapelet, sont disséminées sur la pente couverte de pierres précieuses. Au pied et aux alentours de la montagne se trouvent des parcs arborés, riches en plantes aromatiques et en fleurs odorantes ; des pièces d'eau garnies de lotus ; des forêts d'immenses arbres (manguiers, jacquiers, bananiers, etc.) qui donnent des fruits tout au long de l'année. Quand les quatre *weikza* viennent prêcher au Monastère de l'Énergie à Mebaygon, ils apportent parfois quelques-uns de ces fruits pour les distribuer. Si les fruits sont d'apparence quelconque, leur goût et leur parfum s'avèrent, au dire des disciples, extraordinaires. Zaw Win reçoit fréquemment une mangue.

La mère de Zaw Win, décédée l'an passé, était une fervente disciple des quatre *weikza*, lesquels affirmaient qu'elle avait été, dans une existence précédente, la génitrice d'un d'entre eux – U Pandita. Or son intense dévotion n'était pas du goût de sa famille, surtout de sa fille aînée. À la fin des années 1970, cette dernière résolut d'envoyer son frère en mission à Mebaygon, dans l'espoir qu'il démasquerait les prétendus *weikza* et ferait éclater la vérité aux yeux d'une mère illusionnée.

Ma sœur aînée, qui est licenciée ès sciences, m'a dit :

« Notre mère est trompée par de faux *weikza* (*weikza tu weikza yaung*). Elle est riche et ils vont l'escroquer. Va là-bas et vérifie ce qu'il s'y passe.

De la croyance au croire

– Qu'est-ce que tu me donneras si j'y vais ?

– Qu'est-ce que tu veux ?

– Donne-moi une lampe torche, du type à trois piles. »

Elle a été d'accord. Elle m'a aussi promis une récompense de trois cents *kyat*. C'était vraiment une somme. À cette époque, les billets de vingt *kyat* étaient rares. Une banane coûtait seulement quinze centimes de *kyat*. Je n'avais jamais eu trois cents *kyat* entre les mains. Si vous aviez ouvert ma boîte à argent, vous auriez trouvé cinquante *kyat* tout au plus. J'étais décidé à y aller. Aussi, j'étais curieux de voir des *weikza*.

Je suis parti avec Shwe et San San Aye, qui habitaient dans la 27^e rue, entre la 79^e et la 80^e rue [à Mandalay]. Ils allaient accomplir la cérémonie de noviciat de leurs fils à Mebaygon. La cérémonie a eu lieu le jour de notre arrivée. Dans la soirée, un prêche des *weikza* était prévu. J'ai voulu épier de l'extérieur. Je pensais que les *weikza* montaient [jusqu'à la fenêtre de la salle où ils apparaissent] à l'aide d'une échelle ou grâce à des gens. Il s'agissait de découvrir la supercherie. À l'heure où les *weikza* viennent prêcher, j'ai regardé au pied du Monastère de la Noble Réussite [l'édifice où les *weikza* apparaissent, dans l'enceinte du Monastère de l'Énergie]. Il n'y avait personne. Je suis descendu. J'étais un peu effrayé. J'ai fait le tour du bâtiment. Fils-du-Samedi était assis avec deux autres personnes sur le banc autour du grand arbre. En haut, les moines ont commencé leur récitation [signal de l'arrivée prochaine des *weikza*]. Je suis allé m'asseoir sur les escaliers du Monastère de la Paix du Noble Pays. J'avais un peu de lumière grâce à une lampe suspendue non loin. Je pouvais voir mon ombre devant moi. J'ai regardé le Monastère de la Noble Réussite. La récitation s'est arrêtée. J'ai continué de regarder. Soudain, la lumière s'est éteinte, une coupure d'électricité. Il faisait sombre. J'ai commencé à avoir peur. J'étais seul. Que faire ? Où aller ? Devais-je rejoindre les autres ? Non, il me fallait rester. Je suis demeuré assis pour regarder. Après un moment, la lumière est revenue. J'ai entendu la voix des *weikza*. Ils prêchaient dans la salle du Monastère de la Noble Réussite. Ah !

Comment étaient-ils montés ? Malgré l'obscurité, je voyais bien, et je n'avais aperçu personne. Ils avaient sûrement grimpé par l'autre côté. J'ai commencé à transpirer. Je ne savais pas ce qu'il se passait. Mon corps entier transpirait, j'avais si chaud. Ma gorge était nouée. J'avais envie de pleurer. Rien de tel ne m'était jamais arrivé auparavant. J'ai vu mon ombre sur le sol. Ah ! Je n'étais plus seul. Bodaw Bo Htun Aung se tenait debout

LES IMMORTELS

dans les airs au-dessus de ma tête, un bâton à la main. Impossible ! J'étais si terrifié. J'ai sauté au pied des escaliers et ai songé à m'enfuir. Bodaw Bo Htun Aung m'a suivi tranquillement. Il riait. En haut, le prêche avait cessé et les gens riaient. Les deux personnes sur le banc riaient aussi. J'avais tellement honte. Mon cœur battait à tout rompre. Il était impossible que quelqu'un se tienne ainsi debout dans les airs ! Mais Bodaw Bo Htun Aung manifestait sa puissance surnaturelle (*dago pya-*). Je ne savais que faire. Bodaw Bo Htun Aung m'a interrogé :

« Qu'est-ce que tu fabriques ici ?

– C'est ma sœur qui m'a envoyé, ai-je répondu en tremblant. Elle m'a promis trois cents *kyat*. Elle m'a aussi donné une lampe torche. Elle m'a envoyé ici parce qu'elle pense que de faux *weikza* trompent notre mère. Ce n'était pas mon souhait de venir ici. C'est parce que ma sœur m'a dit de le faire.

– Entendu. De quoi as-tu besoin [de protection contre l'infortune, de succès dans les affaires, etc.] ?

– Je n'ai besoin de rien.

– Alors, retourne en haut !

– Oui, Vénérable. »

J'étais si terrifié que j'ai couru. Quand je suis arrivé au pied du double escalier du Monastère de la Noble Réussite, un *weikza* montait de l'autre côté. Il tenait un bâton et il avait la tête couverte avec un pan de sa robe monastique. C'était U Pandita. J'ai gravi les marches quatre à quatre. U Pandita est monté tranquillement, marche à marche. Lorsque je suis arrivé en haut, il me faisait face. Impossible ! Et pourtant, je le voyais de mes propres yeux. Je suis allé m'asseoir dans la salle au milieu des gens. U Pandita est entré dans la salle. Il est venu vers moi. Il m'a frappé avec son genou et m'a dit : « Je sais ce que tu es en train de faire. » Il s'est ensuite dirigé vers le devant et a commencé à prêcher : « certains qui ne croient pas viennent dans notre monastère, en faisant comme s'ils croyaient. Et ils regardent furtivement partout. Je vais vous montrer comment distinguer entre *weikza* et science (*theikpan*). » U Pandita a prêché pendant longtemps. J'étais incapable d'écouter. Je tremblais encore, pensant à l'apparition de Bodaw Bo Htun Aung au-dessus de moi. Cette nuit-là, je n'ai pas pu dormir. Je ne cessais de répéter : « J'ai eu tort, j'ai eu tort, ce sont de vrais *weikza* (*weikza asit*) ! »

«Un vrai, mille faux, cent mille imposteurs», dit l'adage. De l'avis des Birmans, le monde des *weikza* abonde en charlatans, individus qui exploitent la crédulité des fidèles en prétendant posséder des pouvoirs surnaturels ou être les médiums de *weikza* déjà «sortis». Pourtant, ainsi que U Zawana, supérieur d'un monastère situé à la lisière du village de Mebaygon, le signifia un jour à Le-Victorieux et Guillaume dans un style aux accents wittgensteiniens : «Comment peut-on affirmer, “c'est un faux *weikza*”, quand nul n'a jamais vu de vrai *weikza* ?» Sur le coup, cette déclaration sibylline déjoua l'attention de l'ethnologue. Il ne réalisa sa possible portée que longtemps après. Il n'existe pas, en effet, de critère absolu et définitif qui permettrait d'établir si un individu est un vrai (*asit*) ou un faux (*atu*) *weikza*. Ce qu'est un «vrai» *weikza*, et par conséquent ce qu'est un *weikza*, n'est jamais posé *a priori*. Aucun principe d'identification n'est formulé. S'il n'est pas faux, il sera vrai. La conception qu'un individu se fait des *weikza* s'établit à travers son expérience personnelle du phénomène ; le ou les *weikza* en lesquels il en vient à croire sont pris pour modèle générique des *weikza*. Si bien que lorsque le récit s'achève, le désormais croyant peut s'exclamer, à l'instar de Zaw Win qui, à l'orée de sa première visite, était simplement curieux de «voir» des *weikza* : «J'ai eu tort, j'ai eu tort, ce sont de vrais *weikza* !» Il n'est pas de «faux» *weikza* car tout *weikza* est vrai pour ceux qui croient en lui. Il n'est pas de «vrai» *weikza* car tout *weikza* est une fiction qui n'a de réalité qu'à travers le croire de quelques-uns. La question du vrai et du faux est un faux problème. Ainsi suggère un moine de village birman au moyen d'un aphorisme de son cru (si vraiment nous l'avons bien compris), et ainsi postule la théorie ethnologique classique.

Les Birmans – dont U Zawana qui, en d'autres circonstances, se sera exprimé différemment en parlant avec conviction de quelque (vrai) *weikza* – se satisfont néanmoins rarement de ce relativisme ataraxique. Il est bien, à leurs yeux, de vrais et de faux *weikza*. Cela, au demeurant, se révèle être au centre des discussions sur les *weikza*. Ces discussions passionnées, qui occupent, avec d'autres également relatives à des faits étranges et extraordinaires, une part appréciable des conversations sur la religion, ne portent pas sur le contenu objectif de la croyance, sur l'existence et les pouvoirs extraordinaires des *weikza*. Elles ont trait à la crédibilité de tel ou tel prétendant au titre de *weikza*, aux raisons pour lesquelles il paraît justifié ou non de croire en lui. Or, dès l'instant

LES IMMORTELS

où nul ne sait comment distinguer le vrai du faux, il devient impossible de parvenir à un consensus. D'aucuns, s'ils ne sont pas engagés vis-à-vis du *weikza* objet du débat, esquivent la dispute en concluant que la chose reste, après tout, affaire de croire, question de subjectivité et de jugement personnel. Mais le croyant acceptera avec difficulté une telle conclusion. Son discours est parcouru par une tension, inhérente à la nature du croire. Ce en quoi il croit – un ou des *weikza* et leurs pouvoirs – se situe, déclare-t-il, au-delà de la compréhension humaine ordinaire. Le phénomène ressortit à un mode alternatif de réalité, une réalité régie par une logique que le commun des mortels est inapte à saisir ou à expliquer. S'il n'en était pas ainsi, il ne croirait pas. L'extraordinaire seul engendre le croire. En même temps, le croyant s'avère en mesure d'observer les manifestations de cette réalité supranormale grâce aux prodiges ou miracles accomplis, directement ou à travers un médium, par le ou les personnages en lesquels il croit. Et pour lui, de telles manifestations représentent une preuve objective et indubitable de l'authenticité des personnages en question et de leurs pouvoirs. En d'autres termes, le croyant sait que ce en quoi il croit ne peut pas et ne doit pas être de l'ordre du réfutable, mais il le prétend toutefois vérifiable et aspire désespérément à le rendre tel. Le croire, quoiqu'il s'édifie par impératif sur une fondation indiscernable, doit être motivé ; il s'origine dans un inexplicable observable. D'où l'exclamation typique du croyant en devenir – « Impossible ! » – tandis que le prodige s'accomplit devant ses yeux.

Aussi l'incrédulité, à l'inverse de l'incroyance (inexistante), est-elle endémique dans la société birmane. Loin de parasiter le croire, l'incrédulité en est constitutive, précisément parce que le croire n'aurait pas lieu d'être si un phénomène n'était pas incroyable, s'il n'était pas d'abord tenu pour tel et n'exigeait donc pas de preuve. L'insistance fréquente du croyant sur son incrédulité initiale donne consistance à l'incroyable, elle participe à instituer le phénomène dépeint en phénomène extraordinaire. Le croyant se présente comme un sceptique déclaré. Il a forgé son jugement, assure-t-il, à partir d'une « expérience de première main » (*lettway*) et non par oui-dire. Il a douté et examiné avec « doute » (*thanthaya*), en « étudiant » (*layla-*) et en « mettant à l'épreuve » (*san-*), ses deux mots d'ordre. Les crédules (*yonkyi lwe-*, « qui croit facilement »), ce sont les autres : ceux qui « n'ont pas d'éducation » (*pyin-*

nya ma shi-), qui « sont arriérés » (*khit ma mi-*), à qui « l'esprit de discernement fait défaut » (*athi nyan ma shi-*), ou qui ont été poussés à croire par des motifs illégitimes, notamment l'espoir d'un profit (les « gens avides », *lawbathama*). Pour sa part, à l'origine il ne croyait pas (*ma yon bu*). Il a consenti à « croire » (*yon-*), il « a admis » (*lethkan-*) le phénomène, il l'a « agréé » (*athi ahmat pyu-*, expression dénotant une reconnaissance de type légal) seulement lorsqu'il n'y a plus eu, à ses yeux, l'ombre d'un doute.

Le croire, au fond, trouve sa spécificité non pas dans un état d'esprit que le psychanalyste Octave Mannoni résumait naguère d'une formule devenue célèbre, « Je sais bien, mais quand même... », mais plutôt dans la possibilité, sinon la nécessité, d'un basculement que qualifierait un autre raccourci : « Je n'y croyais pas, mais voilà... » Mannoni, examinant pour l'exemple la croyance des Indiens Hopi aux masques, avançait que la perception d'un individu se transformait à l'occasion des cérémonies d'initiation, au cours desquelles il découvrait que c'étaient les adultes qui, dissimulés derrière les masques appelés « Katsina », jouaient les esprits. D'une croyance littérale – les masques sont les esprits – le garçon en voie d'accéder à l'âge d'homme évoluait vers une croyance révisée, laquelle reposait sur un point de vue ainsi décrit par Mannoni : « *Je sais bien* que les Katsina ne sont pas des esprits, ce sont mes pères et oncles, *mais quand même* les Katsina sont là lorsque mes pères et oncles dansent masqués. » Or l'évolution que connaît le fidèle birman lorsqu'il bascule dans le croire est différente, presque inverse. D'une situation qui faisait des *weikza* un phénomène flou, quasi irréel, voire d'un discours qui désignait quelque culte de *weikza* dont il avait entendu parler comme un attrape-nigaud, une comédie, un conte de bonne femme, il passe à une participation et à une adhésion totales au phénomène. « Je ne croyais pas aux *weikza*, pourrait-il déclarer – et déclare-t-il effectivement en substance –, c'est-à-dire je ne rendais pas de culte à des *weikza*, mais voilà ce qu'il s'est passé, ce que j'ai vécu, moi, personnellement, qui m'adresse à vous en ce moment. » Les *weikza* s'imposent comme une réalité, et cette révolution personnelle de point de vue est dite avoir pour fondement une expérience de l'extraordinaire. Si croire n'est pas savoir, c'est au moins connaître. Mais connaître quoi ? À quelle réalité font accéder le croire et l'expérience qui le fonde ?

VI

Dimanche 8 août 2004, dix heures du matin. Installés dans une salle de séminaire de l'Université de Singapour, Tin Ko Ko et Guillaume travaillent à la traduction d'un prêche des quatre *weikza* enregistré par l'ethnologue lors de son dernier séjour en Birmanie, de mi-janvier à mi-mars. Tin Ko Ko, ingénieur en télécommunications, réside à Singapour depuis dix ans. Il n'a jamais été à Mebaygon mais s'intéresse à la voie du *weikza*, qu'il envisage comme une alternative (lointaine) à son existence actuelle. S'efforçant de s'orienter dans les méandres du discours de Bodaw Bo Htun Aung, il paraphrase et commente le prêche dans un birman mâtiné d'anglais. À la première occasion, il se précipite au tableau pour agrémenter ses explications de quelque schéma. Chacun des dires, chacun des faits et gestes du *weikza*, en plus d'être interprété, est soupesé, évalué à l'aune de ses prétentions. Tin Ko Ko refuse toutefois de se prononcer. Il demande à voir.

Guillaume voudrait éclaircir le contenu de ces prêches auxquels il a assisté sans presque rien comprendre. Le matin suivant chaque apparition en chair et en os des *weikza*, il reprenait avec Le-Victorieux le déroulement de la séance de la veille. Le-Victorieux s'est par ailleurs appliqué à transcrire intégralement les prêches. Au cours du séjour d'un an qu'il effectuera en France en 2004-2005, le Birman passera de nombreuses heures dans l'appartement parisien de l'ethnologue à débrouiller ces textes, parmi d'autres documents relatifs au culte.

Les prêches des *weikza* ont lieu en soirée, à la nuit tombée. Les gens présents au monastère sont tenus d'assister à la séance, qui commence vers 19h30 ; il est interdit de rester en bas. Voici Bodaw Bo Htun Aung, tout de blanc vêtu, la tête couverte d'un turban, faisant son entrée dans la salle à l'étage du Monastère de la Noble Réussite. Il surgit par l'embrasement d'une fenêtre dans le coin avant gauche de la salle, à trois ou quatre mètres au-dessus du sol extérieur. Le *weikza* démontre de cette façon sa capacité à voler. Il arrive de son invisible séjour, la Montagne des Dragonnes. Contrairement à ce qu'imaginait longtemps Guillaume, un *weikza* ne plane pas tel un oiseau ou un avion, idée saugrenue pour les Birmans. Il se déplace en position verticale, demeurant dignement

debout, à l'imitation du Bouddha et de ses cinq cents disciples saints voyageant par les airs – la scène est fréquemment représentée en peinture dans les pagodes et les monastères. En l'occurrence, on aperçoit les mains de Bodaw Bo Htun Aung agrippant le châssis de la fenêtre (il n'y pas de vitre, seulement des volets de bois, dont l'un est ouvert), puis son visage se détache dans l'encadrement, avant que le *weikza* bondisse prestement à l'intérieur. Les disciples n'ont de cesse de le rappeler : Bodaw Bo Htun Aung est un laïc, il n'est de ce fait pas contraint par la règle qui interdit aux moines d'exhiber leurs pouvoirs surnaturels devant les fidèles. Les trois autres *weikza*, moines de leur état, doivent en principe – et en principe seulement pour ce qui concerne le plus remuant, U Pandita – agir avec plus de sobriété. Lorsqu'ils apparaissent, plus tard dans la soirée, ils font leur entrée en marchant, à partir d'une petite pièce qui, située dans le coin avant droit de la salle, remplit la fonction de sas entre la Montagne des Dragonnes et le monde humain.

Peu de temps après l'arrivée très attendue de Bodaw Bo Htun Aung, des noix de coco et des bougies tombent parmi le public, comme surnaturellement projetées par les *weikza*. On s'en empare avec fièvre. Elles sont emplies d'énergie de réussite (*aung dat*). Bodaw Bo Htun Aung, entre-temps, a commencé à délivrer une sorte de prêche qu'il ponctue de plusieurs prodiges dans le but de manifester sa puissance surnaturelle (*dago pya*). Le *weikza* choisit quelques fidèles parmi ceux dont c'est la première visite au monastère, et les invite à examiner la fenêtre par laquelle il a surgi. Les fidèles se penchent à l'extérieur. La hauteur, constatent-ils, est telle que nul homme ordinaire ne saurait sauter jusqu'en bas ; aucune échelle n'a été disposée pour aider le *weikza*. Après les avoir renvoyés à leur place, Bodaw Bo Htun Aung saute ou plutôt vole à travers l'ouverture de la fenêtre, disparaissant de la vue du public. Il réapparaît quelques secondes plus tard par la porte de la petite pièce au coin avant droit de la salle. La performance sera accomplie une seconde fois au cours de la soirée, la sortie et la réapparition s'effectuant en des points différents.

L'autre prodige réalisé par le *weikza* consiste à opérer la translation, entre deux personnes se tenant à bonne distance l'une de l'autre, d'une boule d'énergie (*datlon*) issue de la pratique de l'alchimie. Bodaw Bo Htun Aung demande à un fidèle un tissu, mouchoir ou foulard. Il y enveloppe la boule d'énergie et frotte le paquet entre ses mains, avant

LES IMMORTELS

de le donner au fidèle qui va se placer à un endroit dans la salle. Un second fidèle fournit à son tour un tissu que Bodaw Bo Htun Aung prend un moment dans ses mains pour en faire une boule avant de le lui rendre. Tout est prêt et le *weikza* commande au premier fidèle d'énoncer le vœu suivant : « Que la boule d'énergie qui est avec moi parvienne dans l'autre tissu ! » À la suite de quoi ce fidèle déplie son tissu. La boule n'est plus là. Le *weikza* dit à l'autre de vérifier le sien. La boule s'y trouve.

Les entrées et les sorties en volant, la chute de bougies et de noix de coco, ainsi que la translation invisible d'un objet d'une personne à une autre, constituent les prodiges standard accomplis par Bodaw Bo Htun Aung à chacune de ses apparitions afin de prouver sa puissance surnaturelle, gage de son identité de « vrai » *weikza*. Les quatre *weikza* ont cependant parfois à traiter avec des observateurs dont l'incrédulité radicale exige de recourir à l'artillerie lourde de l'extraordinaire. L'ethnologue appartient à leurs yeux à cette catégorie des ultra-sceptiques. Plusieurs fois déjà, Le-Victorieux et lui ont été réprimandés par Bodaw Bo Htun Aung ou U Pandita au cours d'un prêche en raison de leur comportement inquisiteur. Il leur a été reproché d'aller dans le village (ils ont été voir U Zawana, entre autres), alors qu'il est bien connu que les gens de Mebaygon et des environs mettent en doute l'existence des quatre *weikza* et le bien-fondé du culte qui leur est rendu. « Notre monastère ne vous nourrit-il pas ? », les a interpellés U Pandita lors d'une apparition. Il voulait dire : les *weikza* vous fournissent le gîte, le couvert et tout ce qui vous est nécessaire, vous n'avez par conséquent aucune raison de circuler au-dehors ; on ne mord pas la main qui nourrit. Quant à vos questions, a-t-il ajouté, il y a au sein du monastère de nombreux disciples prêts à y répondre. Croyants ou non, Le-Victorieux et Guillaume, qui logent sur place depuis quelque temps déjà, se sont sentis bien mal à l'aise. Le-Victorieux, en particulier, a mal supporté ce blâme public. De quel droit se permettraient-ils, Guillaume et lui, de tourmenter les *weikza* et leurs disciples ? Si un tel incident se reproduit, a-t-il prévenu, il rendra son tablier. Or la présence rassurante du Birman n'est pas pour rien dans l'intégration de Guillaume au monastère, sans parler de sa précieuse assistance linguistique et de la sage prudence avec laquelle il tempère les impatiences de l'ethnologue.

D'une certaine façon pourtant, les *weikza* ont besoin de l'ethno-

logue autant que celui-ci a besoin d'eux. L'attitude peu compréhensible du Français leur cause certes quelque souci. De deux choses l'une, en effet. Ou bien Guillaume a conclu de ses minutieuses investigations qu'ils n'étaient pas de vrais *weikza*. Mais, dans ce cas, pourquoi restait-il ? Ou bien il est maintenant persuadé de la légitimité de leurs prétentions. Mais alors, pourquoi s'obstine-t-il à vouloir rencontrer et interroger des non-croyants ? Et pour quelle raison ne manifeste-t-il pas tous les signes extérieurs du croire ? La situation, pour être déconcertante, n'en offre pas moins aux *weikza* une occasion d'affronter et de confondre, comme ils l'ont fait dans le passé (luttres mémorables devenues épisodes de référence au sein du culte), un spécimen, étranger de surcroît, du groupe des individus hautement résistants au croire.

C'est à la veille de la Fête de la Réussite (Aung Bwe), festival annuel du culte, que les *weikza* estiment le moment venu d'en finir avec ce qu'ils interprètent comme les doutes persistants du Français. Les circonstances s'y prêtent. L'affluence est à son comble et la foule attend des *weikza* qu'ils se montrent à la hauteur de leur réputation. Ce mardi 3 février 2004, les fidèles ont commencé à s'installer dès 17h30 afin d'être assurés d'avoir de la place pour assister à la séance d'apparition. Lorsque Le-Victorieux et Guillaume arrivent, vers 18h15, la salle est déjà pleine. Combien sont-ils ? Huit cents, mille, peut-être plus. La nuit est tombée, les quelques ampoules suspendues au plafond ne fournissent qu'une faible lumière. Le-Victorieux va s'établir un peu en avant sur le côté gauche, auprès du disciple laïc chargé de la sonorisation (des microphones sont disposés devant les sièges de prêche afin de permettre aux *weikza* d'être entendus de leur auditoire). Le disciple utilise une petite lampe électrique pour ses manipulations. Le-Victorieux peut dès lors prendre des notes sans difficulté. De plus, l'endroit est un peu à l'écart. Le magnétophone protégé des mouvements brusques de la foule, Le-Victorieux enregistre les séances en toute tranquillité. Guillaume s'assied à l'arrière de la salle, aux côtés d'un groupe de quelques femmes âgées, cahier, stylo, lampe de poche et montre à portée de la main.

En attendant le début de la séance, le disciple passe une cassette, l'enregistrement d'un prêche de U Kawwida. Il est à peine 19h00 lorsque Bodaw Bo Htun Aung surgit. En période de fête, le *weikza* vient plus tôt, obéissant à l'impatience de la foule. Il arrive, comme à l'accou-

LES IMMORTELS

tumée, par la fenêtre située dans le coin avant gauche. Son apparition spectaculaire capte immédiatement l'attention, le brouhaha des conversations cesse sur-le-champ. Bodaw Bo Htun Aung marche jusqu'au principal siège de prêche pour y prendre place. Le disciple arrête la cassette et frappe un coup de gong. Le *weikza* s'adresse à la foule. Il parle sur un rythme rapide, passant d'un sujet à l'autre de manière quelquefois incohérente. Son discours est ponctué d'apostrophes – « Vous entendez, hein ? », « Est-ce vrai ? » – auxquelles les fidèles répondent à l'unisson : « Nous entendons, Vénérable », « Cela est vrai, Vénérable ». Quoique Bodaw Bo Htun Aung ne soit pas moine, on s'exprime envers lui comme envers un moine, du fait de la révérence due à un *weikza*.

Après avoir raconté une brève histoire, leçon sur la nécessité de s'intéresser non à l'apparition des *weikza* mais à l'enseignement qu'ils délivrent (enseignement qui contribue à asseoir leur statut de figures spirituelles), Bodaw Bo Htun Aung évoque les funérailles du Bouddha :

« Lorsque le Bouddha est entré dans le nirvana final [*i.e.* décéda], ses extraordinaires reliques (*datdaw*) ont émis de la lumière, manifestant leur puissance surnaturelle. Cependant, de nos jours, certains n'ont jamais vu la puissance surnaturelle du Bouddha. Tout ce que je vous dis est pour que vous compreniez. Pour le moment, j'explique seulement en parlant, je n'ai pas vraiment commencé à prêcher. Quand nous [les quatre *weikza*] aurons prêché tous les enseignements (*teyadwe*), vous comprendrez tout ! Certains écoutent notre enseignement parce qu'ils savent. D'autres ne connaissent pas notre enseignement. Et quelques-uns viennent pour étudier quel genre d'êtres nous sommes. Oui, il y a de tels observateurs. Je le sais, nous le savons. Nous allons faire quelque chose pour que ceux-là comprennent. Nous voulons que tous connaissent l'enseignement du Bouddha... »

Tandis que le *weikza* continue de discourir, un homme d'une quarantaine d'années manœuvre pour s'approcher de Guillaume. Celui-ci ne l'a jamais vu auparavant, ni au monastère ni pendant les prêches. L'inconnu tient dans ses mains deux flacons de parfum encore sous emballage. Il demande à l'ethnologue de les prendre et de prier Bodaw Bo Htun Aung d' « inviter des reliques » (*datdaw pin-*). Guillaume reste un instant interdit. Il a entendu parler du maître prodige des quatre *weikza*. Mais dans quel but le requiert-on, lui, de solliciter son accom-

plissement ? En toute hypothèse, il ne souhaite pas être le centre de l'attention devant une foule si nombreuse. « Je ne suis pas bouddhiste », réplique-t-il pour se défaire poliment. L'inconnu insiste, embarrassé par son refus.

« Hé, que se passe-t-il là-bas ? », interroge Bodaw Bo Htun Aung depuis l'autre bout de la salle.

Fendant la foule compacte assise par terre, le *weikza* se dirige vers l'arrière. L'inconnu remet précipitamment une des boîtes de parfum à Guillaume, puis réagit à l'interpellation :

« Il veut inviter des reliques, Vénérable ! »

– Soit, déclare Bodaw Bo Htun Aung, je vais inviter des reliques pour cet étranger. Venez ici, venez ! »

Il n'est plus possible de se dérober. Guillaume s'avance jusqu'au devant de la salle en compagnie de l'inconnu. Ils ont chacun une boîte dans les mains. Il n'est pas aisé de progresser à travers l'assistance. Une fois le devant de la salle atteint, Bodaw Bo Htun Aung procède à une vérification.

« Les boîtes sont-elles sous plastique ?, demande-t-il à l'ethnologue.

– Oui, Vénérable ! »

L'inconnu et Guillaume déchirent le plastique, ouvrent les boîtes et sortent les flacons.

« Les flacons sont-ils pleins ? »

– Ils sont pleins, Vénérable ! », atteste l'ethnologue.

On fait passer les deux flacons parmi les premiers rangs pour permettre aux fidèles de s'assurer, à l'aide de leur lampe torche, qu'ils contiennent du parfum et rien d'autre. Les flacons reviennent entre les mains de l'inconnu et de Guillaume, debout devant Bodaw Bo Htun Aung. Celui-ci s'adresse au chœur de jeunes filles qui participent à chaque prêche et récitent différents textes suivant les instructions des *weikza*. « Concentrez-vous sur le Bouddha et sa doctrine, et invitez le Bouddha (*hpaya pin-*) », leur commande-t-il.

Le chœur psalmodie :

« Ô Bouddha, qui êtes un véritable descendant de la race solaire des Sâkya, qui possédez les trente-deux marques principales et les diverses

LES IMMORTELS

marques secondaires de l'homme noble, qui êtes comme le grand astre solaire, qui avez éliminé toutes les impuretés et les obscurités de l'existence telles que l'ignorance, faites que des reliques arrivent dans ces flacons, de sorte que les gens vertueux puissent les vénérer !»

«Les reliques de notre noble Bouddha Gotama sont-elles apparues [*kywa-*, littéralement «venir»], comme elles l'ont fait de manière si extraordinaire après sa crémation ?», s'enquiert Bodaw Bo Htun Aung la récitation achevée. L'inconnu et Guillaume regardent à l'intérieur des flacons avec une lampe torche. Les reliques sont là, une douzaine de petits grains de couleur blanche, ressemblant à de minuscules cailloux lisses, au fond de chaque flacon.

«Elles sont apparues, Vénérable !

– C'est le Bouddha, non un homme ordinaire (*lu*), explique Bodaw Bo Htun Aung à l'auditoire. Le Bouddha en personne doit faire quelque chose puisque certains ne sont pas respectueux. Certains viennent ici pour étudier [enquêter]. Je dois leur expliquer parce qu'ils pourraient faire erreur. Aujourd'hui, c'était une sorte [de démonstration]. Demain, nous ferons une autre sorte. Demain, nous disparaîtrons. Vous voulez voir un *weikza* se tenir au milieu de la foule et disparaître soudainement ?

– Nous voulons voir, Vénérable !», crie l'assistance avec ferveur.

Bodaw Bo Htun Aung renvoie Guillaume à sa place. L'ethnologue emporte avec lui les deux précieux flacons. La traversée de la salle est difficile. L'atmosphère est fiévreuse. Tous réclament les flacons. Ils passent de mains en mains. On braque dessus sa lampe torche afin d'apercevoir les reliques. Quelques-uns les placent contre leur front pour un bref hommage. En même temps, U Kawwida, le plus âgé et le chef des quatre *weikza*, pénètre dans la salle. Il s'assied sur le principal siège de prêche. Sur son instruction, la foule sollicite la permission de lui rendre hommage, ainsi que, plus largement, de rendre hommage aux Trois Joyaux. La récitation permet aux laïcs de se purifier en effaçant les fautes commises, de manière intentionnelle ou non, physiquement, verbalement et mentalement, avant de réitérer leur adhésion aux Cinq Préceptes, code éthique minimal du bouddhisme laïc. U Kawwida, après avoir fait réciter les Cinq Préceptes, interroge les fidèles :

« Vous êtes contents ?

– Nous sommes contents, Vénérable !

– Docteur Sein Yi, toi qui fais partie des grands disciples les plus anciens, n’avons-nous pas montré notre puissance surnaturelle de nombreuses façons ?

– Si, Vénérable ! », répond le docteur, assis dans les premiers rangs.

« Grand disciple Aung Khaing !

– Vénérable !

– N’as-tu pas emmené ces étrangers [Guillaume et Le-Victorieux, ce dernier étant assimilé au Français] à Magway et ne leur as-tu pas montré toutes sortes de pouvoirs extraordinaires ?

– Je l’ai fait, Vénérable !

– On a beau leur montrer, ça ne sert à rien [ils ne croient pas]. Nous faisons la même chose qu’au temps du noble Bouddha, votre Maître. Le Bouddha devait manifester ses pouvoirs extraordinaires à ceux qui étaient capables d’être libérés [d’accéder à la perfection spirituelle et donc au nirvana]. Ainsi, à l’époque du Bouddha, vivait un brahmane très érudit. Il pouvait dire qui était un vrai bouddha car il connaissait les trente-deux marques principales et les quatre-vingts marques secondaires caractéristiques des bouddhas. De temps en temps, des personnages qui prétendaient être des bouddhas, comme Kawthala ou d’autres chefs de groupes hérétiques, venaient voir ce brahmane. Mais ils n’étaient pas en mesure de lui montrer les marques caractéristiques, et lui, homme érudit, rejetait vigoureusement leurs prétentions. Un jour, ce brahmane a entendu une rumeur concernant l’Éveil du Bouddha Gotama. Il a envoyé un de ses jeunes disciples, Ottaya, vérifier si oui ou non ce Gotama possédait bien les marques d’un bouddha. Arrivé sur place, Ottaya a examiné avec attention les traits du Bouddha. Il a identifié toutes les marques sauf une. Celle-ci concernait le pénis du personnage et elle était cachée par son vêtement. L’investigateur est retourné chez son maître pour lui rendre compte. Le brahmane a décidé d’inviter le Bouddha de façon à vérifier par lui-même. Le Bouddha est arrivé. Connaissant les pensées du brahmane, il a utilisé sa puissance surnaturelle pour montrer son pénis à lui seul et à personne d’autre. Le brahmane s’est exclamé : “Pardonnez-moi, ô Maître [parce que j’ai douté à votre propos] !” Et il s’est prosterné devant le Bouddha, en mettant son front sur les pieds du Maître. »

LES IMMORTELS

Les quatre *weikza* font fréquemment référence à la puissance surnaturelle (*dago*) ou aux pouvoirs extraordinaires (*theidki*) du Bouddha. Plus précisément, ils expliquent pourquoi et comment le Bouddha fut amené à manifester (*pya-*) sa puissance, dans le sens à la fois de montrer et de prouver. Ayant entrepris de diffuser son enseignement, le Maître fut confronté, disent-ils en substance, à des interlocuteurs suspicieux et à des incrédules déclarés. Il vivait qui plus est dans un environnement où d'autres individus avaient des ambitions similaires aux siennes. Cela faisait de l'affirmation immédiate de sa supériorité une nécessité impérieuse. La manifestation de sa puissance surnaturelle représentait pour le Bouddha un instrument essentiel de sa politique de persuasion, elle était le moyen de démontrer la légitimité de sa prétention au statut d'être éveillé, à même d'enseigner la voie du salut. Le Bouddha, ajoutent les *weikza*, s'attachait à dispenser sa doctrine en fonction de la personnalité et des attentes de ses auditeurs. Cela aussi impliquait de manifester sa puissance surnaturelle et sa grandeur, de façon à inspirer le croire. C'est bien pourquoi, concluent les *weikza*, il est appelé un bouddha.

Or la description ne vaut pas uniquement pour le Maître. Elle vaut aussi pour les *weikza*. À l'instar du Bouddha, déclarent-ils, ils sont placés dans l'obligation de fournir des preuves ou exemples édifiants (*thadaka*) de leur puissance surnaturelle afin de convaincre les fidèles qu'ils sont de vrais *weikza*. La démonstration de leur puissance n'est certes pas la fin, elle n'est qu'un moyen. La fin, scandent-ils, est d'inciter les gens à vénérer les Trois Joyaux et à mener une existence vertueuse. Mais un tel objectif n'est réalisable que si les fondations du croire sont solidement établies. Le terme birman qui veut dire «persuader», *khyaw-*, signifie également «cajoler». Les fidèles, remarquent les *weikza*, sont dévorés de doutes concernant leur authenticité ou brûlent du désir de voir une manifestation de leur puissance surnaturelle, et il s'impose de les délivrer de ces feux qui les consomment avant de les aiguiller sur la juste voie. Les *weikza* s'affirment aussi contraints, à l'image toujours du Bouddha, de prêcher parfois avec arrogance et d'admonester leurs disciples, en vue de favoriser leur libération spirituelle. Et comme le Bouddha encore – en raison notamment de l'action de son diabolique cousin Devadatta –, ils subissent mainte difficulté et souffrent mainte critique ou fausse accusation.

Les *weikza*, aussi loin poussent-ils l'analogie entre le Bouddha et leur personne, se gardent ostensiblement d'une équivalence expresse. Ils n'ont de cesse de rappeler l'existence d'une distinction et d'une hiérarchie : alors que le Bouddha n'eut pas de maître et découvrit les Quatre Noble Vérités par lui-même, ils ont, eux, un maître, qui n'est autre que le Bouddha, et ils ne sauraient par conséquent lui être comparés. Le Bouddha et ses saints disciples (*yahanda*), énoncent-ils, sont des « *weikza* supramondains » (*lawkuktara weikza*), parce qu'ils ont atteint la pleine perfection spirituelle. Ils se qualifient, pour leur part, de « *weikza* mondains » (*lawki weikza*). Le *weikza* mondain, d'après leur définition, est un individu qui a acquis des facultés surnaturelles grâce à son succès dans une technique particulière, comme l'alchimie ou les arts cabalistiques (science de la combinaison de chiffres, de lettres ou de signes dans des diagrammes aux vertus spéciales), succès conditionné par le respect des préceptes bouddhiques et la pratique de la méditation. Parmi les facultés du *weikza* on compte la capacité à prolonger son existence au-delà de la durée normale de la vie humaine. Cette capacité lui donne l'espoir, sinon l'assurance, d'être présent au moment du réassemblage des reliques du Bouddha Gotama, attendu à la fin de l'actuelle ère religieuse, dans un peu moins de deux mille cinq cents ans. Ultime réapparition du Maître dans le monde, l'événement sera l'occasion d'un prêche récapitulatif de son enseignement. Selon la croyance birmane, ceux qui auront alors le privilège de voir et d'écouter le Bouddha parviendront à la pleine perfection spirituelle ou, pour les moins avancés, entreront de manière définitive dans la voie qui y mène (certains *weikza* et aspirants *weikza*, cependant, misent sur une échéance plus lointaine, l'avènement du cinquième et dernier bouddha de ce cycle de monde, Metteyya). En d'autres termes, la longévité du *weikza* mondain lui promet une accession future au nirvana, à défaut d'une accession immédiate comme le saint (*yahanda*).

Et pourtant, en dépit de leur réitération véhémement de la précellence du Bouddha, tout se passe comme si les *weikza* remplaçaient le Bouddha. Plutôt que d'être les disciples du Maître, ils tendent à se confondre avec lui ; plutôt que d'imiter un modèle, ils lui sont assimilés. Ils ne se contentent pas de rapporter qui était le Bouddha, ce qu'il lui arriva, ce qu'il fit et ce qu'il dit. Ils mettent en scène le Maître à leur manière, ils actualisent le Bouddha. Distribuer des reliques est un

LES IMMORTELS

geste typique du Bouddha, qui est censé l'avoir effectué, de son vivant, en plusieurs endroits de l'actuelle Birmanie dont il avait converti la population. Les protestations répétées des *weikza* – « Ne pensez pas aux *weikza*, ne les placez pas devant le Bouddha, les *weikza* ne peuvent pas vous sauver » – ne font que mieux soupçonner le coup de force qui s'accomplit sourdement, la fonction cardinale des *weikza* étant précisément, aux yeux de tous, de « sauver » (*ke-*) les fidèles. Lorsque Bodaw Bo Htun Aung assène, « Le Bouddha en personne doit faire quelque chose puisque certains ne sont pas respectueux », il parle de lui-même. En effet, c'est lui, le *weikza*, qui vient de réaliser le prodige de l'apparition des reliques. Ce prodige, ne l'a-t-il pas annoncé au demeurant dans les termes suivants : « Nous [les *weikza*] allons faire quelque chose pour que ceux-là [les incrédules] comprennent » ? Et le *weikza* de clamer, à la suite de l'extraordinaire apparition : « Aujourd'hui, c'était une sorte [de démonstration]. Demain, nous ferons une autre sorte ». La parole de Bodaw Bo Htun Aung, en balançant insensiblement entre « je » ou « nous » et « le Bouddha », engendre un brouillage de la différence entre les *weikza* et le Maître.

Ce brouillage se confirme dans le statut accordé aux propos tenus par les *weikza*. Les *weikza*, pour l'édification de leur auditoire, reprennent et adaptent, dans leurs prêches, des épisodes issus des textes bouddhiques fondamentaux, supposés retranscrire de manière fidèle le discours et l'expérience du Maître. Or les transformations sensibles qu'ils introduisent dans ces récits ne sont pas considérées comme des déviations. Les disciples du culte vont même jusqu'à conférer un pedigree canonique à des histoires forgées de toutes pièces par les *weikza*. Visiblement, on n'attend pas des *weikza* qu'ils reproduisent au mot près l'orthodoxie scripturaire. Les disciples du culte ne ressentent nul besoin de se reporter aux textes pour vérifier l'exactitude des énoncés des *weikza*, tout simplement parce que les *weikza* se substituent aux textes comme source de la vérité. Là où l'autorité d'un moine ordinaire tient notamment à ce qu'il connaît par cœur des textes bouddhiques dont il assure la conservation et la transmission, l'autorité supérieure du *weikza* s'exprime dans ce qu'il se libère des textes et redessine en partie le contenu du canon. Aussi faut-il comprendre l'assertion récurrente des quatre *weikza* selon laquelle ils « exposent toute chose à partir des paroles mêmes du Bouddha » comme une prétention à formuler direc-

tement la parole du Maître, par-delà les textes censés en rendre compte. Plutôt que d'être orthodoxe, le *weikza* réinvente l'orthodoxie, il refaçonne la vérité, car il est, aux yeux de ses disciples, celui qui « sait » (sens premier du terme *weikza*). Ce qu'un incrédule pourrait envisager et disqualifier comme des altérations, voire des aberrations au regard du référent scripturaire, fait figure d'évidence au sein du culte, prenant valeur d'authenticité et définissant le bouddhisme.

Douterait-on de la confusion qui s'opère, le déroulement formel des séances de possession lèverait toute incertitude. Quand ils ne « viennent » pas en chair et en os, les quatre *weikza* « viennent » jusqu'à leur médium et s'expriment par son truchement (dans un cas comme dans l'autre, les Birmans disent *kywa-*, « venir », terme dont l'usage est réservé aux êtres de condition élevée – bouddhas, moines, *weikza*, rois, etc.). Ainsi en est-il au cours des visites que Fils-du-Samedi rend aux disciples à leur domicile. Lorsque les circonstances le permettent, le médium est accompagné de quelques membres du chœur. Les jeunes filles, pour faire venir l'un ou l'autre des *weikza*, procèdent à une récitation qui consiste à « inviter le Bouddha » (*hpaya pin-*). Un tel type de récitation est courant, il se pratique par exemple à l'occasion d'une cérémonie collective dans une pagode ou pour un hommage individuel au Bouddha face à l'autel domestique. Si le contenu de la formule prononcée, en pâli ou en birman, s'avère variable – un simple « Ô Bouddha, venez ! » suffit en théorie –, l'objectif est identique : faire venir le Bouddha pour lui remettre une offrande (d'eau, de fleurs, de nourriture, etc.). Le Bouddha ne répond pas à l'invitation, mais on se comporte « comme si » il y avait répondu et était là. Or, dans le cas particulier des séances de possession de Fils-du-Samedi, l'invitation ne reste pas lettre morte. La possession déborde du registre du « comme si » pour produire de l'immanence et instituer une relation effective. Elle est plus qu'un mode de présentification au sens où l'helléniste Jean-Pierre Vernant employa le terme, soit l'établissement, par le moyen de symboles et du rituel, d'une communication avec une entité relevant d'un plan différent de réalité. La présentification s'apparente à une communication tronquée en ce qu'elle maintient l'abîme cosmologique entre l'entité destinataire du rituel et le monde humain : dans le cadre du rapport qui s'instaure, l'entité demeure invisible, intangible, inaudible, sa présence est présumée et non manifeste. La possession, au contraire, par le tru-

LES IMMORTELS

chement du médium, rend la présence de l'entité sensible. Plutôt que de présentification, il conviendrait de parler d' «incarnation». Mais alors qu'on avait invité le Bouddha, vient l'un des *weikza*. Le *weikza* se substitue *de facto* au Maître et s'exprime à sa place. Comment suggérer mieux la tendance à l'assomption de l'être du Bouddha par les *weikza* ? Autrement dit, on s'applique, par la possession, à forcer la conjonction et le recouvrement de plans qui, par principe, doivent demeurer disjoints. La persistance de la fracture se signale par une impossibilité foncière, celle pour le Bouddha de posséder un individu ; sa résorption, par la venue d'un *weikza* qui supplée le Maître.

Apparition en chair et en os et possession tendent pareillement, quoique à un degré différent (l'effet d'incarnation étant plus sensible dans l'apparition), vers une actualisation de la bouddhité. Le Bouddha, bien que hors d'atteinte, imperceptible, devient une réalité vivante. Il est là, quand même ce n'est pas lui. Cette tendance à déployer la bouddhité dans la réalité, si elle trouve dans le cas des quatre *weikza* une expression exacerbée, se rencontre chez d'autres personnages de la scène birmane. Les observateurs, Guillaume le premier, ne l'ont pas pleinement reconnu, pour avoir sans doute intériorisé un des dogmes cardinaux du bouddhisme du Theravâda, dogme connu de tout Birman, selon lequel il ne peut exister qu'un seul bouddha par ère religieuse. Dans le cadre d'une recherche précédente, l'ethnologue, à la suite d'autres, se plaisait à souligner comment les parcours des moines de forêt birmans contemporains, éminentes figures spirituelles, faisaient écho à plusieurs des épisodes de la biographie extensive du Bouddha, de ses existences antérieures à son ultime existence, celle de l'Éveil. Mais il ne marquait pas suffisamment que ces résonances représentaient plus qu'une convention hagiographique consistant à reprendre les éléments d'un archétype en vue de magnifier un personnage. Un individu vivant considéré comme saint ou comme *weikza* – il peut être à la fois l'un et l'autre – réimagine et personnifie la bouddhité ; il rend visible et vivant le Bouddha. «Je n'ai pas la chance de voir le Bouddha, mais je peux voir les *weikza*», déclara un disciple des quatre *weikza* à Guillaume. Des années auparavant, un interlocuteur avait affirmé au sujet du saint le plus révééré de Birmanie, le grand moine de Thamanya (1912-2003): «Voir le grand moine est une chance unique, c'est comme voir un bouddha.» Et le grand moine de The-in Gu (1913-

1973), virtuose de la méditation, n'alla-t-il pas jusqu'à se donner le titre singulier de « petit bouddha » (*hpaya-nge*) ?

Aussi est-ce la question, mainte fois ressassée par les observateurs des sociétés theravâdin (Birmanie, Cambodge, Laos, Sri Lanka, Thaïlande), du statut du Bouddha que les bouddhistes birmans invitent à repenser, en des termes qui leur sont propres. Schématiquement, le problème a été de décider si, aux yeux des bouddhistes theravâdin, le Bouddha est homme ou dieu, « absent » ou « présent ». En effet, ces bouddhistes, en même temps qu'ils décrivent le Maître comme entré, à son décès, dans le nirvana final et donc comme inaccessible, l'invoquent constamment, comme s'il était vivant, disponible et secourable, pareil à une divinité. Interrogés à ce sujet, les Birmans fournissent des réponses en apparence contradictoires. Le discours de Bodaw Bo Htun Aung combine de manière flagrante les deux possibilités. Le *weikza* se réfère à l'accession du Bouddha au nirvana final tout en proclamant l'intervention actuelle du Maître dans le but de convaincre les incrédules. Son propos met on ne peut mieux en évidence le paradoxe de l'absence et de la présence du Bouddha. Ce paradoxe logique a fait couler beaucoup d'encre, des solutions diverses et sophistiquées ont été avancées. Du point de vue des bouddhistes birmans toutefois, la question s'avère mal posée. Le problème n'est pas de savoir si le Bouddha est vivant et présent, mais si le bouddhisme est vivant et présent. Les Birmans ne sont pas tant soucieux de la condition post-mortem de l'Éveillé, que de l'état actuel de son legs. Maintenir le bouddhisme vivant, c'est vivre en présence du Bouddha absent.

Quelque temps avant le décès attendu du Maître, son assistant personnel, Ânanda, le pria de s'adresser aux membres de la communauté monastique qu'il avait fondée, afin de leur signifier les dispositions qu'il conviendrait de prendre après sa disparition. Le Bouddha déclara que les moines n'auraient nul besoin d'un chef. Ils devraient simplement vivre conformément à la doctrine qu'il avait enseignée. Pour les Birmans cependant, le Bouddha n'a pas seulement transmis une doctrine ou enseignement (*teya*). Il a laissé active sa faculté d'accomplir miracles et prodiges, son *dago*. L'apparition des reliques dans les flacons de parfum en est une illustration concrète. Le fait n'a rien d'isolé, il traduit la croyance birmane dans la permanence de la puissance surnaturelle du Bouddha – « surnaturelle » parce que hors du commun,

LES IMMORTELS

supranormale, extraordinaire. Le *dago* est une puissance qui dépasse la capacité de tout un chacun. D'un homme vigoureux, on dira en birman qu'il « a de la force » (*a shi-*) ; du Bouddha, mais aussi d'un saint ou d'un *weikza*, qu'il « a un grand *dago* » (*dago gyi-*), expression qui définit une puissance d'une tout autre nature. Le qualificatif de « surnaturelle » définit cette surhumanité, et rien d'autre ; il ne revient pas à attribuer à la puissance du Bouddha une origine extrahumaine, divine notamment, qu'elle n'a pas, puisque le Bouddha – comme les *weikza* – était un homme et qu'il est parvenu à l'Éveil et aux facultés afférentes par des moyens exclusivement humains. La puissance surnaturelle du Bouddha est contenue et localisée dans ses représentations (statues) ainsi que dans ses reliques enchâssées dans diverses pagodes : reliques matérielles (objets lui ayant appartenu) et surtout reliques corporelles (os entiers, ou bien éléments issus de la transformation physique de son être au moment de son incinération, telles les reliques apparues dans les flacons de parfum). Ces éléments constituent des objets de vénération parce qu'ils perpétuent, non la présence du Bouddha *stricto sensu*, plutôt son legs, qu'il s'agit d'entretenir, de maintenir vivant. Doctrine et puissance surnaturelle sont, pourrait-on dire par raccourci, le double et indissociable legs du Bouddha, elles *sont* le bouddhisme. Si les bouddhistes vivent en accord avec la doctrine du Maître, ils bénéficieront de sa puissance surnaturelle. Inversement, si cette puissance se manifeste, comme lorsqu'une pagode dans laquelle des reliques ont été enchâssées émet miraculeusement de la lumière, c'est que la doctrine du Maître est vivante et que le but ultime qu'elle propose, le nirvana, demeure atteignable. Le saint, celui qui a atteint la perfection spirituelle, incarne indistinctement la doctrine du Bouddha et sa puissance surnaturelle : il incarne, jusqu'à un certain point, le Bouddha. L'erreur serait dès lors d'isoler le culte rendu au Bouddha en le considérant indépendamment de ce qu'il soutient. Car ce que vénèrent *in fine* les bouddhistes, ce n'est pas le Bouddha mais le bouddhisme, ressort de leur existence collective.

Lorsque les quatre *weikza* accomplissent leur maître prodige, les reliques apparues dans les flacons sont parfois récupérées pour être placées dans une pagode en construction. Elles retournent ainsi à leur habitat naturel puisque, explique-t-on à l'ethnologue (lequel a l'art de poser des questions insolites, nul ne se souciant du lieu d'origine de ces

reliques), c'est d'une pagode qu'elles viennent – les reliques ayant pour qualités de se multiplier et de se déplacer. Sinon, les fortunés bénéficiaires du prodige rapportent le flacon à leur domicile, où il est conservé sur l'autel domestique, sans faire l'objet d'aucun autre traitement spécial. En cas de visite d'une connaissance, on lui montre les reliques. La discussion porte alors, plutôt que sur l'authenticité ou l'origine des précieux éléments, sur les modalités de leur apparition. Ceci seul, en l'occurrence, compte aux termes du croire : la capacité des *weikza* à agir – de la même façon que des reliques – en tant que dépositaires et médiateurs de la puissance surnaturelle du Bouddha et, par suite, de sa doctrine. Les *weikza* sont à la fois eux-mêmes (des êtres doués de facultés extraordinaires, dont une longévité exceptionnelle qui leur garantit l'accès au salut) et plus qu'eux-mêmes, l'image vivante du Bouddha, le véhicule de son verbe et de son pouvoir. Reliques, statues, saints, *weikza* – tous *sont* le Bouddha, tous participent de sa nature et de son existence, en incarnant et en actualisant de différentes manières son legs. La présence du Maître passe par un principe de pluralité de ses manifestations, par l'action de ce que les bouddhistes birman appellent justement ses « substituts » (*koza*). Substitution ne signifie pas identité absolue, plutôt suppléance, faculté de remplir les fonctions d'un absent (avec ce que cela implique de possible confusion entre les deux instances). Transcendance et immanence du Bouddha sont de ce fait combinées – du Bouddha, et même de ses prédécesseurs : est-ce vraiment un hasard si les *weikza* de Mebaygon sont quatre, quand les quatre bouddhas successivement apparus dans ce cycle de monde (le dernier étant Gotama) s'avèrent une référence constante du bouddhisme birman ?

Considérée du point de vue de la spectaculaire démonstration qu'est l'apparition de reliques du Bouddha dans des flacons de parfum, la notion birmane de puissance surnaturelle (*dago*) s'apparente à ce que Rudolf Otto a appelé la dimension « numineuse » du religieux. La catégorie de sacré, selon Otto, comprend à la fois des dimensions rationnelles et non rationnelles. L'aspect non rationnel définit le domaine du numineux, complexe de sentiments qui est au fondement de toute religion – les éléments rationnels émergeant de manière secondaire à partir de ce fonds primitif. Le numineux est ineffable, il dépasse toute intelligence et formulation conceptuelles. Cependant, les individus ne cessent

LES IMMORTELS

d'évoquer les émotions qui caractérisent son expérience, et ses traits typiques peuvent être décrits : incompréhension face à l'absolument autre, crainte révérencielle, fascination, soumission complète, sensation d'énergie. Tous affects que Otto condense en un terme unique : l' « énorme » (étymologiquement, « qui sort de la règle »). Le récit que livre Zaw Win de sa première visite à Mebaygon, avec tous les sentiments qu'il exprime, est exemplaire de cette expérience de l'énorme. Le lecteur de ce récit sera prompt à commenter que, par le simple fait de raconter son histoire, l'individu la vit, il fabrique aussi bien l'expérience que le croire, il s'illusionne sans s'en apercevoir. Car il est tout bonnement « impossible » que Bodaw Bo Htun Aung se tienne debout dans les airs au-dessus de la tête d'une personne. Pourtant, le *weikza* vole bien, comme le montre son arrivée par la fenêtre du monastère au début de chaque séance d'apparition. Assurément, l'entrée en scène, les sorties et les réapparitions de Bodaw Bo Htun Aung sont plus évocatrices que tout à fait démonstratives. Le *weikza* bondit à travers les fenêtres ou revient en courant par la porte arrière, plutôt qu'il ne vole à proprement parler. Les murs du monastère dissimulent à l'assistance la réalité de son mode de déplacement, si bien que les fidèles doivent le supposer et se le représenter mentalement. Reste que cette représentation mentale n'est pas l'œuvre d'un croyant fabulateur désireux d'exalter les *weikza*. Elle fait partie d'une élaboration collective, s'appuyant sur une représentation concrète donnée par les *weikza*. Le sentiment existe qu'une expérience de l'énorme est nécessaire, que la religion du Bouddha doit être soutenue par une actualisation de la puissance surnaturelle qui la fonde et l'anime, et tous les participants, des *weikza* aux fidèles, coopèrent à faire fonctionner la fabrique numineuse. « Vous voulez voir un *weikza* se tenir au milieu de la foule et disparaître soudainement ? », demande Bodaw Bo Htun Aung. « Nous voulons voir, Vénérable ! », répond le public avec ferveur.

VII

Jeudi 18 septembre 2003, fin d'après-midi. Lorsque Le-Victorieux et Guillaume reviennent du Lieu de la Réussite, dépendance du monastère des quatre *weikza* établie à l'écart du village, un homme d'une cinquantaine d'années est arrivé, accompagné de trois adolescents. Visiblement désireux de faire connaissance, il aborde l'ethnologue et son compagnon. Tayza Htun est le fils de Mingyi Sein Hlaing, illustre disciple du culte disparu en 1977. Maître de conférences en botanique, il a quitté l'université depuis une dizaine d'années et donne à Yangon des cours privés de préparation au baccalauréat. Les trois adolescents sont des élèves originaires de la Division de Ayeyarwady, que leurs parents, gens aisés, ont envoyés au lycée dans la capitale. Ils vivent en pension chez Tayza Htun. Ce dernier a peu ou prou pris la suite de son père au sein du culte et vient régulièrement à Mebaygon.

Le soir, deux des *weikza*, Bodaw Bo Htun Aung et U Pandita, apparaissent en chair et en os. Le professeur sollicite Bodaw Bo Htun Aung afin qu'il sermonne ses trois élèves. Ceux-ci tournent aux mauvais garçons : ils fument. Le *weikza* enjoint aux adolescents de respecter les Cinq Objets de Vénération (le Bouddha, l'Enseignement, la Communauté monastique, les Parents et les Maîtres), d'éviter toute action immorale et de réciter régulièrement leur chapelet. Il leur fait prononcer un vœu, face à l'autel du Bouddha : « Si je fume, que je vomisse du sang ! » Il donne ensuite à chacun un chapelet. L'un des garçons, en particulier, inquiète Tayza Htun. À seize ans, c'est un jeune homme difficile, tourmenté, que ses parents, à qui il répond, ne parviennent plus à contrôler. Il rêvasse sans cesse, incapable de se concentrer. Une maladie lui ravage la peau, une sorte d'acné produisant des plaques qu'un éminent dermatologue de Yangon a échoué à guérir. Tayza Htun en est convaincu : un sort a été jeté au garçon. C'est pourquoi il a tenu à l'amener au monastère. Bodaw Bo Htun Aung remet au jeune homme un petit cône médicinal fabriqué par les *weikza*. Le professeur, qui souffre d'une rage de dents, reçoit pour sa part une pomme, qu'il croque sur-le-champ. La chair en est fraîche et succulente. Le cœur du fruit se révèle marron et d'un goût amer, comme s'il était pourri.

LES IMMORTELS

Les *weikza* ont probablement injecté une médecine à l'intérieur, pense Tayza Htun, qui mange une partie du trognon et conserve le reste dans un mouchoir, pour plus tard.

Le lendemain matin, vers sept heures, le professeur emmène ses élèves au Lieu de la Réussite. Il veut consulter U Sanda Thuriya, adepte de la voie du *weikza* dont la spécialité est de soigner (*hsay ku-*), autrement dit, de lever les sorts. L'homme, au visage orné d'une longue et fine barbe blanche, dit avoir quatre-vingt-dix ans. Ancien capitaine dans l'armée, il est devenu ascète (*yathay*) après la mort de son épouse, il y a une dizaine d'années. Ascète plutôt que moine, car, d'après lui, soigner ne saurait être, de manière aussi manifeste en tout cas, l'activité principale d'un moine – la discipline monastique l'interdit. Installé au Lieu de la Réussite depuis six mois, il traite ceux qui viennent quérir son assistance. Le reste du temps, il pratique la méditation afin d'accroître son pouvoir de concentration mentale.

U Sanda Thuriya confirme les doutes du professeur en diagnostiquant un sort. Le responsable en serait un individu d'origine arakanaise (région de l'extrême ouest du pays). Et en effet, la famille du garçon a un ami arakanais soupçonné de jalouser la richesse des parents et la réussite scolaire des enfants. À l'aide d'une aiguille à tatouage, l'ascète pique les épaules et le dos du garçon pour lui injecter une poudre médicinale mélangée à un liquide. Il ne fabrique pas lui-même les substances qu'il emploie. Elles lui sont fournies par ses maîtres, des *weikza* – dont U Kawwida. Après quelques heures, il fait boire à son patient une poudre mélangée à du jus de noix de coco, médecine dont il a activé le pouvoir en murmurant un verset. Puis il pose la main sur la tête du garçon et récite une longue liste de noms, trente-sept en tout (des noms des cinq bouddhas de ce cycle de monde à ceux de *weikza*), êtres à qui il réclame un soutien pour rompre le sort dont le jeune homme est victime. Il lui tapote trois fois la tête avant de conclure en proclamant : « Réussi ! » (*aung byi*). La cure est terminée. Les quatre *weikza*, explique Tayza Htun, sont bien trop élevés pour guérir de cette façon. Ils délèguent la tâche à d'autres, dont l'ascète, en leur transmettant l'énergie (*dat*) nécessaire au succès de l'opération.

Le professeur consacre une bonne partie de l'après-midi à Le-Victorieux et Guillaume. Lors du prêche de la veille, les *weikza* l'ont pressé de partager avec ces derniers son expérience et son savoir sur le culte.

L'entretien se déroule à l'ombre du double arbre pipal du Lieu de la Réussite. Tout en parlant, Tayza Htun continue de faire défiler entre ses doigts les grains du chapelet qu'il garde en permanence dans la main durant ses séjours au monastère. La conversation roule d'un sujet à l'autre : histoire de son père Mingyi Sein Hlaing, définition du *weikza*, pratique de l'alchimie, sens du terme *dat*, vilenie de U Zawana (moine du village que Tayza Htun qualifie d'ennemi des *weikza* et compare à Man Nat, Mâra en pâli, divinité du mal et de la mort adverse du Bouddha), activités du professeur en tant que secrétaire d'une association religieuse et coordinateur d'un programme missionnaire dans les régions périphériques du pays... Guillaume saisit l'occasion de cet échange détendu pour évoquer un jugement formulé par certains détracteurs du culte et repris par quelques disciples soucieux de le démentir, jugement qui lui demeure énigmatique : la puissance surnaturelle des quatre *weikza* viendrait de ce qu'ils auraient « obtenu les pouvoirs de l'esprit d'un arbre » (*yokkhaso hmaw aung-*) ; ils ne seraient pas, par conséquent, de vrais *weikza*. L'esprit d'un arbre, glose le professeur, a atteint cet état grâce au mérite qu'il a accumulé dans des existences précédentes. Mais sa condition l'empêche d'accomplir de nouveaux actes méritoires. Un individu qui saura lui procurer du mérite s'attirera sa bienveillance. Pour ce faire, il convient de méditer quelque temps, dix jours au moins, sous l'arbre habité par l'esprit, puis de partager avec lui le mérite acquis. En retour, l'esprit vous soutiendra (*ma-*). Il vous protégera et vous dotera de facultés surnaturelles, y compris la capacité, semblable à celle des quatre *weikza*, d'apparaître et de disparaître à volonté (*ko hpyauk pyinnya*, le pouvoir d'invisibilité). « Mais regardez autour de vous, s'exclame Tayza Htun en désignant les édifices qui ont bourgeonné au Lieu de la Réussite grâce au succès du culte. Comment une telle chose aurait-elle été possible avec le soutien de l'esprit d'un arbre ? »

Ainsi, la puissance surnaturelle (*dago*) d'un individu aura beau s'être manifestée de façon incontestable, la prétention du personnage, portée par ses disciples, à être un (vrai) *weikza* ne s'en trouvera pas pour autant automatiquement validée. La source et la signification de cette puissance surnaturelle restent sujettes à débat et à évaluation ; la nature exacte du phénomène demeure litigieuse. Toute discussion sur le croire et sa légitimité a pour prémisse une conception discriminante

LES IMMORTELS

qui, schématiquement, attribue à la puissance surnaturelle d'un individu, lorsqu'elle est de caractère non maléfique, deux types de fondement possibles, de valeur différente : une force interne et une force externe. La puissance surnaturelle s'origine-t-elle dans l'individu, ou bien dérive-t-elle d'un agent qui lui est extérieur ? Les deux possibilités ne s'excluent pas. Le développement de sa force interne par un individu favorise l'assistance et l'efficacité d'une ou de plusieurs forces externes. Le problème est de déterminer la source première de sa puissance, décisive pour la signification qui lui sera reconnue.

La puissance surnaturelle d'un individu peut résulter, d'une part, de sa pratique de la méditation de concentration, technique contemplative consistant à focaliser l'esprit sur un objet, une notion, une sensation. Une telle technique engendre un état temporaire de quiétude absolue, d'indifférence aux mouvements du monde extérieur, et confère, après qu'un certain degré de concentration mentale (*thamadi*) a été atteint, des facultés surnaturelles. Ces dernières sont appelées soit *eikdi*, du pâli *iddhi*, quelquefois traduit par « pouvoirs psychiques » ; soit *zan*, du pâli *jhâna*, désignant les différents degrés d'absorption mentale que produit la méditation de concentration. Elles incluent la capacité de voler, de se rendre invisible, de se multiplier, etc.

La puissance surnaturelle d'un individu peut résulter, d'autre part, de la relation établie avec une entité invisible douée de pouvoirs extraordinaires (*weikza*, esprit d'arbre, sorte de fantôme, etc.) ou de l'aide apportée par une personne que son statut dote de capacités spéciales (moine). Un exemple : un homme part de nuit s'installer dans la forêt pour y réciter continuellement un verset secret tout en tenant dans sa bouche un morceau de bœuf séché, afin d'appâter le fantôme ou l'esprit dont il veut s'assurer le soutien. Bientôt, un serpent survient qui monte sur son corps, s'enroule autour de son cou, puis repart. C'est signe que l'homme a réussi. Il est maintenant pourvu de plusieurs pouvoirs extraordinaires, dont l'invulnérabilité, pouvoirs appelés *theikdi* – le terme dérive du pâli *siddhi* (accomplissement, succès) et désigne également les facultés surnaturelles du *weikza*. Il a, dit-on, « obtenu la connaissance ou le pouvoir du *hmaw* » (*hmaw pyinnya aung-*), le *hmaw* constituant un genre de puissance surnaturelle. « Le *hmaw* lui a été insufflé » (*hmaw thwin-*), dit-on aussi, une expression qui marque bien l'origine externe de la puissance détenue. La pratique de la méditation,

lorsqu'elle fait partie du procédé, agit dans ce cas comme moyen, non pour la croissance d'une force intérieure, mais pour la domestication d'une force extérieure. Autre exemple : un homme avale de la chaux (ingrédient qu'on mélange d'ordinaire à des morceaux de noix d'arec, dans des feuilles de bétel à mâcher), chaux chargée de pouvoir sous l'effet d'un mantra prononcé par un moine. Le soir, au cours d'un spectacle donné à l'occasion de funérailles monastiques, une bagarre éclate entre bandes de différents villages. Une dizaine de policiers interviennent pour rétablir l'ordre. Le jeune homme, rendu invincible par l'incorporation du mantra, n'en fait qu'une bouchée. Des renforts arrivent. Il s'enfuit. On se lance à sa poursuite. Il s'évanouit après avoir bondi par-dessus une palissade. Le lendemain matin, le chef du village n'a aucun mal à appréhender l'enragé. L'efficacité du mantra était limitée à quelques heures. Le pouvoir conféré par le *hmaw*, précisément parce qu'il est d'origine externe, peut se volatiliser, être retiré ou anéanti, à tout moment.

La notion de *hmaw* est demeurée quasi ignorée des observateurs de la société birmane. L'unique étude existante, parue en 1912 dans le *Journal of The Burma Research Society*, quoique assez fouillée, offre du terme une traduction inadéquate – «hypnotisme» – et n'explique pas les rapports entre cette notion et les autres notions birmanes relatives au surnaturel (pris, toujours, dans le sens d'extraordinaire, qui dépasse l'expérience commune). *Hmaw* se rapporte à une puissance qui peut être soit bénéfique, en protégeant contre les dangers ou en permettant d'éliminer un sort, soit nuisible, en donnant les moyens d'attaquer autrui. C'est dans le dernier sens, restreint et négatif, que beaucoup la comprennent aujourd'hui : l'idée de *hmaw* est souvent identifiée à l'art occulte de la sorcellerie. En toute hypothèse, la puissance du *hmaw hsaya*, le maître du *hmaw*, est, à la différence de celle du *weikza*, de caractère mondain. La source première de cette puissance n'est pas l'accomplissement spirituel, et son acquisition n'est pas idéologiquement articulée sur l'obtention du nirvana. Dès lors, si le *hmaw hsaya* et le *weikza* disposent de pouvoirs semblables, par exemple le pouvoir d'invisibilité, la valeur de ces pouvoirs diffère. Du point de vue bouddhique birman, affirmer d'un individu prétendant au statut de *weikza* qu'il possède la science du *hmaw* revient à affirmer qu'il n'est pas un vrai *weikza*. La notion de *hmaw* est analogue à la notion

LES IMMORTELS

occidentale de magie quand celle-ci est pensée par distinction avec la religion. L'analogie tient dans l'opposition entre deux sphères, sphère du magique et sphère du religieux, et non pas dans ce que ces sphères renferment respectivement. En effet, ce que nous qualifierions spontanément de religieux, tel le culte de l'esprit d'un arbre (nous parlerions de « religion animiste »), les Birmans le conçoivent comme magique, en tout cas comme hors du domaine de la religion *stricto sensu*. Et ce que nous donnerions pour magique, l'alchimie ou les arts cabalistiques par exemple, les Birmans le font tendre vers le religieux. Des Birmans liraient-ils James Frazer, ils jugeraient l'éminent anthropologue britannique assez peu éclairé, en dépit de son impressionnante érudition. Frazer, traduisant en termes scientifiques la conception occidentale commune, différenciait actions entreprises pour influencer sur le cours des choses à partir de la seule efficacité du rite, sans appel à une force divine (magie), et croyance dans des entités non humaines, supérieures à l'homme, disposant d'un pouvoir déterminant sur la réalité et dont les simples mortels réclament le secours ou l'indulgence au moyen de la prière et de l'offrande (religion) ; la magie fonctionnait, d'après lui, selon une compréhension (erronée) des lois de la nature, la religion en référence aux lois supposées de la surnature, entendue comme le monde des esprits ou divinités. Or, à l'évidence, les Birmans ne placent pas la frontière au même endroit. Mais, comme nous, ils établissent pareillement une démarcation entre ce qui relève de la religion et ce qui n'en relève pas, pour être rejeté dans le domaine de la magie notamment.

La question des rapports entre religion et magie a longtemps été au premier plan de la réflexion ethnologique. Elle paraît aujourd'hui obsolète, entre autres raisons parce que les catégories de « religion » et de « magie » ont été passées au crible de la critique, dénoncées pour usage abusif, teinté d'ethnocentrisme. Les Birmans, toutefois, la considèrent toujours d'actualité. Les termes qu'ils emploient pour qualifier un phénomène ne correspondent certes pas aux nôtres : des couples d'opposition comme *hmaw pyinnya / weikza pyinnya*, ou *lawki pyinnya / lawkoptara pyinnya* (connaissance mondaine / connaissance supramondaine), ou encore *auk-lan pyinnya / ahtet-lan pyinnya* (connaissance de la voie inférieure / connaissance de la voie supérieure), ne sont pas les équivalents littéraux du couple magie /

religion. Mais, pour l'objet qui nous concerne, l'opposition entre magie et religion, aussi approximative soit-elle, autorise bien à rendre compte, sinon de la lettre des conceptions birmanes, au moins de leur esprit. Et on peut dire, sans risque de trahir le point de vue indigène, qu'aux yeux de ses disciples la puissance surnaturelle d'un *weikza* est d'ordre non pas magique mais religieuse, plus exactement mystique, dans le sens où cette puissance est corrélée avec la progression du personnage vers l'objectif supramondain du nirvana. Loin de couvrir un domaine unique et homogène, ce que nous avons jusqu'ici désigné du terme de « surnaturel », dans l'expression de « pouvoirs ou facultés surnaturels » notamment, se dédouble en deux ordres distincts : une sphère magique, qui demeure dans le domaine du mondain, de l'immanent, et une sphère mystique, qui touche au supramondain, au transcendant. Les deux ordres de puissance, magique et mystique, ne sauraient être confondus.

Le choix des mots, dès lors, importe. Qualifier, par exemple, les facultés surnaturelles du Bouddha de « pouvoirs magiques » revient, ou bien à nier leur pertinence concernant tant la quête du nirvana que la manière dont le Maître transmet son enseignement, et par conséquent à ignorer un élément inhérent, si on écoute les quatre *weikza*, à la construction de la religion bouddhique depuis ses commencements ; ou bien, lorsque l'adjectif « magique » est employé dans son sens neutre pour caractériser la production humaine de phénomènes contraires ou échappant aux lois naturelles, à méconnaître la perspective bouddhique en ne distinguant pas puissance mystique et puissance magique. Et ce qui vaut pour le Bouddha vaut pour le *weikza*. C'est dire si Melford E. Spiro, lorsqu'il prend le parti d'assimiler le *weikza* à un « magicien », est en accord avec la théorie qu'il défend, selon laquelle le phénomène des *weikza* serait « anti-bouddhique ». Les Birmans, à la différence de l'ethnologue américain, n'envisagent pas le phénomène comme contraire au bouddhisme. Ils savent néanmoins, le cas échéant, jeter le discrédit sur l'une ou l'autre de ses manifestations en la donnant pour magique. Le croire des disciples du culte en question s'en trouve délégitimé.

Dans ces conditions, la distinction entre la raison et le croire, entre l'appréhension d'une situation à partir des facultés intellectuelles et logiques, et son appréhension à partir des affects et d'une perception altérée des phénomènes, se découvre trop simple, sinon simpliste. Car un

LES IMMORTELS

individu peut reconnaître l'accomplissement de l'incroyable et néanmoins objecter au croire en qualifiant le prodige de magique.

VIII

Mercredi 17 septembre 2003, neuf heures et demie du matin. Guillaume, levé depuis cinq heures, a terminé de mettre au propre les notes de la veille – propos, informations, observations personnelles inscrits pêle-mêle sur un cahier d'écolier au gré des rencontres, conversations et incidents. Il décide de rendre une visite de curiosité à U Thondara, supérieur du monastère Dammarattita, attendant au monastère des quatre *weikza*. On y enseigne aux laïcs la pratique de la méditation de pénétration (*wipathana*), voie par excellence de la perfection spirituelle. L'enseignement est délivré suivant la méthode d'un célèbre maître birman, le grand moine de Mogok (1899-1962).

Le-Victorieux, comme de coutume, commence par présenter l'ethnologue et son travail sur le culte. U Thondara réagit avec hargne. Il ne sait rien de la voie du *weikza*, clame-t-il, il ne connaît que la parole du Bouddha. Les quatre *weikza*, dont l'activité principale consiste à exhiber leur puissance surnaturelle, appartiennent à la ligne mondaine (*law-ki laing*), tandis que son monastère, dédié à la pratique de la méditation, relève de la ligne nirvanique (*neikban laing*). Quand bien même lui aussi se trouverait doté de facultés extraordinaires, il n'en ferait jamais la démonstration. Cela est contraire à la discipline monastique (*wini*). Les trois moines *weikza* ne s'embarrassent pas, il est vrai, de telles considérations. Ils « n'ont pas de *wini* » (*wini ma shi bu*), c'est-à-dire ne respectent pas la règle – façon pour U Thondara de les déclasser en laïcs. Ils trompent les fidèles pour en obtenir des dons. Car qu'y a-t-il de plus attractif aux yeux des dévots : faire un don à un moine normal ou à des individus manifestant leur puissance surnaturelle ? Les fidèles vénèrent les *weikza* parce qu'ils sont dominés par le croire (*yonkyihmu*) et manquent d'esprit de discernement (*athi nyan*).

Bien qu'ayant affirmé avec force juste auparavant ne rien savoir de la voie du *weikza*, U Thondara se lance dans une définition du phénomène tandis que Le-Victorieux et Guillaume, décontenancés par sa diatribe, n'osent souffler mot. Les vrais *weikza* existent, déclare le moine. Mais ils ne se manifestent jamais physiquement aux humains ordinaires, car leur corps et leur esprit sont séparés et connaissent des destins différents. Les quatre *weikza* ne sont par conséquent pas de vrais *weikza*. Ils appartiennent, dit U Thondara, à la catégorie des *dago-shin* (individus dotés de puissance surnaturelle) ou *hpandi-shin* (individus capables de faire advenir ce qu'ils souhaitent), personnages qui ont obtenu leurs pouvoirs grâce à des pratiques telles que le végétarisme et la méditation de concentration (par distinction avec la méditation de pénétration). Or tout cela est sans rapport avec la quête du nirvana, assène le moine. U Thondara compare les quatre *weikza* à ces ascètes qui, avant l'avènement du bouddhisme, s'adonnaient à la méditation de concentration en forêt en ne se nourrissant que de fruits et acquéraient une certaine puissance surnaturelle. Ces ascètes, souligne-t-il, même s'ils atteignaient un haut degré de perfection, pouvaient vivre cent vingt années seulement. Comment les quatre *weikza* prétendraient-ils à une existence de plusieurs milliers d'années ?

En d'autres termes, la puissance surnaturelle d'un individu peut avoir une source interne et néanmoins tendre vers le magique. La distinction entre les sphères du magique et du mystique, qui a trait à la signification de la puissance surnaturelle, ne coïncide pas avec la distinction concernant la source première de cette puissance, interne ou externe. Tout dépend de ce que cette puissance traduit dans l'ordre de l'accomplissement spirituel. Voilà ce que l'ethnologue retirera, longtemps après, de l'entrevue houleuse de ce matin-là, et qui le conduira à affiner son schéma d'analyse. Dans l'immédiat, les quatre *weikza* n'auront pas manqué de connaître sa visite à l'un de leurs plus féroces censeurs, leur voisin...

Si les avis s'opposent concernant la source et la signification, donc la valeur, de la puissance surnaturelle des quatre *weikza*, si nul accord n'est trouvé, c'est que le *weikza* est une figure essentiellement ambiguë, une figure paradoxale et troublante. Le *weikza* acquiert ses facultés surnaturelles (*theikdi*) grâce à sa réussite dans la pratique de techniques apparemment étrangères à l'enseignement du Bouddha, telles que l'al-

LES IMMORTELS

chimie ou les arts cabalistiques. Pourtant, cette réussite est la condition de son accession au nirvana : elle permet au *weikza* de prolonger son existence, lui garantissant de bénéficier, dans un avenir lointain, de l'enseignement direct d'un bouddha. Le *weikza* insiste sans cesse sur l'objectif supramondain du nirvana. Pourtant, il pourvoit avant tout aux attentes mondaines de ses disciples, comme le désir de prospérité, de réussite, de protection. Le *weikza* réside hors du monde humain ordinaire, dans un lieu inaccessible et invisible où il est supposé pratiquer la méditation. Pourtant, il intervient de façon récurrente dans le monde. Le *weikza* n'est pas une divinité. Pourtant, il a la capacité, telle une divinité, d'agir à distance en faveur de ceux qui le vénèrent, voire de faire d'eux les relais de sa puissance, les assimilant alors à des maîtres du *hmaw* (dont le pouvoir est d'origine externe et de nature mondaine). Le *weikza* est qualifié d'être vertueux (*thudogaung*), qui a vaincu l'impermanence et la mort afin d'atteindre le nirvana. Pourtant, il communique par la possession, mode typique de manifestation des entités invisibles inférieures, susceptibles de nuisance. Le *weikza* peut porter la robe. Pourtant, lorsque c'est le cas, il ne respecte pas une des règles essentielles du code de discipline monastique, qui prohibe toute démonstration par un moine de ses pouvoirs surnaturels. En un mot, le *weikza* est un être duel, qui combine et articule le mondain et le supramondain, qui convertit le magique en mystique et en modifie donc la valeur. De manière significative, le terme pâli *vijjâ*, dont dérive le birman *weikza*, s'emploie pour qualifier soit une connaissance mondaine, spécialement une connaissance magique comme la science des charmes, soit une connaissance supramondaine. Tandis que le mondain est la sphère du laïc et le supramondain la sphère du moine, le *weikza* opère la synthèse des deux domaines ; c'est pourquoi il est indifféremment laïc ou moine. Le *weikza* est tout à fait de ce monde et tout à fait hors du monde.

Ce tiers état, s'il suscite de nombreuses ambiguïtés dans l'identité du *weikza*, permet néanmoins de résoudre les tensions entre aspirations mondaines et supramondaines qui habitent le système de représentations bouddhique birman. La distinction courante entre les deux domaines est fondée, d'une part, sur l'idée d'une rupture ontologique entre le nirvana et tous les autres états d'existence possibles, d'autre part sur une hiérarchie de valeurs, certaines pratiques étant envisagées comme mondaines (l'astrologie par exemple), d'autres comme supra-

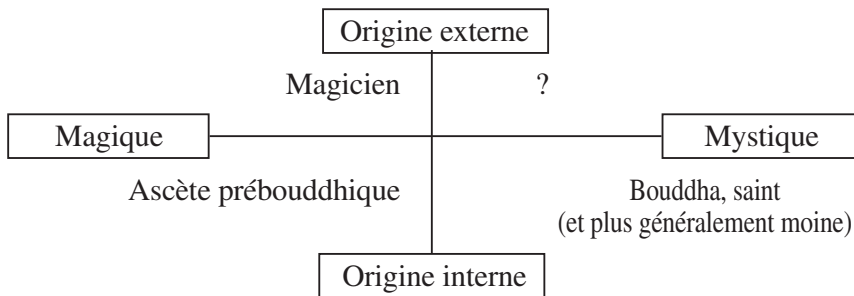
mondaines (la méditation de pénétration). Toutefois, une approche strictement binaire, se référant à l'idéologie bouddhique pour opposer et hiérarchiser le mondain et le supramondain, ne permet pas de rendre compte de l'existence de phénomènes ou figures médiateurs entre les deux domaines. Cela ne revient pas à dire des catégories du mondain et du supramondain qu'elles représentent les deux pôles d'un continuum. La disjonction demeure, en dépit du fait qu'une action mondaine est à même d'exprimer une réalité supramondaine ou qu'un accomplissement supramondain est rendu manifeste par une œuvre mondaine.

Dans ces conditions, la difficulté pour les Birmans à définir le *weikza*, considéré sous l'angle tantôt de son orientation mondaine, tantôt de son orientation supramondaine, s'explique mieux. On perçoit, en même temps, combien il est malaisé de caractériser *a priori* une pratique comme magique ou comme religieuse. Car si la valeur dont est affectée une pratique dépend de la signification qui lui est attribuée et non de son contenu, il est possible – c'est le cas à propos du culte des quatre *weikza* – qu'une même pratique soit définie, au sein d'une société et d'une culture, par certains comme magique et par d'autres comme religieuse. Certes, quelques phénomènes relèvent sans hésitation possible, aux yeux des Birmans, ou de la magie (les pratiques de sorcellerie, par exemple), ou de la religion (la méditation de pénétration). D'autres, toutefois, n'appellent pas de caractérisation absolue. Leur qualification comme magiques ou comme religieuses, comme étant tournées vers le mondain ou vers le supramondain, est affaire d'interprétation ; elle variera selon le point de vue du locuteur. La frontière entre magie et religion s'avère mouvante. Une approche dualiste de la magie et de la religion – soit une approche qui s'efforce de déterminer et de distinguer les caractères des faits magiques et des faits religieux pour aboutir à un classement discret de chaque phénomène dans l'une ou l'autre catégories – achoppe sur la réalité. De même d'ailleurs que les Birmans, en s'acharnant à classer les activités selon l'opposition entre mondain et supramondain, achoppent sur le phénomène des *weikza*, incapables qu'ils sont de s'accorder sur la nature de ses protagonistes. L'ethnologue serait tenté, pour mettre un terme à l'indétermination, de parler de « fait magico-religieux ». Une telle solution esquiverait néanmoins le problème, en masquant les divergences d'interprétation au sein de la société étudiée.

LES IMMORTELS

Lorsqu'ils quittent leur invisible séjour pour venir prêcher au village de Mebaygon, les quatre *weikza* franchissent la frontière entre le mondain et le supramondain. En arrivant en volant à travers la fenêtre du monastère depuis la Montagne des Dragonnes (en quelque sorte seuil du nirvana), Bodaw Bo Htun Aung ne fait pas que montrer sa puissance surnaturelle. Il établit un pont, il relie les deux domaines, signifiant qu'il peut répondre aux aspirations aussi bien mondaines que supramondaines des fidèles. S'éclaire d'une lumière nouvelle l'impatience avec laquelle est attendue cette extraordinaire entrée en scène. L'efficacité de la performance réside dans son pouvoir de représentation de l'ambivalence du *weikza* et des possibilités qu'elle détermine. Ladite performance exprime l'essence du *weikza*.

Nous nous féliciterions d'être parvenu si précocement à une telle caractérisation de la figure du *weikza* – puisque le prétexte scientifique au point de départ de notre enquête consistait à essayer de saisir cette insaisissable figure –, n'était le sentiment douloureux d'avoir par là même échoué. Aussi satisfaisante puisse-t-elle se révéler pour l'intellect en quête d'une représentation transparente des faits et des êtres, cette solution à l'énigme du *weikza*, solution qui fleure le structuralisme (une opposition fondamentale transcendée par une figure médiatrice), ne rend compte qu'imparfaitement de la réalité, à laquelle nous nous donnons pour maxime d'adhérer. À reprendre, pour lui donner une forme schématique, la théorie birmane de la puissance surnaturelle que nous avons tenté de dégager, on obtiendrait à peu près le diagramme suivant, dans lequel l'axe vertical désigne la source de la puissance surnaturelle (origine externe ou interne) et l'axe horizontal sa signification (magique ou mystique), tandis que le côté gauche correspond au domaine du mondain et le côté droit au domaine du supramondain :



Ignorant le point d'interrogation qui évoque une possibilité pour l'instant non encore sérieusement envisagée – celle du médium ou possédé –, où et comment devrions-nous placer les quatre *weikza* de Mebaygon ? Au centre même du diagramme, selon la caractérisation générale mais statique de la figure du *weikza* à laquelle nous venons de parvenir ? Nulle part, au contraire, laissant les quatre *weikza* se déplacer entre les différentes possibilités afin de rendre compte de la diversité d'identités qui leur sont assignées (magicien, ascète, Bouddha ou saint, sans compter l'opinion qui fait du culte une pure et simple tromperie) ? Le *weikza* doit-il être représenté comme un ou comme multiple ?

IX

Jeudi 4 janvier 2007, onze heures du matin. Retranché dans son bureau du Centre d'anthropologie sociale, à Toulouse, Guillaume révisé une énième fois ces pages. Plus de trois ans déjà qu'il travaille, par intermittence, à la première partie des *Immortels*. Au gré des circonstances et des nécessités, il a lu ou relu Spiro, Lévy-Bruhl, Weber, Malinowski, Hume, Evans-Pritchard, Needham, Lévi-Strauss, Mauss et Hubert, Pouillon, Horton, Tambiah, entre autres. Le texte a connu de multiples versions, certaines sous forme d'un essai en anglais – pompeusement intitulé «On Flying Men in the Land of Buddhism. Religion, Magic, and Science in Burma» – pour être soumis à des lecteurs américains. Doute et détours. Au fur et à mesure des remaniements successifs s'est accentuée la volonté de l'ethnologue de substituer au déroulement d'un exposé linéaire, homogène et charpenté, qui donne caractère scientifique à un travail, le projet d'un démembrement, qui délie ce qui avait été dans un premier temps trop volontiers noué, qui gomme les procédés usuels d'articulation, qui entame la fluidité de la démonstration. Comment faire voir les différents moments, lieux d'ancrage et points de référence d'une recherche ? De quelle façon, aussi, laisser la figure du *weikza* se dessiner, en dépeignant les manières dont elle est constituée, perçue, décrite, sollicitée, en suivant les hommes qui l'activent, la réactivent, l'investissent de significations, bref lui donnent vie ?

LES IMMORTELS

Vendredi 30 janvier 2004. Au monastère des quatre *weikza*, où Le-Victorieux et Guillaume effectuent leur second séjour, arrive un moine de trente-trois ans, dont la particularité est d'être russe, d'origine mongole. Son service militaire achevé, U Thitala devint novice dans sa ville natale de Sibérie – non pas, à dire vrai, par vocation spirituelle, plutôt par désir de s'initier à la phytothérapie, art dans lequel excellent les moines sibériens. Des décennies de communisme, raconte-t-il, avaient fortement ébranlé le bouddhisme local, d'obédience mahâyânique. Les moines se mariaient, avaient des enfants et vivaient la moitié du temps à leur domicile ; ils ne portaient la robe que lorsqu'ils séjournaient au monastère. Le régime communiste disparu, quelques-uns d'entre eux, qui s'étaient rendus en Inde, au Népal, au Tibet, et en avaient rapporté une conception plus rigoriste de la discipline religieuse, entreprirent de réformer les mœurs monastiques. En 1991, à l'occasion d'une conférence internationale qui réunit dans une cité sibérienne des représentants de toutes les grandes religions, le maître de U Thitala rencontra des moines birmans venus en délégation. On décida d'instaurer un échange entre novices russes et birmans. L'année suivante, U Thitala, novice depuis seulement trois mois, partait pour la Birmanie, sans connaître un mot d'anglais ni de birman. Il apprit les deux langues, fut ordonné moine dans la tradition theravâdin, et réussit plusieurs grades du curriculum monastique birman avant de s'inscrire à l'International Theravâda Buddhist Missionary University, nouvellement établie à Yangon.

Attablé avec Guillaume à l'échoppe sise au pied du Monastère de la Noble Réussite, U Thitala évoque ses parents, là-bas en Sibérie. Il les décrit pleins d'une « foi aveugle » dans le bouddhisme, eux qui considéraient n'importe quelle chose issue du monastère comme digne de révérence. Le moine, pour sa part, se qualifie de « croyant à demi ». Il ne saurait tout admettre en bloc, il examine les questions une à une pour se forger une opinion. Ainsi, la lecture d'un passage du canon bouddhique affirmant que dix mille personnes avaient atteint le nirvana après avoir écouté l'enseignement du Bouddha le laissa perplexe. Dix ou quinze lui eût semblé un chiffre plausible, pas dix mille. Il en parla à un de ses maîtres, moine birman érudit. Ce dernier expliqua que le chiffre devait être pris dans un sens métaphorique, qu'il s'agissait d'une manière de souligner la grandeur du Bouddha.

C'est la seconde visite de U Thitala au monastère des *weikza*. Il n'en

est, déclare-t-il en anglais, qu'au stade de l'« étude » du phénomène, il n'est pas encore un « véritable croyant ». Le moine s'avoue aussi sceptique que déconcerté. Il regarde la manifestation de leurs pouvoirs par les *weikza* comme excessive, déviation par rapport à ce qu'il comprend être l'idéal proposé par la doctrine du bouddhisme du Theravâda. Certains faits, cependant, lui demeurent inexplicables. D'où peuvent bien tomber les noix de coco et les bougies qui chutent parmi le public au cours des séances d'apparition ? Comment un homme qui, physiquement, paraît avoir plus de quatre-vingts ans – Bodaw Bo Htun Aung – peut-il aller en dix-sept secondes (le moine a compté) de la fenêtre avant gauche de la salle du monastère jusqu'à l'entrée arrière, en passant par l'extérieur, à plusieurs mètres de hauteur, des noix de coco dans les bras ? U Thitala a prêté attention au discours des *weikza*. Le contenu de leurs prêches lui a semblé orthodoxe, puisque traitant de la quête du nirvana à travers la pratique des vertus morales et de la méditation. D'aucuns, fait-il observer, estiment la voie du *weikza* étrangère au bouddhisme du Theravâda. Mais un des professeurs de son université, à qui il faisait état de ce point de vue, a objecté que les pouvoirs surnaturels du *weikza* étaient reconnus par la doctrine theravâdine ; le danger était de s'y attacher et d'en faire une fin en soi.

Deux jours plus tard, le dimanche, au cours d'une discussion en présence de Guillaume, U Thitala, qui ne craint pas d'exprimer ses doutes, interroge sans détour le Docteur Sein Yi, ancien et respecté disciple des *weikza*. « Je suis venu ici il y a quelques mois. À ce moment-là, j'ai vu les fidèles faire des dons importants. Maintenant que je suis de retour, je ne note aucune amélioration dans l'état des édifices du monastère. Où l'argent remis en don aux *weikza* va-t-il donc ? »

Le lendemain, U Thitala demande à rencontrer Fils-du-Samedi, le moine médium des *weikza*. Guillaume ne peut assister à l'entrevue. La discussion est brève. U Thitala mentionne la ressemblance entre les traits et la voix de Bodaw Bo Htun Aung, de U Pandita, et de Fils-du-Samedi. « Tout dépend de ce que l'on voit », réplique le médium. Lors d'une seconde entrevue le jour suivant, Fils-du-Samedi répond au scepticisme du Russe en rappelant que les quatre *weikza* ont déjà été confrontés, par le passé, à des incrédules tout aussi coriaces et que ceux-ci ont fini par basculer dans le croire après avoir mis les *weikza* à l'épreuve. Pour appuyer son propos, il cite un prodige fameux dans

LES IMMORTELS

l'histoire du culte. Il défie ensuite U Thitala : si le Russe l'exige, Bodaw Bo Htun Aung atterrira ce soir sur ses épaules. Ayant énoncé que ce que chacun voit dépend du croire (*yonkyihmu*) et que certains ne sont pas prêts à voir les *weikza* pour ce qu'ils sont, Fils-du-Samedi met un terme à l'entretien en déclarant : « Peu importe qu'on puisse distinguer les mains ou les pieds des *weikza*, ou n'importe quoi d'autre [qui trahisse qu'ils ne sont pas de vrais *weikza*], seul compte l'effet que les *weikza* ont sur les fidèles, la manière dont ils stimulent leur pratique du bouddhisme. »

L'assertion tranche sur la rhétorique habituelle des disciples du culte ; elle s'apparente au point de vue traditionnel de l'ethnologie. La question du vrai et du faux est suspendue pour appeler l'attention sur ce qui s'opère à travers le croire, sur ce que le croire rend possible. La perspective est typique de ceux qui, quoique conservant des doutes à l'égard des quatre *weikza*, jugent le culte bénéfique. Le-Victorieux et Guillaume ont pris l'habitude, pendant leurs séjours au monastère, d'aller faire un bref tour à pied vers neuf ou dix heures du matin, après que l'ethnologue a achevé de mettre les notes de la veille au propre. Ils sortent du monastère par l'entrée principale, traversent le village qu'ils quittent pour effectuer une boucle et revenir par l'arrière, après être passés à la lisière du Lieu de la Réussite, occasion parfois d'une halte. C'est au cours de ces promenades que Le-Victorieux fait part à Guillaume de ses impressions sur le culte. Le Birman se montre indécis. Il refuse de prendre pour argent comptant les récits entendus sur les quatre *weikza*. Ces histoires de prodiges sans fin, commente-t-il, naissent de l'imagination des disciples (*seikku yin-*, au sens de s'abandonner à la fantasmagorie, s'auto-persuader en inventant des histoires). Guillaume et lui, à son avis, prêtent à leurs interlocuteurs une oreille trop complaisante ; ce faisant, ils renforcent leur penchant à l'élucubration. Cela dit, lui-même a été témoin de choses étranges, sinon extraordinaires. Un fait en particulier l'a frappé. Au cours d'une apparition des quatre *weikza*, une noix de coco, à l'issue de sa chute surprise, a atterri dans le minuscule espace qui le séparait de l'appareil de photographie placé par terre ; à quelques centimètres près, il aurait été blessé ou l'appareil endommagé. Incapable d'arriver à une opinion définitive, non désireux aussi, en raison des circonstances, de critiquer les *weikza*, Le-Victorieux adopte une position de neutralité. Quoi qu'il en

soit de l'identité réelle des *weikza*, ce qu'il observe au monastère reste louable : des individus dans le désarroi trouvent un soutien, des dépravés se repentent. Rationalisant ce que les disciples disent des effets du croire, il expose à Guillaume le mécanisme psychologique à la source, selon lui, de l'efficacité du culte. Le croyant, parce qu'il se sent appuyé et protégé, est prêt à affronter avec confiance et courage toute situation incertaine et éprouvante – maladie, projet d'affaires délicat, voyage à l'étranger –, dont il se tire d'autant mieux. Tel est le miracle du croire.

Les Birmans tiennent en général qu'il existe une efficacité inhérente au croire. L'expression est commune : « Sans croire, rien ne se produit » (*yonkyihmu ma shi bahma ma pyet*). Sa signification est ambiguë, puisque l'énonciateur, en fonction de sa relation au personnage et au culte en discussion, rapportera l'efficacité du croire ou bien à un mécanisme psychologique, ou bien à un mécanisme surnaturel. En toute hypothèse, nul ne peut espérer bénéficier de la puissance des quatre *weikza* sans un engagement absolu. Le croire est posé comme une condition nécessaire pour jouir de leur soutien. Il faut « prendre refuge dans les *weikza* », serait-on tenté de dire en référence à la fameuse formule qui définit le bouddhiste – celui qui a pris refuge dans les Trois Joyaux (le Bouddha, l'Enseignement, et la Communauté monastique).

C'était en 1998. Ma sœur aînée avait la malaria. Elle est tombée dans le coma. On l'a emmenée à la clinique Taw Win [célèbre institution de soins privée, à Mandalay]. Le médecin l'a examinée et a déclaré que c'était sans espoir, il n'y avait plus rien à faire. Elle devait être ramenée chez elle le lendemain. Dans son quartier, des gens ont commencé à préparer sa maison pour recevoir sa dépouille et la veiller. Elle avait cinquante-trois ans. Je me suis dit : là où la méthode scientifique (*theikpan nyi*) a échoué, seule la méthode *weikza* (*weikza nyi*) peut réussir. Je suis allé consulter Khin Lay Lay. Elle a un pouvoir de voyance. Elle m'a dit : « Htu Aung, toi seul peux la sauver ! » Et elle m'a expliqué comment renverser le cours du destin (*yadaya khyay-*).

Le médecin avait fait son diagnostic en fin d'après-midi. Il était neuf heures du soir lorsque je suis arrivé à la Pagode de la Noble Réussite (Aungdawmu Hpaya), à l'est du palais de Mandalay. Ma sœur est née un mercredi matin et je suis allé du côté correspondant [point sud de la pagode]. J'ai allumé des bougies et des bâtons d'encens. J'ai récité les Cinq Préceptes,

LES IMMORTELS

puis un verset en pâli composé par [le *weikza*] Bobo Aung, avant d'énoncer une déclaration de vérité (*thitsa hso-*) :

«Ô vous les Cinq Bouddhas, les grands moines U Kawwida, U Pandita, U Oktamagyaw, Bodaw Bo Htun Aung, les *weikza* spécialistes de la médecine (*hsay weikza*), les *weikza* spécialistes de l'alchimie avec du mercure (*byada weikza*), les *weikza* spécialistes des arts cabalistiques (*in weikza*), les *weikza* spécialistes de l'alchimie avec du fer (*than weikza*), les *weikza* spécialistes des incantations (*mandan weikza*), les grands moines [*weikza*] Baliba, Batamaw, Yakyaw, les divinités gardiennes de l'univers (*sakyawala saung nat mingyi*), la divinité gardienne de la terre (*wathondayay saung nat mingyi*), tous ensemble faites que ma sœur aînée, née un mercredi matin, soit guérie le plus rapidement possible !

Moi, votre disciple, je vais réciter vingt-sept tours de chapelet en répétant la formule "bonté de l'homme parfait" (*arahan myitta*).

Ô Bouddha, grâce à cette déclaration de vérité, faites que la fille du mercredi soit guérie aussi vite que possible ! »

J'ai accompli ma résolution (*adeikhtan*), récitant vingt-sept tours de chapelet.

Il était environ dix heures du soir. Je suis allé à la clinique et ai coupé des cheveux de ma soeur. Je les ai mélangés avec cent huit feuilles de bambou fraîches (*wa nyunt*). Khin Lay Lay m'avait dit de me rendre à la pagode Mahamuni [principal sanctuaire de Mandalay, abritant la statue du Bouddha la plus vénérée du pays] entre sept et huit heures du matin. Il y a toujours des employés pour surveiller les fidèles qui montent sur la statue du Bouddha ; on est autorisé à coller des feuilles d'or et rien d'autre. C'est assez extraordinaire (*htuzan-*), mais, ce matin-là, personne ne m'a empêché d'agir. Je suis monté sur la statue. J'ai posé dans la main du Bouddha la bouteille contenant les cheveux et les feuilles de bambou. Il était sept heures et quart, c'était l'heure que j'avais choisie. Quand on entreprend une tâche, le croire est essentiel. Sans croire, rien ne se produit. J'ai collé des feuilles d'or sur la statue. Puis je suis descendu et ai accompli la même résolution que la veille. Pendant que je me concentrais, récitant mon chapelet, j'ai eu une vision (*ayon*) : un halo de lumière blanche émanait du corps de ma sœur. Après, je suis retourné à la clinique. Une rue avant d'arriver, [le chef des quatre *weikza*] U Kawwida m'est apparu. J'étais vraiment soulagé maintenant que je savais que les *weikza* veillaient sur ma sœur. À la clinique, l'infirmière m'a dit que ma sœur avait repris

conscience mais n'avait pas encore ouvert les yeux. J'ai mélangé de la médecine donnée par les *weikza* avec de l'eau et je lui ai fait avaler. J'ai aussi passé au-dessus de son corps un bâton de bambou à tête de dragon qui m'a été donné par les *weikza*. Le médecin m'a prévenu : même si la malade se réveillait, le cerveau avait été atteint et elle demeurerait handicapée mentalement.

Elle est revenue à elle quelques heures plus tard. Elle gesticulait comme une folle. Elle avait perdu la mémoire, elle ne reconnaissait plus personne. J'ai aspergé la partie supérieure de son corps avec de l'eau mélangée à de la médecine des *weikza*. Six jours ont passé. Alors, pendant la nuit, vers trois heures du matin, elle a vu un moine venir à elle puis repartir en volant dans les airs. Elle me l'a décrit par la suite. Il devait s'agir de U Kawwida. Le matin suivant, elle était à même de quitter la clinique et de rentrer chez elle. Elle allait bien et avait retrouvé la mémoire. Imaginez la tête des gens quand elle est arrivée dans son quartier. Tout le monde la croyait morte !

Zaw Win, Le-Victorieux et Guillaume sont arrivés chez Htu Aung vers dix heures du matin ce dimanche 5 octobre 2003. L'homme réside dans une zone excentrée de Mandalay, au-delà du quartier des fabricants de statues. Une partie de sa vaste maison en bambou tressé est louée à des sculpteurs sur bois. Lui-même emploie deux ou trois personnes à la préparation d'une médecine birmane destinée à purger les quintes de toux chez les enfants. Zaw Win, qui en est le commanditaire, vend le remède à un comptoir installé dans la maison de sa famille en centre ville. Le père de Zaw Win était un célèbre spécialiste de médecine birmane. Le commerce ne fait plus que vivoter, mollement entretenu par son fils.

Htu Aung a installé les visiteurs dehors, à l'ombre, sur des chaises longues en bambou. Après avoir répondu à la sempiternelle question de l'ethnologue – qu'est-ce qu'un *weikza* ? –, le disciple a insisté sur ce point : « Vénérer les [quatre] *weikza*, c'est être protégé contre tous les dangers. » Et il a raconté comment sa sœur avait été miraculeusement sauvée.

La plupart des histoires relatives à des faits de guérison extraordinaire grâce à l'intervention des quatre *weikza* sont loin de présenter une trame aussi élaborée que le récit de Htu Aung. L'action curative des *weikza* consiste en règle générale en la distribution de leur méde-

LES IMMORTELS

cine – un petit cône au sommet aplati de couleur marron rougeâtre – et, surtout, en l'énonciation, parfois en l'absence du patient, d'une formule composée d'un unique terme : « Réussi ! » (*aung byi*, *aung* signifiant « réussir, vaincre, triompher, surmonter », et *byi* étant la marque grammaticale du passé, du fait accompli). La formule renvoie, au premier chef, au succès du Bouddha dans la quête de l'Éveil. Sa version complète, qui orne l'autel domestique de tout disciple du culte digne de ce nom, est : « Le Bouddha a réussi ! » (*Bokdaw aung byi*). Elle se décline sans limites, à propos des Trois Joyaux par exemple : « Le Bouddha a réussi, l'Enseignement a réussi, la Communauté monastique a réussi ! » (*Bokdaw aung byi*, *Dammaw aung byi*, *Thangaw aung byi*). Sous sa forme brève, sans spécification du sujet, ou bien complète, avec mention du Bouddha, elle sert de devise aux quatre *weikza* et à leurs disciples. Toute entreprise, quelle que soit sa nature et son objectif, est inaugurée et conclue par sa proclamation, qui favorise et célèbre la réussite en général. Prononcée par un des *weikza* au bénéfice d'un souffrant, la formule suffit, elle est moyen et gage de guérison.

À l'évidence, l'action curative des quatre *weikza*, lorsque ceux-ci opèrent sans intermédiaire, ne repose pas sur le mécanisme de l'efficacité symbolique tel que Claude Lévi-Strauss le caractérisait naguère – le constat est posé, précisons-le, indépendamment du problème de la pertinence même de la caractérisation lévi-straussienne, depuis lors remise en cause. Lévi-Strauss développait son analyse en s'appuyant sur l'exemple du traitement par un chaman d'un accouchement difficile chez les Indiens Cuna de Panama. Or, alors que l'intervention du chaman se déploie et est efficace sur la base d'une identification de la force responsable du désordre, force désignée comme cible de l'opération, l'intervention des *weikza* ne prend pas en compte les origines de la souffrance, indifféremment attribuée à un mauvais sort ou à un processus physiologique diagnostiqué par la science médicale. Alors que l'incantation du chaman cuna pour soutenir le douloureux travail de l'enfantement consiste dans le récit exubérant d'un périple symbolique (mythique), mais cependant expressif et parfois même littéral, dans les organes reproducteurs de la parturiente (un périple que Lévi-Strauss rapporte au processus à l'œuvre dans une cure psychanalytique, permettant de « provoquer une expérience » et « reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre »), les *weikza* énoncent ce simple

mot : «Réussi !» Alors que la souffrance et sa réduction induisent une représentation explicite, au travers du discours du chaman, d'un système de significations culturellement intelligible au patient, les *weikza* ne fournissent ou ne suscitent la formulation d'aucun «langage», aucun idiome symbolique qui provoquerait chez le patient un effet cathartique. Bref, alors que le chaman cuna s'engage dans une relation directe et intense avec sa partenaire pour ainsi dire, les *weikza* demeurent à distance, se contentant de signes allusifs qui assurent de leur protection. Il revient à ceux qui désireraient plus d'expressivité dans le processus curatif de combler le vide en puisant dans le répertoire symbolique commun (ainsi en va-t-il de Htu Aung qui, avec l'aide d'une voyante, recourt à un *yadaya*, action de renversement du cours du destin).

La différence de condition entre le chaman et les *weikza* fonde cette divergence entre leurs modes de thérapie respectifs. Le chaman et son patient appartiennent au même ordre de réalité, et le premier, pour accomplir sa tâche, doit compter sur l'assistance de forces surnaturelles, des esprits tutélaires en l'occurrence, qui lui sont physiquement extérieures mais influencent le cours des choses de l'intérieur. Par contraste, les *weikza* et leur patient appartiennent chacun à un ordre différent de réalité, et les *weikza* comptent sur leur propre pouvoir, tirant leur force de leur accomplissement spirituel et de leur maîtrise de techniques telles que l'alchimie ou les arts cabalistiques. Tandis que le chaman procède en rétablissant l'ordre normal des choses, les *weikza* procèdent en le dépassant. Un chaman ne produit pas de miracle, les *weikza* si. Un individu est dit condamné – le médecin a prononcé son verdict : il doit mourir sous peu, il est même considéré comme déjà mort puisque sa maison a été préparée pour le deuil –, et néanmoins, il survit. Il est la preuve vivante que la fatalité peut être défaire. Son histoire, rapportée jusqu'à satiété, invite à croire, à défier la mort et la renaissance, à échapper à l'ordre normal des choses, bref, à travailler à son salut. Le récit miraculeux rappelle à la communauté son idéal supramondain.

Aussi est-il peu étonnant, voire presque inévitable, que l'action curative des quatre *weikza* se caractérise par le dénuement rituel, sinon le degré zéro du ritualisme. Plus leur performance s'avérera complexe et luxuriante, plus les *weikza* prêteront le flanc au soupçon de tricherie ou de recours à des forces extérieures qu'ils seraient contraints de mobiliser pour leur action, soit l'exercice d'une puissance magique.

LES IMMORTELS

Le dépouillement rituel est une garantie de la source de leur puissance surnaturelle et de son efficacité. Lorsqu'ils usent du pouvoir du langage, les *weikza* ne prononcent qu'un seul et unique mot, comme si, en l'espèce, l'intensité pragmatique d'un énoncé, pour parler comme Malinowski (aujourd'hui, on dirait sa «capacité performative»), variait inversement à son degré d'élaboration. Est à l'œuvre, en somme, une logique de l'a-ritualisation. À la différence du pouvoir du chaman, le pouvoir des *weikza* et son efficacité reposent en dernière instance sur quelque chose que la société est incapable de symboliser, sur quelque chose que, comme le Bouddha l'enseigna à ses disciples, le langage est incapable, et doit demeurer incapable, d'exprimer : le nirvana. Si l'on persistait à vouloir parler d'efficacité symbolique, le mécanisme serait à placer non pas au niveau physiologique et psychologique du patient, mais au niveau de la collectivité, puisqu'à travers la guérison miraculeuse, l'ordre supramondain, incarné par les *weikza* et le succès de leur action, se manifeste et se superpose à l'ordre mondain, représenté par la souffrance et l'incapacité de la communauté à la soulager. Ce n'est pas tant que l'ordre se soit substitué au désordre. L'ordre, plutôt, a été révélé comme existant ailleurs, à part du désordre, état normal des choses et du monde. La communauté confrontée à la souffrance s'est vue rappeler son impuissance, ainsi que l'unique moyen véritable de surmonter cette souffrance : suivre la voie établie par le Bouddha quand il atteint l'Éveil, quand il «réussit». L'affinité entre action curative et religion s'éclaire d'être appréhendée comme une tentative de symbolisation de l'irreprésentable – la perfection spirituelle et l'état du nirvana. Par suite, établir un contraste entre pratique à visée instrumentale et pratique à visée sotériologique relève du contresens. L'action des *weikza* en effet, quoique à but curatif et donc instrumentale (mondaine), est pourvue d'une signification mystique et donc sotériologique (supramondaine).

Nombreux sont, à écouter les disciples du culte, les cas de guérison miraculeux dûs à l'intervention des quatre *weikza*. À chaque fois, les médecins, qui avaient abandonné tout espoir, se trouvèrent sans voix devant ce qui s'apparente à une résurrection. Mais si ni l'efficacité symbolique ni les lois physiologiques ne permettent de comprendre le phénomène, comment l'expliquer ? Comment s'opère un miracle ?

X

Mercredi 20 août 2003, début d'après-midi. Le Major Zaw Win, éminent disciple des quatre *weikza* qui, trois ans auparavant, a fait découvrir le culte à Guillaume, emmène celui-ci chez le Docteur Sein Yi. Le Docteur habite depuis quelques mois un appartement au rez-de-chaussée d'un immeuble pour fonctionnaires du quartier de Yankin, dans le nord de la capitale. Une cabane en tôle se dresse à même le mur latéral de l'immeuble, sur le côté de la courette attenante à l'appartement. Le Docteur l'a fait construire afin d'y pratiquer l'alchimie. Il en surgit pour accueillir les visiteurs qui arrivent sans prévenir – il n'a pas le téléphone. L'ex-vice-ministre les reçoit sans façon, vêtu d'un pagne passé (*longyi*, sorte de jupe longue en tissu portée par les hommes et les femmes birmanes) et d'une chemise délavée que recouvre un gilet sans manches d'un âge certain.

Le Docteur compte parmi les plus anciens disciples des *weikza* de Mebaygon, ceux qu'on appelle les *thawaka* – du pâli *sāvaka*, désignant dans les textes les disciples patentés, religieux ou laïcs, du Bouddha. Comme dans l'armée ou la communauté monastique, la durée de service constitue un principe hiérarchique au sein du culte ; elle est un moyen de mesurer l'intensité du croire d'un disciple et la profondeur de sa relation aux *weikza*. Son ancienneté n'est pas le seul élément qui confère au Docteur un grand prestige. Il appartient, avec le Major, au groupe des quatre disciples vivants ayant participé à toutes les cérémonies de prolongation de l'existence des *weikza* déjà accomplies (en 1975, 1989 et 1994), événements majeurs dans la vie du culte. Ainsi qu'il devait le déclarer à Guillaume quelques mois plus tard, au moment du festival annuel du culte, à l'occasion duquel il arborait, épinglés sur sa veste, deux badges remis aux participants à ces cérémonies (il avait égaré le troisième) : « Vous voyez : je suis un général à deux étoiles ! » Aussi, médecin de profession, le Docteur est homme de savoir (*pyinnya-shin*) et, plus significatif encore, homme de science (*theikpan-thama*). Il a été, en outre, homme de pouvoir. Dans les années 1970 et 1980, on lui a confié d'importantes responsabilités dans la structure administrative régionale de santé publique. Il a ensuite occupé pendant un temps le

LES IMMORTELS

poste de vice-ministre de la Santé, avant de terminer sa carrière comme directeur général du Département de médecine indigène. D'autres personnalités de premier plan, un chef de l'État et un général renommé notamment, ont été les disciples des quatre *weikza*. Que des hommes qui pourraient, grâce à leur position, faire interdire le culte en le déclarant non conforme aux principes du bouddhisme, précipitant ainsi son déclin, reconnaissent et vénèrent au contraire les quatre *weikza*, ajoute à la crédibilité de ces derniers. Les disciples accordent au demeurant un poids particulier aux récits de conversion au culte dont les protagonistes sont des leaders politiques. En dépit de l'insistance des croyants sur l'expérience et la réflexion personnelles, le croire se diffuse également par contagion sociale. L'influence publique des disciples d'un culte, leur célébrité contribuent à authentifier la faculté de voler de telle ou telle figure spirituelle. Souvenons-nous de ce que son interlocuteur birman déclarait à Melford E. Spiro : « Si des gens importants comme U Nu [alors premier ministre] et U Kya Nyein [chef du parti d'opposition] et d'autres hauts fonctionnaires et hommes d'affaires importants croient en lui [le supposé *weikza*], alors je suis prêt à croire aussi. »

Son remarquable parcours professionnel, avec les avantages matériels et les gratifications symboliques associés, n'a pas diverti le Docteur Sein Yi de son objectif premier : devenir *weikza*. Depuis son départ à la retraite, en 1993, il a fait porter tous ses efforts sur cette ambition. Désireux d'accomplir la Perfection dans le Renoncement (*neitkhama parami*), il a quitté son foyer, un appartement du centre-ville. Il s'est installé seul, d'abord dans une maison de la banlieue de Yangon, au sein d'un quartier fondé sur d'anciennes rizières dont les lots ont été gracieusement alloués à de hauts fonctionnaires, puis dans ce modeste appartement, reçu en récompense des services rendus à l'État. Son épouse le visite une fois par semaine. Quand il n'est pas là, le Docteur est au Centre d'Énergie, à Mebaygon, où il séjourne souvent assez longuement. Durant toutes ces années, il n'a cessé de pratiquer la méditation de concentration et l'alchimie. Il s'estime prêt, le cas échéant, à partir dans la forêt et à vivre dans la solitude. Maintenant septuagénaire, l'homme a la certitude d'être sur le point de devenir *weikza*, de pouvoir bientôt « sortir » pour aller demeurer à la Montagne des Dragonnes. Le *weikza* U Pandita, dont il a été le neveu dans une existence précédente et dont il est de ce fait le plus proche, lui a affirmé à plusieurs

reprises qu'il réussirait. À l'occasion de la plus récente des cérémonies de prolongation de l'existence (en 1994), U Pandita lui a remis la robe monastique qu'il devra porter au moment de son ordination, ultime et indispensable étape avant d'atteindre le but.

La combinaison de ces éléments – statut social, antériorité de l'engagement dans le culte, participation à toutes les cérémonies de prolongation de l'existence, pratique de la méditation et de l'alchimie, reconnaissance de son accomplissement par les *weikza* – assoit l'autorité du Docteur. Lorsqu'ils ne connaissent pas la réponse à une question ou ne savent pas comment expliquer une chose, les disciples plus jeunes suggèrent de le consulter ; de même lorsqu'ils rapportent tel ou tel épisode de l'histoire du culte, à propos duquel, disent-ils, le Docteur serait à même de donner plus de détails.

Le Major, le Docteur et Guillaume s'installent sur de vieux fauteuils de bois et d'osier tressé, dans la petite pièce servant de salon. L'appartement est quasi dénué de mobilier. Le Docteur s'excuse, il n'a rien à offrir à ses visiteurs, sinon du thé vert et des sucreries. Ce n'est pas tant la modicité de sa pension de retraite (trois mille *kyat* par mois, une somme ridicule au regard du coût de la vie) qui explique la simplicité de son ordinaire. Ses deux fils, qui sont de prospères hommes d'affaires, seraient trop heureux de pourvoir à ses besoins. L'un d'eux vit aux États-Unis. Il a plusieurs fois invité son père, sans succès – celui-ci ira une fois devenu *weikza* : plus besoin alors de prendre l'avion. En fait, ainsi qu'il se plaît à le dire, le Docteur est d'origine humble et il a toujours conservé, malgré le chemin parcouru, un tempérament de pauvre. Ici, il prépare lui-même ses repas, s'abstenant, comme les moines, de nourriture après midi ; il demeure qui plus est fidèle à un végétarisme pratiqué de longue date.

Alternant anglais et birman, le disciple répond avec courtoisie et allant à la curiosité de l'ethnologue. Il est d'ailleurs en train de mettre la dernière main à un ouvrage sur l'histoire du culte, à partir d'un journal qu'il tient depuis des décennies. Il a soumis une première version du manuscrit au Major, fort en lettres, qui en a poli la langue. Un autre livre est en préparation, intitulé *Voulez-vous devenir weikza ?*

C'était en 1968. Je vivais à Pathein à l'époque [principale ville de la Division de Ayeyarwady, dans le sud-ouest de la Birmanie]. J'avais reçu une lettre de

LES IMMORTELS

deux amis. Tous deux étaient de hauts fonctionnaires qui avaient été formés en Angleterre. Ils travaillaient à Yangon : l'un au Ministère de l'Éducation, l'autre au Ministère du Commerce. Ils souhaitaient que je les accompagne dans une excursion au village de Mebaygon pour rendre hommage à des *weikza* dotés d'une grande puissance surnaturelle.

J'avais laissé la lettre de côté, sans même y répondre. J'étais très pris ; je venais d'être nommé responsable de la lutte contre la malaria pour la Division de Ayeyarwady. De plus, je ne savais rien des *weikza*. Je suis médecin, homme de science.

Mes amis n'ont pas abandonné si facilement. Ils m'ont écrit une seconde fois. Et lorsque je leur ai rendu visite à Yangon, ils sont repassés à l'attaque. Je me suis finalement laissé persuader.

Alors que nous approchions de Mebaygon, Bodaw Bo Htun Aung est descendu du ciel. Il arrivait doucement, comme s'il était équipé d'un parachute. Mais il n'avait pas de parachute ! Il voulait me montrer ses pouvoirs extraordinaires. Il a atterri sur le toit de la Jeep, les jambes pendantes. J'ai tâté ses mollets. Il avait de la peau et des muscles, comme un être humain normal. « Que penses-tu donc ? m'a-t-il dit. Avant de devenir *weikza*, j'étais un être humain ordinaire. »

Notre chauffeur a voulu le mettre à l'épreuve. Il a appuyé sur la pédale d'accélérateur. « Au lieu d'accélérer, l'a semoncé Bodaw Bo Htun Aung, tu ferais mieux de dispenser ta bonté. Tu n'as aucune bonté ! » Le *weikza* lui a dit d'arrêter le véhicule. Il nous a fait réciter une formule pour dispenser notre bonté aux créatures vivantes. Nous étions à mi-chemin entre Minbu et Mebaygon. Au bord de la route se trouvaient des buissons épineux. Bodaw Bo Htun Aung était pieds nus, il a marché à travers. Il y avait une pagode à une cinquantaine de mètres. Il a distribué un chapelet à chacun et nous a dit d'aller réciter sept tours de chapelet avec la formule « le Bouddha a réussi ! ». Lorsque nous avons eu fini, Bodaw Bo Htun Aung a déclaré : « Vous êtes de véritables disciples du Bouddha. » Il a passé le bras le long de son habit blanc. Une pomme est apparue. Il me l'a donnée. Un second mouvement de bras, une autre pomme. Il l'a donnée au fils d'un de mes amis en lui ordonnant de la couper en deux. Mais le garçon n'avait pas de couteau. Bodaw Bo Htun Aung a repris la pomme et sans faire le moindre effort l'a coupée en deux avec ses mains.

Nous sommes repartis. Après seulement quelques centaines de mètres, Bodaw Bo Htun Aung a averti le chauffeur : « Fais attention, U Pandita descend du ciel. » Le chauffeur s'est arrêté. U Pandita a atterri. Il était debout à vingt

De la croyance au croire

mètres devant la voiture. Il m'a appelé : « Docteur Sein Yi, de Pathein, viens ici. » Il connaissait mon nom ! J'étais un peu intimidé. Je me suis approché, d'abord à deux mètres, puis plus près, et me suis prosterné sur le sol. À dire vrai, ce n'était pas pour lui rendre hommage. Je voulais tâter ses pieds et sentir son odeur. Il émanait de ses pieds une odeur parfumée. « Tu peux sentir mon corps tout entier si tu veux », a-t-il dit. C'est ce que j'ai fait. C'était la même chose, le corps entier exhalait une odeur parfumée. Cela parce qu'il est végétarien et parce qu'il a intensément pratiqué la méditation. Il m'a enjoint de respecter trois préceptes moraux : ne pas voler, ne pas commettre l'adultère, ne pas consommer d'alcool ou de drogue – je n'ai plus jamais bu de bière depuis. Il m'a fait le récit de sa vie, quand il était né, comment il avait réussi dans l'alchimie et était devenu *weikza*. Cela a duré une quinzaine de minutes. Enfin, il a expliqué qu'il aurait besoin de mon assistance pour sa cérémonie de prolongation de l'existence. « Tu es médecin, et la cérémonie est dangereuse », m'a-t-il déclaré. J'ai promis de l'aider.

U Pandita a défié le chauffeur : « Conduis aussi vite que tu peux, nous verrons bien qui arrive le premier ! » Le chauffeur est allé pied au plancher et nous avons atteint Mebaygon en dix minutes seulement. Lorsque nous sommes arrivés, U Pandita était sur place, délivrant un sermon. Les gens présents nous ont dit qu'il prêchait depuis dix minutes.

Je suis resté six jours à Mebaygon. Les quatre *weikza* m'ont montré toutes sortes de pouvoirs extraordinaires. Ils apparaissaient et disparaissaient à leur gré. Ils multipliaient des billets de banque. Ils faisaient apparaître des figures cabalistiques sur un billet en le frappant entre leurs mains. Bodaw Bo Htun Aung a même bu du mercure et recraché deux cents boules d'alchimie. U Pandita a prédit que j'irais trois fois en pèlerinage à Bodhgaya [le site de l'Éveil du Bouddha, situé dans le nord de l'Inde actuelle]. Cela s'est révélé exact, et chaque voyage s'est fait, non de ma propre volonté, mais sur invitation officielle. La science est incapable d'expliquer cela. C'est au-delà de la science.

La logique qui gouverne le phénomène des *weikza* est caractérisée comme différente de, et supérieure à, la rationalité commune. Dans le monde des *weikza*, les vérités universelles sont contredites. Deux et deux ne font pas nécessairement quatre, le soleil peut se lever à l'ouest, et un individu est capable de prolonger son existence pendant plusieurs milliers d'années alors que, au faîte de l'âge scientifique (*theikpan khet*), il n'a encore été découvert aucun moyen de faire vivre une per-

LES IMMORTELS

sonne plus de cent vingt ans (la durée de vie humaine maximale d'après les textes bouddhiques). Au dire de ses adeptes, la connaissance *weikza* (*weikza pyinnya*) se singularise et se distingue de la connaissance scientifique (*theikpan pyinnya*) par l'absence de formule. Qui pratique la chimie est certain d'obtenir le même résultat en répétant la même expérience avec les mêmes éléments. Le processus alchimique est au contraire imprévisible, et sa réussite non réitérable par simple reproduction d'une recette. Mais autant la connaissance *weikza* est ardue à obtenir, autant elle recèle une extraordinaire efficacité. Tandis que la science opère selon une démarche longue d'invention, de modélisation, de fabrication, la connaissance *weikza* rend capable de satisfaire sur-le-champ n'importe quel désir, de produire n'importe quel effet. «L'âge des mantra (*mandaya khet*) vaincra l'âge des machines (*yantaya khet*), déclare à ses disciples un moine qui fréquentait naguère le monastère de Mebaygon et est maintenant devenu lui-même, dit-on, un *weikza* accompli. Un jour, une tige de paille sera transformable en bûche de bois.»

De la confrontation aux multiples éclats entre science et connaissance *weikza*, on retiendra la représentation du Colonel Mya Maung défiant les quatre *weikza* au moyen de la technologie moderne. L'intéressé n'est plus là pour témoigner, mais son histoire continue d'être relatée. Le Colonel était un fidèle disciple des *weikza* et un disciple prosélyte. Du fait de sa position au sein du gouvernement – il fut à la tête de la Division de Mandalay dans les années 1960, avant d'être promu ministre au début des années 1970 – et de par son inlassable activité au service des *weikza*, il est devenu une figure de référence au sein du culte, emblématique de la première époque, lorsque les *weikza* apparaissaient dans la maison des beaux-parents de Fils-du-Samedi, encore laïc et père de famille.

Le Colonel Mya Maung entendit parler pour la première fois des *weikza* de Mebaygon après avoir été nommé commandant du régiment 44, basé à Minbu. Il ne crut rien de ce qu'on lui rapportait. Il décida de se rendre sur place pour éprouver et confondre les soi-disant *weikza*. Il s'arma à cet effet d'une planche photographique, de celles qu'on plaçait alors dans les appareils pour fixer l'image. Arrivé au Centre d'Énergie, le Colonel remit la planche vierge à Fils-du-Samedi qui la posa sur l'autel du Bouddha. Une séance de possession s'ensuivit, U

Pandita prêchant à travers le médium. À la fin de la séance, Fils-du-Samedi rendit la planche au Colonel. Ce dernier s'empressa d'aller la faire développer à Sagu, seule ville des environs où le procédé existait. Sur la planche se révéla une image de U Pandita.

Par cette apparition photographique, U Pandita donnait la preuve de son existence physique, laquelle, lors de la séance de possession, n'avait été pressentie par le Colonel que de manière médiatisée et demeurait aux yeux du soupçonneux militaire sujette à caution, supposée et non pas établie. Il montrait en même temps que les *weikza* étaient capables de produire un résultat similaire aux techniques modernes, leur pouvoir leur permettant de créer la photographie en l'absence de l'appareil ou plutôt à sa place. Le *weikza* faisait, somme toute, acte de subversion : la photographie, à contre-courant de son usage qui consiste à reproduire la réalité objective, était employée pour rendre visible l'invisible, pour fournir la preuve de l'existence et du pouvoir de ces êtres que, précisément, la science, fondement de la technologie moderne, conteste. Autrement dit, la science, en plus d'être défaite, était mise au service des *weikza*, ses forces domestiquées. Avec la multiplication des appareils de photographie dans les années 1980, la démonstration a trouvé son équivalent dans le prodige inverse. Les *weikza* font rater un cliché qu'un disciple aurait pris lors d'une apparition sans solliciter au préalable leur autorisation. Ils rendent de cette façon le visible invisible, et mettent en pièces le principe de la réalité objective. Aussi le défi de la science et de la technique modernes au savoir et au pouvoir des *weikza* n'est-il constamment réitéré et représenté que pour mieux souligner la supériorité de ces derniers.

Nonobstant, le Colonel Mya Maung continua à douter. Après tout, pensait-il, ce pouvait être le cliché d'un moine ordinaire qu'on aurait fait passer pour U Pandita. Il visita tous les monastères des environs pour montrer la photographie et vérifier s'il n'était pas un moine qui ressemblât à son personnage. Alors seulement, il en vint à croire.

Autant l'apparition de U Pandita sur la planche photographique en l'absence d'appareil relève du croyable aux yeux des Birmans, autant l'idée d'un officier passant de monastère en monastère une photographie à la main pour interroger leurs occupants paraît impensable. Une telle démarche ne sied pas à un homme de ce rang, lui qui occupait une position éminente dans la région et qu'il est difficile d'imaginer se don-

LES IMMORTELS

nant en spectacle de cette manière. Pourquoi, après l'avoir en quelque sorte si scrupuleusement observé, le cours du récit rompt-il avec le précepte aristotélicien : « Il faut préférer l'impossible qui est vraisemblable au possible qui est incroyable » ? On se trouve en fait, non plus au cœur de l'intrigue, mais dans un nécessaire supplément avant le dénouement attendu. L'important n'est pas le contenu du récit, mais ce qu'il marque. Il ne s'agit plus d'exposer les fondements « objectifs » du croire, que le prodige de la photographie a déjà établis. Il faut plutôt souligner que le doute persiste en dépit d'une preuve substantielle, que la conviction n'est pas immédiate, que le futur croyant résiste au croire. À cette condition seulement le basculement prend dimension de conversion, engageant un attachement radical et indéfectible aux *weikza*. Le croire est un phénomène difficile à mesurer, quantifier ou qualifier. On dira certes de tel ou tel disciple qu'il « croit beaucoup [en les quatre *weikza*] ». Il n'en reste pas moins délicat de dessiner une échelle du croire. Comment dans ces conditions exprimer – ce que les disciples sont désireux de faire – les différences ou nuances d'intensité dans l'engagement ? Comment faire saisir que le Colonel Mya Maung n'appartient pas au tout-venant des croyants, qu'il est un croyant très spécial ? En marquant justement, à travers les épisodes de son récit de conversion, la force de son incrédulité primitive. Sa place particulière au sein du culte est, par ce ressort essentiel du drame, déterminée et justifiée. Ainsi, ce n'est pas seulement que l'incrédulité soit une condition préalable et nécessaire du croire. C'est aussi que le degré de résistance initiale au croire, souvent, indique l'intensité future du croire. Écoutons le Colonel exhaler l'ultime soupir du croyant, quelque temps avant son décès subit : « Le monastère [des *weikza*] dût-il n'avoir plus qu'un seul pilier [*id est*, tomber en ruine en raison d'une désaffection générale des disciples], je continuerais à révéler Fils-du-Samedi. »

Nombre de disciples des quatre *weikza* conservent chez eux une reproduction de la photographie, la première jamais « prise » de U Pandita. Elle figure aussi suspendue, parmi d'autres, à un mur de la salle du Monastère de la Noble Réussite où apparaissent aujourd'hui les quatre *weikza*. Non loin, un cliché en noir et blanc datant des années 1960 montre Bodaw Bo Htun Aung debout sur le capot d'une Jeep. Le Colonel Mya Maung est installé au volant, à l'arrière-plan. Le motif du *weikza* atterrissant sur un véhicule, se tenant dessus, ou le précédant

dans sa marche, s'avère récurrent dans les récits concernant les prodiges des *weikza* ; il constitue la représentation littérale du triomphe des *weikza* sur la technologie moderne. Le Major Zaw Win – qui servit un temps sous la direction du Colonel Mya Maung à Mandalay et devint par son entremise disciple du culte – attira l'attention de Guillaume sur le cliché alors qu'il lui faisait visiter le monastère, un jour d'octobre 2001. Il commenta l'image en expliquant que son supérieur avait voulu éprouver d'une autre façon les pouvoirs de Bodaw Bo Htun Aung. Certes, le Colonel avait roulé à vitesse réduite mais il eût aussi bien pu conduire pied au plancher (pour les besoins de la photographie, le véhicule avait été arrêté). À cette occasion, ajouta le Major, Bodaw Bo Htun Aung, habillé de son habituel costume blanc, avait pris les traits de Fils-du-Samedi. Prodige dont le facétieux *weikza* est coutumier, continua-t-il, nombre de photographies le donnant à voir sous l'apparence du médium.

En résumé, l'unique loi de la connaissance *weikza* est qu'elle n'a pas de loi. Comme l'énonce le Docteur Sein Yi, elle se situe « au-delà » de la connaissance rationnelle ou scientifique, au-delà de la compréhension humaine ordinaire. Elle n'est pas appréhendable comme une sphère de connaissance indépendante dont il s'agirait d'étudier et de déchiffrer les principes. Elle n'existe que par opposition à l'ordre ordinaire de la réalité, elle a trait à ce qui est extraordinaire (*htukhya-*, *htuzan-*). À l'instar du miracle, défini dans la tradition occidentale chrétienne comme une violation des lois de la nature, elle ne peut être décrite que négativement. Par suite, un médecin ou homme de science compte effectivement parmi les candidats les plus qualifiés au croire. Son intelligence des lois naturelles, son habitude de l'examen et du diagnostic le désignent comme compétent pour décider si les faits considérés sont au-delà du possible. Bien entendu, dire – comme le disent les croyants – qu'il n'est nulle loi dans le monde des *weikza* autorise à récuser toute tentative pour assigner un ordre et une logique à ce monde. Les observations dubitatives des incrédules sont par là rendues sans portée (comment se fait-il, demandent par exemple certains, que U Kawwida ait accompli sa cérémonie de prolongation de l'existence à mille ans passés – il avait 1 026 ans – alors que la durée de vie maximale d'un *weikza* avant cette cérémonie est supposée, selon la doctrine qui a cours au sein du culte, être de mille ans ?). Cependant, la connaissance *weikza* n'est

LES IMMORTELS

pas seulement opposée à la connaissance scientifique, elle l'est aussi à la connaissance magique (*hmaw pyinnya*). Dans cette perspective, la science et la magie appartiennent à un même domaine, le domaine du mondain, par distinction avec la connaissance *weikza*.

Or la distinction possède une longue histoire. Le terme birman *theikpan*, traduit aujourd'hui par «science», dérive du terme pâli *sippa*. Selon le dictionnaire de la Pali Text Society, *sippa* signifie «art, branche de la connaissance, occupation». On trouve dans les textes bouddhiques diverses mentions de ce terme. *Le Livre de la Discipline (Vinaya)*, qui a trait à la règle monastique, propose une distinction entre deux catégories d'occupations (*sippa*) : les occupations inférieures, tenues en moindre estime (la poterie, le tissage, etc.), et les occupations supérieures (le calcul, l'écriture, etc.). Dans les *Jâtaka*, récits de cinq cent cinquante des existences antérieures du Bouddha, revient à plusieurs reprises l'idée qu'un jeune prince ou brahmane a achevé son éducation lorsqu'il a appris et maîtrisé les Trois Vedas et les dix-huit «branches de la connaissance» (*sippa*). Ces dernières sont aussi désignées, dans les traductions, comme les dix-huit «sciences» ou «accomplissements». Aucune liste n'en est fournie. D'après *Les questions de Milinda*, dialogue entre le roi grec de Bactriane, Ménandre (Milinda en pâli), et le moine bouddhiste Nâgasena, «les arts et les sciences» (*sippa*) comprennent «la sainte tradition et la loi séculière ; les systèmes philosophiques du Sâṅkhya, du Yoga, du Nyâya, et du Vaisesika ; l'arithmétique ; la musique ; la médecine ; les quatre Vedas, les Purânas, et les Itihâsas ; l'astronomie, la magie, la causalité et les charmes ; l'art de la guerre ; la poésie ; la procédure de transfert de propriétés – en un mot, l'ensemble des dix-neuf [arts et sciences]».

De ces divers usages du terme, un fait ressort : *sippa* se rapporte dans le dogme bouddhique à toute connaissance transmissible, qui peut être acquise de manière systématique, à toute technique qui peut être utilisée dans la pratique d'une activité et permet de gagner sa vie ou d'œuvrer dans le monde. S'en démarquent alors la connaissance et les techniques qui visent à transcender le monde. Plutôt qu'apprise, la connaissance supramondaine, affirme le *Brahma-gâla Sutta*, doit être «comprise» ou «réalisée» parce qu'elle «ne peut être saisie par la simple logique». L'ensemble du *Sâmañña-phala Sutta*, texte censé reproduire la parole du Bouddha, est construit sur l'opposition entre les

deux orientations. Le point de départ en est l'énumération par Ajâtasattu, roi de Magadha, d'une liste de métiers ou occupations (*sippa*), de cavalier à arithméticien. Le souverain insiste sur les bénéfices obtenus par les individus qui s'engagent dans l'une de ces activités et vivent une existence de maître de maison. « Ils subviennent à leurs propres besoins, et à ceux de leurs parents, de leurs enfants, de leurs amis, dans le bonheur et le confort. Ils font régulièrement des dons, dont l'objet est de s'élever, aux ascètes et aux brahmanes – dons qui mènent à la renaissance au ciel, qui contribuent au bonheur, qui ont la félicité pour résultat. » Sa déclaration faite, Ajâtasattu interroge le Bouddha sur les bénéfices afférents au mode d'existence que celui-ci préconise par contraste, le renoncement au monde. Le Bouddha répond en graduant les bénéfices, du plus sensible et mondain – ce qu'un individu gagne en statut ou en prestige en entrant dans la communauté monastique – jusqu'au plus difficilement perceptible et supramondain : le bonheur lié à la conduite d'une vie morale, puis l'accession à diverses sortes de connaissances supra-normales (dont la possession de pouvoirs surnaturels, *iddhi*) et enfin, bénéfice ultime, la réalisation de la plus haute et la plus délicieuse des connaissances, qui mène au nirvana.

Les textes bouddhiques spécifient en somme deux ordres de connaissance et d'accomplissement différents, opposés et hiérarchisés, que sont la connaissance mondaine, non salvatrice, et la connaissance supramondaine, porte d'entrée du nirvana. La notion birmane de *theikpan* (*sippa*), aujourd'hui équivalente à la notion occidentale de science – couvrant les domaines de la physique, de l'électronique, de la biologie, etc. –, a toujours eu une signification similaire, celle d'une connaissance qui peut être systématiquement enseignée ou apprise mais demeure inapte à engendrer la délivrance. À travers l'opposition qu'ils formulent entre savoir des *weikza* et savoir scientifique, les pratiquants de la voie du *weikza* font beaucoup plus que réagir au traumatisme de la confrontation birmane avec la modernité occidentale (pour reprendre la thèse de Spiro) ou qu'esquiver la contradiction des incrédules. Assimilant la connaissance *weikza* à la connaissance menant au nirvana, ils réitèrent une distinction originelle, fondamentale dans la définition et la particularisation du domaine du religieux. Ainsi parle U Kawwida, chef des quatre *weikza* : « Aujourd'hui, [la connaissance] *weikza* et la science mondaine (*lawki theikpan*) rivalisent. [La connaissance]

LES IMMORTELS

weikza ne brille plus de la même lumière, la science s'est élevée au-dessus. Tous, depuis les enfants, ne parlent que de science. Cependant, attendons et voyons si dans l'avenir la doctrine du Bouddha, c'est-à-dire [la connaissance] *weikza*, en viendra à triompher ou non.»

Si ni l'efficacité symbolique ni les lois physiologiques ne permettent de comprendre le phénomène, comment expliquer une guérison miraculeuse, s'interrogeait-on tout à l'heure? Comment s'opère un miracle ? La question, tout bien considéré, était mal posée. Dans le contexte birman, la dynamique du religieux tient dans ce renversement : un horizon transcendant, le nirvana, désigné par son caractère d'énigme absolue, est susceptible de sous-tendre et d'orienter, en dernier ressort, toute l'organisation sociale. Dès lors, c'est précisément de son caractère inexplicable que le miracle tire sa signification et sa valeur, se différenciant du fait magique comme du fait scientifique. Le miracle, événement incompréhensible, insaisissable, irreprésentable, dont l'opération échappe à toute tentative d'explication et de formalisation, fût-elle scientifique ou magique (car le fait magique est, d'un certain point de vue, justiciable d'une explication et d'une formalisation, si bien que la magie peut être transmise, enseignée, pratiquée), le miracle est le mieux à même d'évoquer cette réalité autre, inaccessible et mystérieuse, que les Birmans placent au sommet et à part de leur monde. Qu'il consiste en la résurrection d'un presque mort ou en un prodige tel que voler dans le ciel, le miracle est l'expression par excellence de la logique de l'énigmatique qui structure l'ordre du religieux.

XI

544 avant notre ère (selon la «croyance» birmane). Le Bouddha, en route pour Kusinârâ, fait halte au pied d'un arbre. L'apercevant, un voyageur du nom de Pukkusa s'approche, qui, après l'avoir salué, entreprend de louer la tranquillité d'esprit de ceux qui ont renoncé au monde. Il se réfère à son maître, Âlâra Kâlâma, dont l'extraordinaire pouvoir de concentration mentale est attesté par ce fait édifiant : une fois ou cinq cents chariots défilaient devant lui, le personnage est demeuré impassible, ne remarquant pas même le convoi. Un tel prodige, ajoute

Pukkusa, a inspiré à son témoin une foi inébranlable en Âlâra Kâlâma. Le Bouddha, manifestement désireux d'affirmer sa supériorité, réplique en surenchérisant. En une occasion, alors qu'il se trouvait dans une misérable hutte, une tempête s'abattit, tuant deux personnes et plusieurs bêtes. Un groupe de gens arriva pour s'occuper des victimes. Il interrogea l'un d'entre eux sur la raison de leur rassemblement. Car, bien qu'il fût resté éveillé et conscient, il n'avait pas remarqué la tempête. Entendant ce récit, Pukkusa, subjugué par l'extraordinaire pouvoir du Bouddha, répudie son maître, Âlâra Kâlâma, et proclame sa foi en l'Éveillé : «Maître, je rejette les grands pouvoirs de Âlâra Kâlâma comme s'ils étaient chassés par un vent puissant ou emportés par une rivière ou un ruisseau rapide ! Admirable, Maître, admirable ! C'est comme si quelqu'un avait remis à l'endroit ce qui avait été renversé, ou montré le chemin à celui qui s'était égaré, ou apporté une lampe à huile en un endroit obscur, en sorte que ceux qui ont des yeux purent voir ce qu'il y avait là. Ainsi exactement le Maître Bienheureux a exposé l'Enseignement (Dhamma) de diverses façons. Et moi, Maître, je prends refuge dans le Maître Bienheureux, dans l'Enseignement et dans la Communauté monastique. Que le Maître Bienheureux me reçoive à partir de ce jour comme disciple laïc aussi longtemps que ma vie durera ! »

Soit. Mais dans le cours de cette rencontre et de ce dialogue, relatés dans le *Mahâ Parinibbâna Sutta*, texte canonique qui décrit les derniers jours, le décès et les funérailles du Bouddha, rien n'évoque une présentation de sa doctrine par le Maître. Plutôt que d'«exposer l'Enseignement», le Bouddha a vanté ses pouvoirs, de façon bien immodeste d'ailleurs, et ce discours seul a suffi à susciter la conversion de Pukkusa. C'est plus tard, à la suite d'un don de deux robes effectué par son nouveau disciple, que le Bouddha délivrera un sermon, après quoi Pukkusa prendra congé. D'où le commentaire de Thomas et Caroline Rhys Davids, éminentes figures de la bouddhologie occidentale au début du vingtième siècle, sur la déclaration de foi du voyageur : «Il s'agit d'une formule toute faite constituant la réponse finale d'un homme maintenant converti, [formule habituellement prononcée] à la fin d'un de ces dialogues raisonnés par lesquels [le Bouddha] Gotama triomphait d'une opposition ou exposait la vérité [Dhamma]. À la suite d'une discussion de thèmes élevés, elle paraît parfaitement adaptée ; ici

LES IMMORTELS

et ailleurs, elle est incongrue et forcée.» Mais que signifie «exposer la vérité», c'est-à-dire l'Enseignement ? Le «dialogue raisonné» constitue-t-il l'unique moyen par lequel le Bouddha ou ses saints disciples peuvent faire jaillir la vérité, et les fidèles la recevoir ?

Les savants occidentaux, tels les Rhys Davids, qui s'attachèrent à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle à la traduction et à l'exégèse des textes pâli – lesquels contiennent la doctrine du bouddhisme dont se réclament les Birmans –, découvrirent des descriptions habitées, entre autres figures, par des hommes volants. Souvent, ils tendirent à en nier ou à en négliger l'existence. Les faits prodigieux ou miraculeux étaient perçus comme une addition légendaire postérieure au premier bouddhisme. Au bouddhisme originel, doctrine de salut sobre et rationnelle, se serait progressivement surimposé un bouddhisme empreint d'extraordinaire et de surnaturel, un bouddhisme magique, dans le souci de glorifier le Bouddha et son enseignement et de susciter l'adhésion du commun des fidèles. Le prodige ou le miracle se seraient greffés, par impératif démagogique, sur une doctrine qui – supposait-on de manière toute conjecturale – s'en voulait exempte. Les textes bouddhiques porteraient la marque de cette accréation. La méthode et la finalité du travail bouddhologique seraient alors d'isoler la couche primitive et authentique de la religion parmi l'efflorescence des adjonctions et adaptations ultérieures, suivant une démarche à caractère stratigraphique.

Dans cette perspective, reprise par le sociologue Max Weber dans les termes d'un prétendu processus historique de popularisation du bouddhisme, la notion de «magie» renvoie, de manière remarquablement imprécise, à toutes les pratiques vulgaires que le bouddhisme en tant que doctrine rejetterait, mais qu'il aurait été malgré tout contraint d'incorporer afin de s'établir dans la société. Pour survivre, conjecture Weber, les moines n'auraient eu d'autre choix que de se résigner à user de leurs facultés surnaturelles. Ils auraient été forcés de satisfaire les attentes mondaines (bonne santé, prospérité, etc.) des fidèles pour s'assurer leur soutien matériel. Mais dans le bouddhisme originel, «primitif», le mécanisme du croire aurait été d'une tout autre nature, rationnelle et intellectuelle. «La forme d'action typique du Bouddha, écrit Weber dans *Hindouisme et Bouddhisme* paru en 1917, est le dialogue socratique, qui permet, par la voie d'un raisonnement bien pesé,

de mener l'adversaire *ad absurdum* et de le contraindre à capituler. Ni la courte parabole, ni le règlement de comptes ironique, ni même le pathétique sermon de pénitence du prophète galiléen, ni les apostrophes du saint chef d'armée arabe, fondées sur des visions, ne trouvent un quelconque parallèle dans ces exposés et ces entretiens souverains, qui ne visent que l'intellect et un jugement serein, objectif et affranchi de toute émotion intérieure et de toute participation, qui épuisent toujours systématiquement et dialectiquement leur objet, et semblent avoir constitué la forme d'action la plus spécifique du Bouddha. »

Max Weber s'inscrivait dans la lignée, non seulement des Rhys Davids, mais aussi et surtout d'un éminent bouddhologue allemand, Hermann Oldenberg, lequel voyait dans le bouddhisme une religion dénuée dans son essence de toute dimension numineuse. « Nous rencontrons çà et là [dans les textes canoniques] une histoire merveilleuse, quelque récit de miracle, d'ailleurs toujours baroque et sans intérêt », indique Oldenberg dans un ouvrage classique de 1882 sur la vie du Bouddha et son œuvre. Le savant allemand formule l'appréciation après avoir offert, à titre d'exemple d'un récit de conversion au bouddhisme, la traduction d'un passage du *Livre de la Discipline* (en pâli, *Vinaya*). Dans cet épisode, les Anciens des quatre-vingt mille villages du royaume de Magadha sont invités par le roi, qui vient de leur donner audience pour traiter des affaires du siècle, à se rendre auprès du Bouddha afin de recevoir son enseignement en matière de questions transcendantes. Arrivés sur place, ils manquent de l'attention nécessaire pour écouter avec profit la parole du Maître. Le Bouddha commande au saint disciple qui l'assiste, Sâgata, d'accomplir une série de prodiges. Le disciple s'élève très haut dans les airs, où il marche, se tient debout, assis, couché, émet de la fumée et des flammes, se volatilise et réapparaît. Il se prosterne ensuite aux pieds de l'Éveillé en déclarant : « Mon Maître, Seigneur, est le Bienheureux, je suis son disciple ; mon Maître, Seigneur, est le Bienheureux, je suis son disciple. » Les Anciens sont fascinés. « Vraiment cela est admirable, pensent-ils, vraiment cela est merveilleux : si le disciple a tant de pouvoir et de puissance, quel sera le Maître ! » Le Bouddha n'a plus qu'à leur délivrer son enseignement, l'épisode s'achevant avec leur conversion. Or, en l'absence de la performance de Sâgata, les visiteurs eussent-ils cru en le Maître et pris en considération son enseignement ? Par suite, était-il justifié pour l'éminent bouddho-

LES IMMORTELS

logue de disqualifier d'une phrase les hommes volants, incarnation des «extravagantes créations d'une imagination dérégulée» ?

Un contemporain d'Hermann Oldenberg, Émile Senart, esprit ingénieux et brillant, remit précocement en cause cette façon de concevoir le bouddhisme. Il revint toutefois à Paul Mus, dans les années 1930, de donner au problème de la méthode en bouddhologie sa plus remarquable formulation. Pourfendant l'approche desséchante d'Oldenberg et de ses épigones, qui revenait à défigurer le bouddhisme en ramenant son contenu aux dimensions d'une certaine pensée philosophique occidentale du dix-neuvième siècle, Mus entendait rétablir cette religion dans sa véritable nature, soit «restituer, aux antipodes d'une objectivité scientifique, la mentalité magique et religieuse des siècles mis en cause, en un mot leurs idées». Cela prit la forme d'une exploration des thèmes ainsi que des opérations mentales et rituelles propres à la «pensée indienne», terrain à partir duquel, soutint-il à l'instar de Senart, le bouddhisme s'était engendré.

Mus s'attacha à certains prodiges et miracles mis en scène dans les textes ou l'iconographie, qu'il envisagea comme des modes de représentation symbolique, relatifs à la personne du Bouddha ou à des points particuliers de son enseignement. Lorsque le Maître est décrit effectuant, juste après sa naissance, sept pas sans toucher le sol, des fleurs de lotus ou quelque revêtement disposé par les divinités s'intercalant entre le plan mondain et la manifestation physique du personnage, c'est sa nature transcendante qui est figurée, propose Mus. Cependant, il ne suffit pas, pour rendre compte de cette figuration, de soutenir l'idée que le merveilleux est une représentation graphique de l'enseignement canonique, que les textes, loin de catéchiser seulement sur un mode abstrait, déploient, de pair avec l'iconographie, une rhétorique figurative en illustrant les principes doctrinaux par des miracles ou prodiges, et que l'exégète doit s'efforcer de déchiffrer le langage métaphorique du surnaturel à partir de ses référents théologiques. Car, en l'occurrence, le symbolisme ne réfléchit pas purement et simplement le contenu du dogme, il le précède : si l'on trouve très tôt, dans les textes pâli ou dans les représentations artistiques, l'image du prodige des sept pas, le principe de la transcendance du Bouddha, relève Mus, n'est spécifié sous une forme dogmatique qu'avec l'avènement des écoles mahâyâniques (Grand Véhicule). On ne saurait dès lors considérer le fait

merveilleux uniquement comme un moyen d'expression de l'idéologie doctrinale. Le miracle ou le prodige ne redoublent pas, par effet d'entraînement symbolique et par nécessité pédagogique, un discours théologique préexistant. Plutôt, les représentations collectives devancent le dogme, celui-ci venant confirmer ou au contraire combattre celles-là qui se sont imposées d'elles-mêmes. L'extraordinaire n'est pas chronologiquement second à la norme doctrinale, il la prépare et vit de sa propre vie. C'est, selon Mus, dans la très ancienne tradition indienne de la royauté, identifiant le monarque à un dieu, que les bouddhistes ordinaires se sont empressés de puiser pour penser et se représenter la personne du Bouddha, sans s'embarrasser de considérations ou distinctions conceptuelles.

Avec Mus, on pénètre l'imaginaire des bouddhistes, les ressorts intellectuels et culturels de leurs représentations. En réinscrivant cet imaginaire dans la longue durée de la civilisation indienne, le génial auteur de *Barabudur* délaisse (sans s'en affranchir entièrement) la trop séduisante chimère d'une reconstitution de l'épopée du Bouddha historique et de son enseignement primitif, au profit d'une étude des représentations collectives et de leur fonctionnement. Lorsque Mus parle, à l'instar d'Hermann Oldenberg, d'«imagination», il donne à celle-ci et à ses opérations un statut fondamental dans le façonnement de la religion bouddhique. La différence dans l'usage du terme fonde l'opposition entre deux styles dans l'étude du bouddhisme : une bouddhologie préoccupée de théologie, de morale, d'histoire, et une bouddhologie tournée vers les mentalités, les productions symboliques, les institutions sociales.

Mus, à la vérité, ne se refuse pas toujours à des spéculations sur la vie et l'œuvre du Bouddha, même si la chose, indécidable, l'intéresse peu. Ce faisant, il suppose que le bouddhisme primitif, le bouddhisme du Bouddha, a dû être «relativement peu religieux» et il entérine par conséquent la vision qu'Oldenberg proposait de la personne de l'Éveillé et de son enseignement primitif – une doctrine de salut, résume Mus, professée par un maître spirituel itinérant qui «paraît avoir enseigné à agir et à penser, plutôt qu'à croire et surtout qu'à adorer». Il reproche uniquement au bouddhologue allemand d'avoir confondu ce qu'on peut s'autoriser à suggérer, de manière hypothétique, concernant la réalité du bouddhisme à sa naissance et ce que les sources pâli, postérieures à

LES IMMORTELS

cet événement, nous disent du bouddhisme ; d'avoir, en d'autres mots, négligé nombre d'éléments au sein de ces sources pour réduire celles-ci à l'expression de l'austère sotériologie des commencements.

Tout se passe comme si les premiers exégètes occidentaux, toutes perspectives confondues, avaient voulu préserver la singularité du bouddhisme en refusant aux hommes volants une place primordiale dans les origines et la fabrique de cette religion – une religion fondée en dernière instance, si on suit les uns et les autres, sur l'entendement. Or l'ethnologue qui étudie le bouddhisme contemporain, pour sa part, n'est pas toujours à même de se payer ce luxe. Les hommes volants sont quelquefois presque tout ce que ses interlocuteurs ont à lui offrir, ils constituent la substance de ses matériaux. Difficile de les esquiver. L'étude du culte des quatre *weikza* amène à s'interroger sur la pertinence de la vision bouddhologique du bouddhisme primitif. *Contra* à la fois Oldenberg et Mus, l'un comme l'autre voyant dans la transcendance du Bouddha une construction progressive et postérieure à l'existence du Maître, l'un comme l'autre s'alimentant, quoique à un degré différent, à un axiome de l'évolutionnisme religieux qui pose l'histoire du bouddhisme comme la graduelle métamorphose (dénaturation pour l'un, maturation pour l'autre) d'une doctrine en culte, l'ethnologue, à partir de l'observation du bouddhisme au travail, peut suggérer qu'il est impensable que le Bouddha, de son vivant, ait pu aspirer à montrer la voie du salut sans qu'en même temps ait été affirmée et construite sa transcendance à travers la manifestation de ses facultés surnaturelles. Les deux bouddhologues pèchent par défaut de bon sens (c'est-à-dire par excès d'imagination !) : si le Bouddha a jamais existé, son caractère surhumain était inhérent à son rôle. C'est dire si nous ne renonçons pas, pour notre part, à ce vieux péché, tant dénoncé, de la bouddhologie : la tentation et l'illusion primitivistes, l'espoir d'atteindre à l'âge originel du bouddhisme. Ce, toutefois, en nous fondant sur cette hypothèse : le bouddhisme contemporain, le bouddhisme des sources pâli et le bouddhisme du Bouddha doivent être l'expression d'une même logique religieuse invariante.

La convergence est au reste frappante entre les descriptions scripturaires et certains faits birmans contemporains. Ainsi, les disciples des quatre *weikza*, pour justifier leur croire, mentionnent souvent, d'une façon assez vague, la qualité et la pertinence de l'enseignement des

weikza, à la manière de la formule stéréotypée employée par Pukkusa. Toutefois, si on les presse d'expliquer plus précisément comment ils en sont venus à croire, un récit fourmillant de prodiges s'ensuit, détaillant une expérience de l' «énorme». Les *weikza* de Mebaygon et leurs disciples ne représentent pas l'unique discours religieux dans la société birmane. De la même façon que les textes bouddhiques dessinent un Bouddha aux multiples visages et aux manières variées d'exposer la vérité, le bouddhisme birman révèle diverses conceptions de la grandeur spirituelle et de ses manifestations. Mais la puissance surnaturelle demeure un trait fondamental. Et on peut supposer qu'il en a toujours été ainsi. Pour conquérir ses premiers disciples, le Bouddha a dû faire et connaître ce que tout fondateur spirituel fait et connaît au commencement : exhiber ses pouvoirs et être regardé comme extraordinairement puissant. Autant qu'une interprétation rationnelle de la souffrance, autant qu'une explication de la manière de se libérer de cette dernière, le Maître a dû offrir un soulagement miraculeux à la souffrance, dans ce monde même.

Une fois, selon le récit canonique, une divinité chercha à convaincre les marchands Tapussa et Bhallika – en passe de devenir les premiers convertis à la doctrine du Bouddha – d'aller rendre hommage à la personne de l'Éveillé. Pour ce faire, elle leur déclara : « Mes chers, ce Maître, étant juste (devenu) totalement éveillé, demeure au pied du Râjâyatana ; allez et servez à ce Maître du gruau d'orge et des boules de miel, et il s'ensuivra bénédiction et bonheur pour vous pour longtemps. » Bénédiction et bonheur pour vous pour longtemps : a-t-on assez songé au caractère terre à terre de cette promesse ? Et après que le Maître, s'étant vu remettre des bols par les quatre Grands Rois Divins afin de recevoir la nourriture servie, a consommé celle-ci, les deux marchands énoncent la formule de demande de prise de refuge dans le Bouddha et dans son Enseignement (la communauté monastique n'existe pas encore). Or le Maître n'a pas prononcé un seul mot concernant sa doctrine. La chose n'a pas semblé incongrue aux rédacteurs du texte et il s'impose de se demander pourquoi, au lieu de conclure *a priori* à leur inconséquence (surtout lorsqu'on a par ailleurs salué la sophistication intellectuelle des sermons qu'ils mettent dans la bouche du Bouddha). C'est en démontrant à travers miracles et prodiges sa capacité à dominer l'ordre mondain que le Bouddha pouvait exprimer

LES IMMORTELS

la possibilité du dépassement de cet ordre, l'existence d'un ordre supramondain, et sa capacité à montrer la voie de ce dernier. En l'occurrence, faire c'est dire. Au lieu d'un énoncé performatif, s'accomplit une performance énonciative. Si le langage contribue à faire advenir une réalité (« je vous déclare mari et femme... »), le miracle ou le prodige contribuent à exprimer une réalité qui ne peut s'énoncer. Le surnaturel est le signifiant par excellence du fait religieux.

L'objection pourra être soulevée que l'argument repose sur un usage sélectif des écritures bouddhiques. Des milliers d'autres pages n'existent-elles pas où il n'est fait nulle mention de miracle ou de prodige ? Cependant, sans le croire en la puissance surnaturelle du Bouddha, ces milliers de pages, quoique d'une valeur inappréciable sur le plan intellectuel et théologique, resteraient lettre morte aux yeux des bouddhistes. Les écritures, assurément, ne parlent pas sans cesse de l'extraordinaire pouvoir du Bouddha. Mais ce pouvoir n'en est pas moins toujours présent, à la manière dont des fondations souterraines, invisibles, soutiennent un édifice à l'architecture somptueuse. Comme cette dernière image le suggère, nous serions même tenté, aussi excessif ceci puisse-t-il paraître, de faire des miracles et prodiges l'élément primitif – « la forme d'action la plus spécifique du Bouddha » qui, alors, perdrait précisément sa prétendue spécificité – et des enseignements raffinés du Maître, exposés dans ses sermons, un produit secondaire, dérivé. Autrement dit, de renverser la perspective wébérienne, qui décrit l'histoire du bouddhisme comme l'évolution d'une doctrine de salut réservé à une élite de virtuoses vers une religiosité magique des masses.

Il serait faux de prétendre que les bouddhologues d'hier et d'aujourd'hui, fascinés par le verbe doctrinal, ont exclu ou ignoré la question des miracles et des pouvoirs surnaturels ; loin de là. Mais, à quelques exceptions remarquables près et récentes encore, ils semblent avoir été réticents à faire de la puissance surnaturelle et de sa démonstration – par conséquent du croire – un des fondements primitifs du bouddhisme. Oldenberg, Weber et leurs épigones ont été critiqués, sans qu'au fond on parvienne toujours à échapper à leurs présupposés. Surtout, par-delà les cercles de spécialistes dont il apparaîtra discutable de résumer aussi cavalièrement les points de vue, l'image du Bouddha dans le public occidental demeure celle d'un sage ou philosophe et d'un prédicateur, non d'un faiseur de miracles et de prodiges.

De tout cela, la responsabilité appartient pour partie aux bouddhistes theravâdin. Ceux-ci, quoique ayant toujours reconnu la place du croire dans leur attitude religieuse, ont aussi travaillé à l'élaboration et au maintien de l'illusion selon laquelle le croire serait d'importance secondaire, sinon absent, dans leur religion. En même temps qu'ils ont défini le bouddhisme et les sciences comme des formes distinctes et hiérarchisées de connaissance, ils ont souligné la nature prétendument rationnelle, sinon scientifique, du bouddhisme. En même temps qu'ils ont disséminé des hommes volants dans leurs récits, ils ont rendu possible pour le savant de les ignorer. Un « vrai » bouddhiste, nous disent les bouddhistes, ne connaît pas le croire. Plutôt, il étudie, il pratique, il découvre, il réalise. Pourtant, nous révèlent-ils également, le même bouddhiste a soif d'énorme. Il ne demande pas seulement à comprendre, il demande surtout à croire. Il est ainsi prêt à se laisser entraîner dans un ordre alternatif de réalité, ou, plus exactement, dans un ordre qui contredit la réalité ordinaire, qui est au-delà, un ordre de l'extraordinaire. Un ordre au sein duquel la notion de réalité objective s'avère inopérante. Dans le domaine du croire, il existe des réalités multiples, réalités qui ne peuvent pas et ne doivent pas être universellement partagées. En conclure que la logique du croire immunise le phénomène contre l'incrédulité reviendrait à réduire l'argument du croyant à un simple mécanisme de défense, là où c'est tout un discours sur le destin et l'élection qui est en réalité déployé, tout un travail de différenciation et d'individualisation qui s'opère au-delà des croyances. Lorsqu'un homme apparaît au coin d'une rue, n'importe qui placé aux environs est susceptible de le voir. Mais lorsque Bodaw Bo Htun Aung apparut dans le ciel ce jour de 1998, seuls Yan Shin et sa famille l'aperçurent, pas les autres assis à l'arrière de la camionnette.

XII

Depuis deux mille cinq cents ans au moins, c'est-à-dire depuis l'époque du Bouddha, nous disent les *weikza*, le drame du croire, noué autour de la question du salut, se joue et se répète, et leur monastère, sis dans un anonyme village de Birmanie centrale, en est l'un des théâtres contemporains. Tendant l'oreille à leur vérité, les prenant au mot, eux qui s'identifient au Bouddha, nous avons peu à peu recouvré la pleine signification de cet extraordinaire incident : l'apparition de Bodaw Bo Htun Aung volant dans le ciel, expression du caractère supramondain du *weikza* et de sa supériorité sur les ordres magique et scientifique. Grâce à eux, nous avons appris à reconnaître dans les hommes volants un des fondements du bouddhisme depuis ses origines et par là contribué à récuser l'idée d'une exception bouddhique concernant le surnaturel. Par un paradoxe lié à l'histoire de la relation de l'Occident à cette religion que d'aucuns ont voulu ériger en modèle de la raison, donner à voir le bouddhisme autrement revient à en réduire l'altérité et l'étrangeté.

Mais ne nous y trompons pas. Bien qu'il semble qu'une certaine distance ait été parcourue depuis notre point de départ, Guillaume demeure toujours incapable, au fond, d'accéder à l'extraordinaire, toujours aussi désemparé. Il ignore en effet comment croire. Bodaw Bo Htun Aung arriverait-il en volant dans le monastère par plusieurs côtés à la fois, multiplierait-il les reliques à l'infini dans des flacons de parfum, accomplirait-il même des prodiges plus inouïs encore, que l'attitude du Français resterait la même. En cela réside sans doute la condition étrange, pour ne pas dire tragique, de l'ethnologue : il observe, il étudie, il tire des conclusions, mais il est inapte au croire et par conséquent n'agit pas, condamné à vivre par procuration, à travers l'existence d'autres. Sa quête est-elle mue par la volonté intellectuelle de comprendre le croire ou par la nécessité de combler son absence ?

LIVRE SECOND

ÊTRE DISCIPLE, FAIRE LE CULTE

I

Dimanche 24 août 2003, cinq heures du matin. Le véhicule de Guillaume entre dans la cour de la maison, au cœur d'un quartier résidentiel de la capitale, non loin du lac Inya. Il fait encore nuit. Une faible lumière brille dans le salon. Le Major Zaw Win attend, prêt au départ.

« Le Bouddha a réussi ! » Alors qu'il s'avance gaillardement, malgré ses soixante-dix-sept ans, pour monter en voiture, le disciple énonce la devise des quatre *weikza*, puis commente à l'adresse de l'ethnologue : « C'est notre passeport pour le voyage. » Vêtu d'un pagne en tissu (*longyi*) et d'une épaisse chemise jaune par-dessus un chandail, il est coiffé de son habituelle casquette de toile *Bireley's* au gris délavé. À son cou pend un chapelet de cent huit grains. Il lui a été donné par le chef des quatre *weikza*, U Kawwida, en 1967. C'était la première rencontre du Major avec les *weikza*, plus exactement avec leur médium. Ce dernier séjournait à Mandalay, et le Colonel Mya Maung avait invité le Major et son épouse à assister à une séance de possession. Le jour dit, le couple se rendit en voiture à la résidence officielle du Colonel, sise dans l'enceinte de l'ancien palais royal de Mandalay. Le véhicule venait de stopper devant le perron lorsque des pièces de monnaie tombèrent inexplicablement sur le toit. Le Major en récupéra deux de vingt-cinq centimes. Leur hôte, descendu les accueillir, les fit monter à l'étage. Là, devant l'autel du Bouddha, se tenait un homme de l'âge environ du Major – lequel avait quarante et un ans –, les cheveux courts et la tête ornée d'un turban : Fils-du-Samedi (à l'époque encore laïc). L'assistance était assez nombreuse. « Invitons les *weikza* ! », lança bientôt le médium. Il se tourna vers l'autel et se prosterna face au Bouddha, les mains plaquées l'une contre l'autre en geste d'hommage. Son turban chuta soudain. Il se retourna vers l'assistance. Un *weikza* le possédait, qui salua le Colonel. C'était U Kawwida. « Major Zaw Win, comment vous portez-vous ? », interrogea le *weikza* avant de commander au visiteur de s'approcher. Sous l'empire de U Kawwida, Fils-du-Samedi retira de son cou un chapelet de cent huit grains en osier, d'apparence neuve, que le Major n'avait jusque-là pas remarqué. Il le lui remit tandis que le *weikza*, parlant par son intermédiaire,

LES IMMORTELS

déclarait : « Ce précieux chapelet, ne le donne, ne le vends, ne l'échange sous aucun prétexte ! Disciple, si tu pratiques, ses grains deviendront brillants. Tu découvriras petit à petit le pouvoir de ce chapelet. » Peu après, une bague dorée sertie d'une boule d'énergie jaillit de la bouche du médium, qui la recueillit dans sa main. U Kawwida appela l'épouse du Major. « Essaie-la, ordonna-t-il. Si elle ne va pas, rends-la-moi. Évite de la mettre lorsque tu vas dans les endroits impurs [commodités], mais sinon garde-la toujours ! Cette bague peut protéger de tous les dangers, même du mauvais karma à l'effet imparable [*upithsaydaka kan*, qui provoque une mort violente] ». L'épouse du Major passa la bague à son doigt. Elle convenait parfaitement. U Kawwida délivra un long prêche ; il évoqua le Bouddha, son enseignement, la communauté monastique. Les fidèles firent don d'argent, de robes, de bâtons d'encens, de bougies, et sollicitèrent l'aide du *weikza*, qui pour la réalisation d'un vœu, qui pour la résolution d'un problème. « Vénérable, recevez-moi comme disciple proche (*dabyi ayin akhya*) », implora pour sa part le Major. Le terme *ayin akhya* désigne une relation de sang (le fils biologique par distinction avec le fils adoptif) et qualifie, par extension, la proximité ou l'intimité entre personnes. Les quatre *weikza* pouvaient désormais disposer du Major comme ils l'entendraient. Le nouveau disciple avait, selon son expression, « remis son corps aux *weikza* », il leur avait fait don de son existence.

Au dire de U Kawwida, qui en distribue encore de semblables à l'occasion de ses apparitions, le chapelet du Major recèle de remarquables pouvoirs. En cas de maléfice (*payawga*), il suffit d'en entourer la tête de la victime pour rompre le sort. Lorsqu'un bébé pleure sans arrêt, l'asperger avec de l'eau versée sur les grains du chapelet chasse l'assaillant supposé, souvent un fantôme (*thaye*). Quand on traverse une région peu sûre, faire tourner le chapelet en l'air en récitant la formule des Neuf Qualités Suprêmes du Bouddha immunise contre le danger. Le Major emporte ce chapelet chaque fois qu'il part en voyage, afin de se garantir contre un quelconque coup de la fortune. Il l'utilise aussi pour pratiquer la méditation (la récitation du chapelet est une des formes les plus courantes de méditation en ce qu'elle permet d'atteindre un certain degré de concentration mentale). Pas tous les jours cependant. À ce chapelet sont dévolus le lundi, jour de naissance du chef des *weikza*, et le dimanche, jour de réussite puisqu'il

renvoie, selon le système birman de correspondances, à la lettre *a*, la même avec laquelle s'écrit le verbe *aung*, «réussir». Les mardi et jeudi, respectivement son jour de naissance et celui du *weikza* U Pandita, le Major pratique avec un deuxième chapelet, offert par ce dernier. Un troisième chapelet, remis par Bodaw Bo Htun Aung, sert le samedi, jour de naissance du *weikza*, et le mercredi, jour considéré par l'astrologie birmane comme en affinité avec le samedi. Au vendredi, enfin, est réservé un quatrième et dernier chapelet, acheté lors d'un pèlerinage récent à Bodhgaya, le site de l'Éveil du Bouddha. Aussi le temps dévotionnel du Major est-il ordonné en un cycle hebdomadaire se rapportant au plus grand des *weikza*– le Bouddha –, à trois des quatre *weikza* de Mebaygon et à lui-même. Ce cycle qui l'unit aux figures du Maître et de ses substituts reflète l'inscription du destin du personnage dans l'ordre bouddhique et laisse apercevoir son aspiration ultime, l'horizon d'une longue carrière de disciple : devenir *weikza* et atteindre le nirvana. À la complémentarité des jours de la semaine qui résulte de la savante distribution fait d'ailleurs pendant une régularité dans l'exécution à travers laquelle l'aspiration du Major trouve quotidiennement à s'énoncer. Car quels que soient le chapelet employé et le jour concerné, la formule que le disciple récite en faisant défiler les grains un à un dans sa main demeure identique : «En rendant hommage au Bouddha au nom de Parfait, puisse-je atteindre la réussite !» Combinaison de termes birmans et pâli, cette formule lui a été enseignée par U Pandita. Mais encore faut-il compter avec les réalités de l'existence. La maison familiale est pleine d'animation. La plupart des enfants du Major, pour certains mariés et parents, habitent avec lui. Il est souvent difficile au disciple, très sollicité, de s'appliquer à la pratique du chapelet. Il se contente alors de murmurer la formule susdite ou l'un des onze grands discours du Bouddha (*payeik*) pendant qu'il est conduit quelque part en voiture. Ainsi, au moins, son esprit n'erre pas, et nulle pensée négative, source de mauvais karma, ne survient.

Une bague d'un type singulier orne un doigt du Major. Il la porte à la main droite ; lorsqu'il mange (ce qui se fait avec cette même main), il la passe provisoirement à un doigt de sa main gauche (impure, servant au nettoyage intime après défécation). Le «joyau» dont est sertie la bague consiste en une petite boule métallique, de couleur jaune foncé à l'instar de l'anneau, une boule d'énergie (*datlon*). Celle-ci a été fabri-

LES IMMORTELS

quée par les *weikza* à partir d'un travail alchimique sur du mercure, matériau des plus nobles mais aussi des plus délicats à manipuler. Le Major a reçu la bague de U Pandita, *weikza* à qui sa famille est tout spécialement attachée : l'épouse du Major, décédée il y a trois mois, fut la mère du futur *weikza* dans une existence précédente. La bague compte parmi les amulettes que les *weikza* confectionnent pour leurs disciples en vue de soutenir leur bien-être et leur réussite personnels ; en birman, *asaung*, « objet emporté avec soi par précaution, au cas où ». Quand il se trouve inoccupé, le Major retire machinalement la bague de son annulaire pour en frotter l'anneau et la boule avec ses doigts d'un geste compulsif. Plus la bague brille, plus elle est censée être puissante, la boule de mercure produisant une plus grande énergie protectrice et bénéfique. Le travail entamé par les *weikza* pour rendre l'objet efficace se prolonge dans le frottement régulier opéré par le Major. Or cet inlassable frottement n'est pas sans rappeler celui des grains du chapelet passant entre les doigts de la main pour accompagner une récitation qui a aussi pour but de favoriser le succès. Intense activité tactile, qu'on ne saurait méconnaître. Frotter, astiquer, toucher, tapoter, autant de gestes qui ressortissent à une science du pouvoir dont sont pénétrés les *weikza* et leurs disciples, science de la production et de la transmission d'énergie de réussite (*aung dat*).

L'équipement du Major ne se limite pas à ces deux éléments apparents, chapelet et bague. Il se complète de plusieurs autres, non visibles. Le tout compose une panoplie sophistiquée qui fait partie intégrante de sa personne, constituant une carapace à la fois protectrice, narrative et singularisante : en même temps qu'il fonctionne comme bouclier, l'équipement du disciple matérialise, condense et raconte sa relation avec les quatre *weikza* et leur médium.

Poursuivrait-on alors l'inventaire de l'attirail du Major, on découvrirait dans son portefeuille de petites photographies plastifiées des quatre *weikza*, individuellement représentés, ainsi qu'un sachet en plastique contenant une feuille de cuivre d'environ trois centimètres sur trois, aux coins arrondis. Sur les deux faces de la feuille, sont inscrits des diagrammes cabalistiques (*in*). D'un côté, le diagramme standard : un carré à quatre cases remplies des lettres *sa*, *da*, *ba*, *wa* (une par case). D'après le Major, chaque lettre est, respectivement, la première des quatre versets d'une stance en pâli, qu'il glose ainsi : « (*sa*) Le Bouddha possède

un pouvoir de vision du futur ou dans l'espace, à des milliers de kilomètres. (*da*) L'enseignement prêché par le Bouddha peut procurer la paix de l'esprit et permettre d'obtenir le nirvana. (*ba*) La force du Bouddha équivaut à dix fois la force du roi des éléphants, Hsaddan [une incarnation du futur Bouddha Gotama présentée dans un des récits sur ses existences antérieures]. (*wa*) Que le Bouddha me donne toute sa force et sa protection ! » Le Major ne tient pas cette stance des quatre *weikza* ; il la tire des écritures bouddhiques et d'ouvrages sur la voie du *weikza*. De l'autre côté de la feuille, un diagramme fait de lettres enchevêtrées dessine le mot pâli *arahan*, « le Parfait », épithète du Bouddha. Le Major possède une seconde feuille de cuivre, identique, qu'il conserve sur son autel domestique. L'une lui a été remise par U Pandita, l'autre par U Kawwida – sans qu'il se souvienne laquelle vient de qui.

Dans le portefeuille, se trouvent encore deux minuscules statuettes du saint Shin Thiwali, données par les *weikza*. Shin Thiwali est un disciple du Bouddha, illustre pour sa capacité à attirer les offrandes. Il est vénéré en tant que patron de l'abondance et de la bonne fortune (*lat kaung-*). La première statuette, qui mesure deux centimètres, est en bambou. La seconde, d'un peu plus d'un centimètre, est sculptée dans un bois de couleur noire utilisé pour la fabrication des charmes (le *thitka*, *Pentace burmanica*).

La pièce maîtresse de cet ensemble portatif – celui d'un homme qui, précisons-le, n'a rien d'une personnalité excentrique – est la boule d'énergie du Major. Elle a la taille d'une grosse bille. Quand il se déplace hors de son domicile, il l'emmitoufle dans du coton (pour éviter une rayure), puis l'installe dans une petite bulle de plastique opaque. La bulle est attachée à une lanière – elle aussi en plastique, matière la plus résistante – qu'il suspend à son cou. Ce pendentif d'un genre spécial est dissimulé sous la chemise.

La boule du Major a ceci de singulier qu'elle n'est pas le produit du processus alchimique ordinaire. Longtemps, le Major ne s'intéressa pas à l'alchimie. À la fin des années 1980, son frère aîné et lui décidèrent de s'y essayer. L'alchimie est le moyen le plus courant et le plus considéré pour devenir *weikza* ou obtenir certains des pouvoirs extraordinaires (*theikdi*) qui caractérisent le *weikza* : être invulnérable, transformer des métaux en or, vivre sans boire et sans manger, marcher sur l'eau, voler, et, bien entendu, prolonger son existence. Trois des quatre *weikza* de

LES IMMORTELS

Mebaygon ont atteint leur état, ont «réussi» (*aung-*, ou *theikdi pauk-*) *via* l'alchimie. Beaucoup de disciples s'efforcent de marcher sur leurs pas. Ils travaillent à accroître la puissance de leur boule, pratiquant à leur domicile ou au monastère de Mebaygon quand ils en ont l'occasion. Le monastère de Mebaygon est un endroit favorable à la poursuite de l'alchimie. Il est imprégné de l'énergie de réussite produite et diffusée par les *weikza*. Ne s'appelle-t-il pas le «Monastère de l'Énergie» (Dat Kyaung), et sa dépendance, le «Lieu de la Réussite» (Pauk Chaung) ? On dit aussi le «Centre d'Énergie» (Dat Zakhan), où s'opère la communication avec les *weikza*. Le monastère est le point premier de localisation, de manifestation et de distribution du *dat* des quatre *weikza*. Abandonnons donc un moment le Major et, tels des *weikza*, transportons-nous jusqu'à ce lieu où se donne et se prend l'énergie de réussite, afin d'en savoir un peu plus sur ces curieuses boules et l'art de leur fabrication.

II

Le monastère des *weikza* est paisible à cette période. Pendant la saison de retraite monastique, de juillet à octobre, les *weikza* – dont trois sont moines – ne font en principe aucune apparition ; ils demeurent dans leur invisible et fabuleux séjour, la Montagne des Dragonnes, où ils s'adonnent à la méditation et à l'alchimie. Leur médium, Fils-du-Samedi, passe la saison de retraite dans un monastère de Mandalay. Ainsi, un quart de l'année durant, «le Centre d'Énergie est fermé», selon l'expression en usage, et bien rares sont les visiteurs.

La plupart des seize moines qui résident au monastère – pour partie à Dat Kyaung, pour partie à Pauk Chaung – ne pratiquent pas l'alchimie (les trois nonnes non plus : il s'agit d'un art masculin, en accord avec l'idée que seuls les hommes sont susceptibles d'atteindre un degré élevé d'accomplissement spirituel, ce qu'implique et signifie la réussite dans l'alchimie). Ils ne se montrent pas intéressés par la voie du *weikza* et le déclarent sans embarras. Souvent entrés sous la robe à un âge avancé, entre cinquante et soixante-dix ans, ils n'ont par ailleurs pas

reçu la formation religieuse qui leur permettrait d'assumer les tâches revenant à un moine (rite, prédication, enseignement). En majorité anciens employés des champs de pétrole de Minbu, sur le domaine desquels se trouve le village de Mebaygon, ils se sont simplement et sans façon soustraits à l'amertume du monde, non sans lui avoir payé tribut, parfois lourdement. Il est temps pour eux, estiment-ils, de s'assurer une renaissance satisfaisante – en tant qu'être humain ou dans un des ciels de divinités – grâce au mérite que doivent produire leur existence religieuse et leur contribution à l'œuvre des *weikza*. Aussi, la robe monastique est puissante : la porter protège. Elle atténue les effets ravageurs du sort qui accable certains – victimes, à la suite d'un maléfice ourdi par un envieux, de troubles de la personnalité ou de malheurs répétés. Pour ces hommes de peu, le monastère des *weikza* est un havre. Ils y bénéficient d'une sorte de droit d'asile en échange de la garde d'un des nombreux édifices, lesquels se remplissent une fois par an, au moment de la célébration de la Fête de la Réussite, à la pleine lune de Dabodwe, courant février.

Si ces disciples n'occupent pas de rôle de premier plan dans la vie du culte et n'en revendiquent aucun, leur présence au Centre d'Énergie n'en fait pas moins signe. Il n'est pas anodin que l'entrée en scène de Bodaw Bo Htun Aung, ouvrant chaque séance d'apparition des *weikza*, se produise pendant la récitation collective qui, dans ce monastère comme dans tous les autres de Birmanie, réunit chaque soir, vers dix-neuf heures trente ou vingt heures, les résidents religieux. Assis dans l'espace qui leur est réservé, un renfoncement légèrement surélevé à l'avant de la salle de prêcher, là où se trouve l'autel du Bouddha, les moines procèdent une demi-heure durant à la déclamation de plusieurs textes classiques du corpus bouddhique, toujours les mêmes. Le début de la récitation annonce l'arrivée prochaine de Bodaw Bo Htun Aung. Les visiteurs doivent monter s'asseoir dans la salle pour assister à la séance. Ceux qui ne connaissent pas la règle ou l'ignorent à dessein afin d'épier la venue du *weikza* sont pressés par des assistants laïcs de rejoindre l'assemblée. L'arrivée de Bodaw Bo Htun Aung, qui surgit à travers la fenêtre située à main droite du renfoncement, n'interrompt pas la récitation. Le *weikza* attend la fin pour entamer son discours. Il se tient coi près de la fenêtre, s'assied sur un des fauteuils de prêcher, ou circule parmi les fidèles pour leur transmettre de l'énergie de réussite

LES IMMORTELS

en leur tapant sur la tête et le dos. Une fois leur devoir accompli, les moines demeurent sur place. Théoriquement aussi concernés que les visiteurs par l'enseignement des *weikza*, ils restent jusqu'à l'achèvement de la séance. On les oublierait presque, avec l'obscurité qui règne dans la salle et la rangée de fauteuils de prêche qui fait écran tandis que l'attention se focalise sur les *weikza*, s'il n'arrivait que Bodaw Bo Htun Aung ou U Pandita les interpelle, posant à l'un une question, faisant à un autre des remontrances, ou sollicitant leur assentiment collectif. Une heure ou une heure et demie plus tard (le temps moyen que dure une séance), après le départ du dernier *weikza*, les moines, qui n'ont pas bougé, effectuent un bref rite d'absolution réciproque, procédure courante. S'adressant chacun à voix basse à un interlocuteur supérieur en terme d'ancienneté, ils demandent que les infractions mineures commises au regard de la discipline monastique lors de la journée écoulée soient effacées. Le moment où, cet acte accompli, ils se lèvent et quittent la salle, marque la fin de la séance, autorisant le public à se disperser.

La séance d'apparition se déroule par-devant la communauté monastique formellement réunie, et elle débute et se termine par deux manifestations rituelles emblématiques de cette communauté. Les moines remplissent la modeste mais nécessaire fonction de figurants. Ils représentent l'institution monastique au sein du culte et attestent par là qu'on est, sans doute possible aucun, dans un monastère, aussi inhabituelle en soit l'activité ; que le culte concerne par conséquent le devenir du bouddhisme et des bouddhistes, quoi qu'en disent les incroyables. Ce rôle de comparses, ils l'assument sans regret ni aigreur. Se sachant et se voulant hommes du commun, ils n'aspirent à rien de plus. Leur situation n'en paraît pas moins doublement paradoxale. Tout en leur faisant habiter le monde des *weikza* d'une bien troublante manière – ils vivent en son cœur mais s'y avèrent indifférents, voire pour certains semblent ne pas croire –, elle les donne pour ce qu'ils ne sont pas tout à fait si on songe à leurs minces compétences religieuses. Avec eux nous ne ferons pas plus ample connaissance, leur concédant sans balancer le peu qu'ils réclament, anonymat et tranquillité.

III

D'autres sont là cependant, moines ou laïcs arrivés au monastère non seulement pour préparer une bonne renaissance ou à la recherche d'une retraite, mais aussi et surtout en quête d'énergie de réussite. Ils ne rechignent point, eux, à ce que nous fassions intrusion dans leur existence, bien au contraire. Or voici justement le plus enragé parmi ces disciples, en train de rafistoler son soufflet d'alchimie. L'engin, il faut le dire, a été malmené par un emploi intensif que justifie la grande ambition du personnage : devenir *weikza*. Le moine arrête volontiers son ouvrage en nous voyant intéressés à lui, se saisissant au passage d'une vieille cigarette ridée sur laquelle il tire à grand bruit sans avoir songé à l'allumer. Son nom d'ordination, U Thakkara, est peu utilisé au monastère où beaucoup sont identifiés et désignés à partir du nom de leur lieu ou groupe ethnique d'origine – procédé qui, pour être commun, n'en fait pas moins de la population du Centre d'Énergie un modèle réduit, quoique bien incomplet, de l'ensemble national. Ici, il est Moine Taungtha, du nom de sa ville natale, aux environs de Myingyan, dans la Division de Mandalay ; parfois aussi, Moine Thamanya, du nom d'un célèbre site religieux de l'État kayin où il a pris la robe et résidé avant de venir s'installer à Mebaygon. L'homme est maigre comme un clou. Déjà végétarien, il ne mange plus de riz, composant de base de l'alimentation birmane, depuis deux ans. Il se nourrit de nouilles, de légumes, de fruits. Par ce régime ascétique, Moine Taungtha vise à acquérir une des facultés typiques du *weikza*, la capacité de vivre sans boire ni manger (*ahara theikdi*).

Son logement est un petit bâtiment fait tout d'une pièce, construit au coin sud-ouest de la cour pavée qui entoure la grotte de U Pandita, au Lieu de la Réussite. La « grotte » (*gu*) en question consiste en un édifice carré à l'intérieur duquel U Pandita subit l'épreuve du feu en 1975. L'aire de la cour, délimitée par un mur, marque à peu près l'espace où se trouvaient les disciples pendant la cérémonie, et qu'ils ne devaient quitter à aucun prix, au risque sinon de provoquer l'échec de l'entreprise et de connaître tous ensemble la mort, le *weikza* inclus. D'autres cérémonies de prolongation de l'existence ont eu lieu, pour U Okta-

LES IMMORTELS

magyaw en 1989 et pour U Kawwida en 1994, chacune engageant la construction d'une nouvelle « grotte », et des bâtiments ont bourgeonné alentour. Mais la grotte de U Pandita demeure le haut lieu du culte, épicerie de la formidable énergie qui émane des *weikza*. L'endroit, « terre de réussite » (*aung myay*), est propice à la pratique de l'alchimie, comme l'est, plus généralement, le complexe formé par le Monastère de l'Énergie et le Lieu de la Réussite.

Pratique ô combien difficile et aléatoire ! Exigeante et ingrate, aussi. Cela, c'est Moine Taungtha qui le dit. Et il parle d'expérience. Il y a neuf années maintenant qu'il a renoncé au monde, délaissant son existence de célibataire conducteur d'un véhicule familial de transport. Il avait trente et un ans, raconte-t-il, et était las de la condition laïque où tout n'est que soif, course infinie et insensée vers l'encore mieux, rage du toujours plus. Malédiction du désir et de sa permanente insatisfaction, à laquelle nul n'échappe, fût-il l'homme le plus puissant du pays, le plus comblé en principe. Devenir moine, c'était cesser de courir, exister au jour le jour, détendre la corde raidie du désir. Ainsi parle Moine Taungtha – hors l'affectation littéraire du propos, toute de notre main de faiseur de livres. Mais à peine dénoués les liens qui l'attachaient à ce monde passionné, le jeune moine s'embarqua dans une quête nouvelle et bien plus dévorante. Ironie du sort ? Non pas, car aux yeux de celui-là, qui découvre la pratique de l'alchimie peu de temps après son ordination, d'abord comme spectateur curieux avant de s'y abandonner corps et âme, il n'est plus question de soif mais d'aspiration, plus question d'inassouvissement mais d'accomplissement. Parler de la volonté de devenir *weikza* en terme de désir serait méconnaître ce qui qualifie *in fine* la démarche : l'horizon du nirvana, là où, justement, le désir a disparu et la souffrance avec. Entendons bien : le personnage se sait loin, très loin du compte, et au fond il s'en soucie peu. La quête du nirvana n'est pas attente et contemplation, elle est fondement et mesure de l'action.

Quoique instrument de salut, l'alchimie, activité complexe, dévoueuse de temps et d'argent, ne concerne, dans sa poursuite effective, qu'une petite fraction d'individus, au plus quelques laïcs ou moines par village ou par quartier urbain. Néanmoins ces individus surprennent par leur ferveur et leur acharnement. Aussi, par-delà le nombre limité de ses pratiquants, l'alchimie s'avère familière à tous. Si l'histoire de

son apparition et de son développement dans le pays n'est pas connue, les Birmans situent sa pratique dès l'époque du royaume médiéval de Bagan, considéré par eux comme fondateur de la Birmanie et de la birmanité. L'alchimie est par là inscrite, aux côtés de bien d'autres éléments, aux sources de la civilisation birmane bouddhique.

Moine Taungtha s'initie à l'alchimie à Thamanya, sous la direction d'un moine âgé et expérimenté – qui, pour autant, n'a pas encore « réussi ». Il doit pour commencer fabriquer une « boule de *dat* » (*dat-lon*, *dat* désignant une matière ou l'énergie qu'elle renferme, et *lon* caractérisant les choses de forme ronde). Cet objet de nature métallique constitue le point de départ matériel de l'œuvre alchimique. Moine Taungtha souhaite une boule de mercure (*byada lon*), à savoir une boule contenant en majorité du mercure, type le plus usité parmi les alchimistes. Une boule de fer (*than-lon*) permet aussi, mais avec plus de difficulté, d'accéder à l'état de *weikza* parce que le fer, expliqua un alchimiste à Guillaume, contient beaucoup de mercure. D'autres boules sont produites avec des métaux différents, seuls ou combinés, notamment le cuivre, le plomb, l'argent, le zinc. La proportion de mercure que ces boules recèlent serait néanmoins trop faible. Une fois travaillées par l'alchimiste, de telles boules, de force moindre, servent comme amulettes (*asaung*), objets de protection portés près du corps, le plus souvent au doigt ou au cou. Autrement, la combinaison des métaux peut viser à faire de l'or. La « voie de l'or » (*shwe lan*), par distinction avec la « voie des amulettes » (*asaung lan*) et la « voie de la sortie » (*htwetyat lan*) ou « voie des pouvoirs extraordinaires » (*theikdi lan*) qui conduit à l'état de *weikza*, est objet aussi bien de fascination que de dédain. « Voie pour manger » (*sa lan*), elle exprime le désir de richesse, obstacle majeur à la quête du nirvana. Les Birmans qui cherchent à disqualifier l'alchimie comme moyen d'obtention du salut affirmeront que ses pratiquants ne s'intéressent en vérité qu'à faire de l'or. La voie de l'or n'en séduit pas moins nombre d'alchimistes. Ces différentes voies alchimiques, quoique hiérarchisées, s'avèrent plus complémentaires que mutuellement exclusives. Elles sont pratiquables par un même individu. Et qui réussit dans la plus élevée, la plus difficile, jouit de la maîtrise des autres : il est capable de faire de l'or et des amulettes puissantes. Un supposé *weikza* ou ses disciples déclareront qu'il peut faire de l'or et pourront même tenter de le prouver concrètement de façon à démontrer sa réussite.

LES IMMORTELS

Moine Taungtha confectionne en premier lieu un alliage combinant plomb, argent et bismuth. L'alliage, mis au contact du mercure liquide, entraînera sa solidification. En référence à la transformation qu'il occasionne, il est appelé *htun*, substantif formé à partir du verbe de même orthographe désignant un changement de propriété ou d'état. On dit que, par ce procédé, «le *dat* change» (*dat pyaung-*) : la matière ou structure du mercure est modifiée.

L'alliage est préparé dans un ustensile essentiel à la pratique de l'alchimie, le *lon*, creuset en argile blanche ayant la forme d'un gros tube à la surface bombée, avec un couvercle séparé. C'est dans ce type de récipient que les alchimistes placent leur boule pour la soumettre à l'action du feu : ladite «boule» ne sera donc pas sphérique, mais plate au-dessus et incurvée en dessous, moulée, après fusion, par le cul du creuset (il n'est pas de taille conventionnelle pour une boule, le diamètre de la partie plate oscillant entre cinq millimètres et deux centimètres). La production des creusets est une affaire assez sophistiquée. Certains fabricants proposent jusqu'à dix-neuf tailles différentes, numérotées par ordre croissant de zéro à dix-huit. La série la plus commune s'arrête à douze. La standardisation est loin d'être parfaite. La taille correspondant à un numéro de référence varie d'un fabricant à l'autre. Pour choisir le creuset adapté au volume de leur boule et à l'opération envisagée, les alchimistes jugent à l'œil tout autant qu'au chiffre écrit sur la paroi. Les couvercles sont vendus à part ; ils n'épousent pas toujours impeccablement le contour du creuset auquel ils sont destinés. On se procure ces ustensiles – creusets et couvercles – dans des boutiques de médecine birmane ou d'orfèvrerie, l'autre domaine dans lequel ils sont utilisés. Il n'existe pas, en effet, de magasins qui soient dédiés au matériel d'alchimie.

Moine Taungtha enduit le creuset d'une couche de boue, terre de termitière détrempeée aux propriétés adhérentes. Sous l'effet de la chaleur du foyer, ce revêtement durcira et protégera le creuset du contact immédiat du feu, qui risquerait autrement de le briser. Le creuset ainsi apprêté, le moine met à l'intérieur quatre-vingts grammes de plomb, seize grammes d'argent et seize grammes de bismuth. Il pose le couvercle. Celui-ci reste accessible et amovible, il peut être soulevé pour surveiller le degré de fusion et, lors des opérations alchimiques proprement dites, ajouter des ingrédients (lorsque aucun ingrédient n'est

nécessaire, l'alchimiste travaille avec «creuset fermé», *lon peik*, le creuset et son couvercle étant recouverts de boue). Moine Taungtha place le creuset au sein d'un foyer en terre cuite. Le foyer, qui a l'allure d'un seau à la paroi épaisse, est relié par un tuyau à un système de soufflerie manuelle. L'air entre dans le foyer par un ou quatre trous selon les cas. Le creuset est variablement disposé vis-à-vis des arrivées d'air en fonction du degré de chaleur qu'on désire insuffler à son contenu. Trois positions sont distinguées, selon que les arrivées d'air font face au fond, au milieu ou au haut du creuset (par ordre décroissant de chaleur) : le «feu qui touche le cul» (*hpin taik mi*), le «feu qui touche la taille» (*kha taik mi*), et la «flamme du feu» (*mi shan mi*).

L'alchimie est d'abord et avant tout un art du feu. Son appellation, *aggiyat pyinnya*, signifie, d'après les pratiquants, «science de l'art du feu» (*aggi*, dérivé du pâli, désigne le feu, *yat* un art, et *pyinnya* une science, un savoir, une connaissance). Si les interprétations fluctuent quant au sens précis des différentes expressions relatives à la pratique alchimique, le feu n'en reste pas moins au cœur de ses représentations. Faire de l'alchimie se dit de trois manières au moins : «pratiquer l'art du feu» (*aggiyat hto-*), d'aucuns traduisant plutôt par «souffler sur le feu» (*hto-* est un verbe d'opération aux acceptions nombreuses) ; «actionner le soufflet» (*hpo hto-*), en référence au geste emblématique de l'alchimiste, certains traduisant, encore une fois, par «souffler sur le feu» (*hpo* dénote aussi bien le soufflet que le foyer et, par extension, le feu) ; enfin, «jouer au feu» (*mi kaza-*) comme d'autres jouent aux cartes ou aux échecs (*mi* est le synonyme birman du pâli *aggi*). Connaître et comprendre le feu – savoir déchiffrer la couleur de sa flamme, régler son intensité, penser sa durée d'action – est la qualité première de l'alchimiste. Moine Taungtha va bientôt l'apprendre à ses dépens.

Pour la préparation de l'alliage cependant, l'usage du feu ne requiert nulle précaution. Il suffit de faire fondre et se marier les composants. Une fois le creuset installé au cœur du foyer (il repose verticalement sur un dépôt de cendres) et le charbon de bois répandu autour, le feu est allumé, puis attisé par l'action du soufflet. Plusieurs foyers de charbon de bois sont consumés avant d'obtenir la température nécessaire à la fusion des métaux. De temps en temps, à l'aide d'une longue pince de forgeron, Moine Taungtha soulève le couvercle du creuset afin d'observer la situation. Une fois la fusion accomplie, il sort le creuset du

LES IMMORTELS

brasier et en verse le contenu dans une petite écuelle. L'alliage, qui se solidifie, doit demeurer un peu chaud et mou. En son centre, Moine Taungtha pratique un puits, réceptacle dans lequel il fait couler seize grammes de mercure chauffé. Le mercure, au contact de l'alliage, en absorbe certains éléments. Il se refroidit et se raffermi. Il ne reste plus qu'à le gratter pour le récupérer.

Qu'on n'interroge ni les alchimistes birmans (Moine Taungtha le premier) ni l'ethnologue, sur le principe chimique de cette opération de solidification du mercure. Les premiers connaissent le procédé – il en existe de nombreux autres – non son mécanisme atomique, auquel ils sont d'ailleurs indifférents. Le second est incompetent. Jusqu'à son séjour au monastère des quatre *weikza*, il ignorait même que la solidification du mercure, unique métal liquide à l'état ambiant, est théoriquement impossible (sauf à le placer à trente-neuf degrés en dessous de zéro) ; que le phénomène est, en d'autres termes, contre nature et touche à l'extraordinaire. L'essentiel n'est pas pour nous, au demeurant, de déterminer si la pratique de l'alchimie s'appuie pour partie sur un ensemble de lois chimiques et s'il conviendrait de l'envisager comme une proto-science. Il s'agit plutôt d'appréhender l'alchimie selon les termes birmans, dans le langage de ses pratiquants. Or, disons-le par anticipation, ce langage se situe aux antipodes des abstraites formules scientifiques. Vie et mort, ou plus exactement, mort et vie, tels sont ses maîtres mots. À quoi s'attache l'alchimiste birman ? Il œuvre, par un long processus de transformation de sa boule, à en rendre « la matière morte » (*dat thay-*) : la boule doit devenir assez forte et résistante pour que son poids ne se modifie plus quel que soit le degré de chaleur à laquelle on la soumet – alors même que le mercure a pour propriété de s'évaporer facilement. Cela accompli, l'alchimiste s'efforce de faire « re-vivre » (*pyan shin-*) la boule. Il obtiendra *in fine* une « boule de mercure vivant » (*byada-shin-lon*), laquelle ouvre à son détenteur l'accès à l'état de *weikza*, avec la certitude d'arriver, à terme, au nirvana. Il faut, en d'autres mots, que la boule échappe à la loi du changement et de l'impermanence qui conditionne toute existence, puis atteigne à une vie éternelle, parfaite et toute-puissante. La boule doit passer par une mort qui n'en a que le nom – mais cette désignation est en soi significative de la nécessité de ce passage – pour la dépasser et accéder à une pérennité et une force singulières.

La phase préliminaire de fabrication de la boule achevée, commence le lent et difficile travail de transformation de la matière pour en opérer la « mort ». Avec un sens aigu de ce qui fait la substance de leur quête, les pratiquants comparent cette progression vers la « mort » à un processus de vie, de maturation humaine précisément. Ils évoquent l'image, ou bien de la gestation intra-utérine (du fœtus informe au bébé pleinement constitué), ou bien de la croissance d'un enfant (de la naissance à l'âge adulte), ou bien encore de l'ensemble, depuis la conception jusqu'à l'âge adulte en passant par la naissance. Une boule dont la matière est morte, qui n'est plus affectée négativement par l'action du feu, sera qualifiée de « mûre » (*yin-*). Les métaphores et le qualificatif employés marquent que la boule est envisagée comme un être vivant, dont il faut assurer le développement.

Maturation, mais aussi purification (*thansin-*, *hpyusin-*). Il faut débarrasser la boule des éléments métalliques qui y ont été amalgamés, en vue d'aboutir à un mercure à la fois solide et « pur » (*sinky-*). La boule doit être purifiée, disent certains alchimistes, comme un individu désireux d'atteindre la perfection spirituelle doit s'appliquer par la méditation à éliminer les impuretés mentales qui font obstacle à sa quête. Aussi les éléments amalgamés au mercure sont-ils parfois appelés « *mala* », terme dérivé du pâli qui désigne les trois sources principales de souillure mentale (la convoitise, la haine et l'égarement). De fait, les deux processus, purification de la boule et purification de l'individu, sont rabattus l'un sur l'autre : la pratique de l'alchimie est souvent rapportée à une technique de méditation bouddhique. Cela est d'autant plus significatif que la pratique de la méditation est dite constituer, avec la stricte adhésion aux préceptes moraux, une condition pour réussir dans l'alchimie et atteindre l'état de *weikza*. Plus précisément, c'est la méditation de concentration (*thamahta*), supposée résulter dans l'acquisition de pouvoirs extraordinaires, qui est liée à l'alchimie, plutôt que la méditation de pénétration (*wipathana*), supposée mener à la perfection spirituelle par la compréhension des trois caractères de toute existence (impermanence, souffrance, et non-soi). De même que le pratiquant de la méditation de concentration (*thamahta*) fixe son attention sur un objet, un phénomène, ou bien répète sans fin une sentence identique pour devenir insensible aux sollicitations du monde extérieur, de même le pratiquant de l'alchimie fixe son attention sur un élément de

LES IMMORTELS

son activité : ce peut être le feu du foyer, selon un procédé qui rappelle la technique méditative de concentration sur le feu (*mi kathaing*) ; ce peut être, aussi, le mouvement du soufflet, semblable au processus de la respiration (inspiration - expiration) placé au cœur d'une des techniques méditatives birmanes les plus courantes. L'alchimie produit ainsi un effet de purification individuelle similaire à la méditation en même temps qu'elle purifie la matière de la boule. Plus, les deux processus, spirituel pour l'alchimiste et physique pour sa boule, sont articulés. D'une part, qui parvient à « attraper son esprit » (*seik hpan-*), c'est-à-dire à contrôler ses sens et ses désirs, n'a aucune difficulté, disent les alchimistes, à « attraper la matière » (*dat hpan-*), c'est-à-dire à maîtriser le processus alchimique en évitant toute évaporation. D'autre part, l'alchimie, par son caractère de technique méditative, permet au pratiquant de parvenir à un certain degré de concentration mentale (*thamadi*), source d'un pouvoir communicable à la boule. Au monastère des quatre *weikza*, les pratiquants, chaque fois qu'ils tirent sur le cordon du soufflet, sont censés réciter mentalement la devise du culte, cette formule qu'ils emploient pour égrener leur chapelet : « Le Bouddha a réussi ! » Si la récitation favorise en soi le succès de l'opération alchimique, elle permet également au pratiquant, en scandant le geste itératif d'actionnement du soufflet, d'atteindre une certaine concentration mentale. Il se dégage alors de son être une sorte de force qui se transmet à la boule, telle une onde. Cette force produite par l'état spirituel de l'alchimiste augmente la puissance de sa boule.

Le feu est au cœur du double processus de maturation et de purification de la boule. Soumettre la boule à l'action du feu, c'est lui « insuffler » (*thwin-*) l'énergie spécifique que celui-ci dégage. La chaleur, *tayzaw dat*, littéralement la « propriété du feu », l'« énergie du feu », pénètre la boule et la « renforce » (*in-a hpyay-*). Elle augmente sa résistance matérielle tout en accroissant sa « puissance », son « pouvoir » (*aswan* ou *anithin*). L'opération n'est pas sans risque. Au lieu de la renforcer, une chaleur immodérée fait s'échapper ou s'évaporer la matière du mercure (*dat htwet-*, « le *dat* sort ») d'une boule trop « tendre » ou « jeune » (*nu-*), entraînant l'échec. Le pratiquant doit être à même d'interpréter la couleur des flammes s'élevant au-dessus du foyer, dont les variations indiquent les réactions, autrement indiscernables, de la boule. La difficulté consiste à atteindre la juste température qui profi-

tera à la boule sans engendrer une déperdition de mercure et de l'énergie qu'il contient. Pour éviter une telle déperdition, on utilise du borax (*letkhya*). Ajouté en petits morceaux dans le creuset où se trouve la boule en fusion, il forme comme une éruption de neige, puis se liquéfie et se répand sur le dessus de la matière sans se mélanger à elle. Il « couvre la matière » (*dat hpon-*), empêchant une évaporation ; il « tient le *dat* sous son contrôle » (*dat htein-*). Sa disposition par rapport à la boule explique sans doute cette idée d'une vertu isolante du borax : lorsque le creuset a été extrait du foyer, on attend que son contenu refroidisse et durcisse, puis on brise la paroi, et on découvre à l'intérieur la boule dont la surface supérieure, plate, est recouverte d'une couche solide de borax (qu'il suffit de détacher en grattant).

Le feu, par ailleurs, permet la purification de la boule en soutenant la transformation de la matière (*dat pyaung-*). Il amène la boule à fusion, préalable à l'introduction de produits purificateurs, appelés *hsay* (drogue, médecine, potion). Parmi ceux-ci, le borax sert le plus couramment. Au cours de la fusion, le borax attire et absorbe les « impuretés » ou « saletés » (*anyit akyay*) mêlées au mercure (le salpêtre et le soufre sont aussi employés à cet effet).

Du fait de sa double fonction, isolante et purifiante, le borax est parfois défini en référence à la constitution humaine, combinaison, selon la conception bouddhique, d'esprit (*nan*) et de corps (*yok*). Il est l'instance spirituelle de la boule, qui maîtrise et fait évoluer son corps physique. La théorie alchimique, plus généralement, distingue deux classes d'éléments : les neuf corps (*yok-dat*), matières métalliques susceptibles d'entrer dans la composition d'une boule, et les neuf, quelquefois douze, esprits (*nan-dat*), matières susceptibles d'agir sur la boule.

Un bain – selon l'image mise en jeu par les alchimistes – est régulièrement donné à la boule, toujours dans l'objectif de transformer la matière. La boule en fusion, versée du creuset dans une écuelle, est trempée dans une substance dite nourrissante et purifiante (*kan yay laung-*, « arroser avec un liquide qui renforce »). L'opération s'effectue notamment et au choix avec du miel, du lait, du beurre fondu, du pétrole brut, de la graisse de porc, de l'huile de sésame, de l'huile de noix de coco, du jus de canne à sucre, du jus de citron. Elle donne à la matière une consistance plus parfaite : au dire de certains, elle l'assou-

LES IMMORTELS

plit, pour d'autres, plus nombreux, elle la raffermir au contraire. Elle fait briller la boule, signe supposé de pureté.

Ainsi va l'ordinaire de l'alchimiste, entre accointance avec le feu, expérience sur la matière, quête de la pureté et pratique spirituelle. C'est là le régime commun aux milliers de pratiquants qui, adeptes de la voie du *weikza*, disciples des *weikza* de Mebaygon ou d'autres, s'efforcent de fortifier et d'épurer leur boule jusqu'à obtenir une boule « morte ». Une boule « morte », qui a subi un changement d'état significatif – elle est mûre, inaltérable, faite de mercure pur –, confère à son détenteur plusieurs des dix pouvoirs extraordinaires caractéristiques du *weikza*, tels l'invulnérabilité (*kaya theikdi*) ou la faculté de se faire aimer des autres (*piya theikdi*). Or l'écrasante majorité des alchimistes est loin d'avoir atteint cette étape et, autant le dire, ne l'atteindra jamais. L'étape suivante, qui consiste à faire « revivre » la boule, demeure un horizon idéal. La marche à suivre est cependant connue.

Une boule « morte », énoncent les alchimistes en reprenant pour un usage autre une analogie déjà exploitée, n'est que matière (*yok*). Pour lui rendre vie, il est nécessaire de lui associer une composante spirituelle (*nan*), de la même manière que toute vie humaine n'est possible que par le couplage de matière et d'esprit – là encore, la boule est assimilée à un être vivant. Afin d'« insuffler de la spiritualité » (*nan thwin-*) à la boule, il faut « nourrir » (*kyway-*) son corps, formé et mûr, avec des métaux dont elle est désormais capable d'incorporer l'énergie (*dat*) et qui accroissent sa force sans pour autant modifier son poids : principalement et dans cet ordre, de l'argent et de l'or. Ceux-ci sont parfois respectivement et éloquemment appelés « matière de celui qui est entré dans le courant » (*thawtapan-dat*, le terme *thawtapan* désignant un des quatre états menant au nirvana) et « matière du nirvana » (*neikban-dat*). La boule et la substance nutritive sont placées dans un creuset que l'on ferme hermétiquement avant de le déposer dans le foyer et de chauffer au charbon et au soufflet. Au cours de la fusion, la boule absorbe son aliment. L'opération sera répétée plusieurs fois avec de l'argent, puis de l'or. La boule arrivera à satiété. N'assimilant plus aucune substance, elle commencera au contraire, lorsque soumise au feu, à « rendre » ou « vomir » (*an-*) de la matière, sous forme d'un dépôt de poussière au fond du creuset. Ces « cendres d'énergie » (*dat pya*), aussi « cendres d'or » (*shwe pya*), poudre de couleur dorée ou blanche, sont très recher-

chées. Elles ont le pouvoir de solidifier le mercure et, surtout, mélangées à du miel pour être ingérées, elles maintiennent en bonne santé et prolongent l'existence. Le rejet par la boule de ces cendres est le signe qu'elle est devenue «vivante» (*shin-*). Son détenteur a réussi (*aung-*, ou *theikdi pauk-*). Il est parvenu à l'état de *weikza*, il bénéficie de la longue vie. Il «sort» alors, quittant le monde des humains ordinaires pour aller résider à la Montagne des Dragonnes ou dans un des autres fabuleux séjours de *weikza*. Soit il «sort vivant» (*ashin htwet*), c'est-à-dire se volatilise corps et âme, soit, plus communément, il «sort mort» (*athay htwet*), c'est-à-dire décède en apparence seulement et continue son existence de manière invisible.

On raconte, entre autres histoires prisées des alchimistes, qu'un moine de la ville de Meikhtila (Birmanie centrale) ayant «réussi», un Britannique, fasciné, le convainc de lui vendre sa boule d'énergie. Il la rapporta en Angleterre et la confia pour examen à un laboratoire afin de découvrir la formule de son pouvoir. Mais les experts chimistes ne parvinrent jamais à identifier les éléments composant la boule. C'est qu'une boule vivante est essence de la matière : elle représente un principe d'irréductibilité et d'indissolubilité, un principe de permanence.

Des mois durant, Moine Taungtha travaille à ce qui n'est que l'amorce de cet interminable processus alchimique, à savoir donner une consistance suffisante à la boule qu'il vient de fabriquer. Cette dernière, quoique solide, reste molle, elle ne résisterait pas à un coup de ciseaux. Moine Taungtha la soumet à l'action du feu (avec du borax) pour en raffermir la matière. En avril 1995, il entreprend un périple de trois semaines à travers le pays afin de pratiquer dans des sites religieux fameux, que des *weikza* accomplis, déjà «sortis», ont marqué de leur empreinte et où il peut espérer capter leur énergie bénéfique (*dat*). Il remonte de Thamanya vers le nord. Après la pagode Shwezayan (Thaton), le domaine de Alantaya (fondé par un moine dans les environs de Thaton), la pagode Kyaikhtiyo, la pagode Shwedagon (Yangon), la pagode Shwesandaw (Pyay), la pagode Myat Thalun (Magway), il fait halte à Shwesetdaw, lieu de pèlerinage situé à une soixantaine de kilomètres de Minbu. Nous sommes en mai 1995, la cérémonie de prolongation de l'existence de U Kawwida, qui a fait grand bruit, a eu lieu au mois de décembre précédent, et le voyageur entend parler des quatre *weikza*. Il part à Mebaygon. Là, il rend hommage aux *weikza* et

LES IMMORTELS

pratique sur place, dans l'enceinte du monastère, avec sa boule. L'équipement d'alchimie est rudimentaire et laissé sans entretien. Les soufflets, en mauvais état, sont mal disposés, si bien que Moine Taungtha, assis trop près du foyer, se brûle. Après cinq jours, il part pour le Mont Popa, étape obligée dans le parcours d'un aspirant *weikza*. Il pratique à l'endroit même où avait pratiqué le célèbre U Paramawunnatheidki, le grand moine de Popa (Popa Hsayadaw), né en 1931 et « sorti » au début des années 1990.

De retour à Thamanya pour la saison de retraite, il poursuit son activité. Las ! Après une année d'efforts acharnés et des dépenses considérables – sa famille, aisée, finance l'achat des ustensiles, du charbon de bois et des autres matériaux –, c'est l'échec. Moine Taungtha ne sait encore rien du feu, qu'il aura laissé agir sans mesure. La matière de sa boule s'est évaporée, il reste trop peu de mercure pour espérer en obtenir quelque chose. Déconvenue cruelle, qui plonge notre apprenti alchimiste dans un abattement profond.

C'est en tant que, et parce qu'elle est, science inexacte que l'alchimie fait sens, pour Moine Taungtha comme pour ses autres adeptes. Les opérations qui scandent sa pratique composent un scénario inlassablement rejoué, à quelque chose près, au fil des jours, des mois, des années, sans que jamais l'issue puisse en être déterminée d'avance. La trame de l'intrigue reste identique, mais son dénouement demeure contingent. En dépit de son caractère ordonné et méthodique, l'alchimie n'est pas procédure systématique de transformation. Ses règles et manipulations de base ne fournissent en rien une formule pour réussir, elles laissent ouvert le spectre de l'expérimentation. Moine Taungtha donnera à sa boule un bain de pétrole brut, là où un autre aurait utilisé du jus de citron ; il optera pour une pratique « à sec » (*lon khyauk*), la boule étant soumise à l'action du feu sans additif, là où un autre aurait ajouté du borax. Non seulement les choix pratiques varient d'un alchimiste à l'autre, mais aussi les conceptions : si beaucoup envisagent le processus alchimique en deux étapes (mort et résurrection de la boule), d'autres considèrent qu'une boule « morte » représente la réussite pleine et entière ; quoique donner un bain à la boule s'avère une opération courante, tel alchimiste la restreindra aux procédures visant à faire de l'or ; pour les uns le borax est à la fois un isolant et un purificateur, aux yeux d'autres il n'est efficace que comme isolant. Et ainsi de

suite. C'est dire si chercher, comme nous le faisons, à rendre compte de manière synthétique de l'alchimie revient forcément à trahir sa nature et les alchimistes avec.

Aussi et surtout, l'alchimie est jeu complexe et aléatoire de plusieurs causes efficientes. Le succès du pratiquant dépend de la conjonction imprévisible de divers facteurs, dont la contribution et l'efficacité respectives s'avèrent inconnaissables, et qu'il s'agit néanmoins de faire opérer. L'alchimie, dans le contexte birman, serait mieux qualifiée d'art informulable que d'art ésotérique. Les alchimistes pratiquent seuls ou à plusieurs selon les circonstances, mais leur activité et leurs recettes n'ont rien de secret. L'accès à la connaissance de l'alchimie ne nécessite au reste aucune initiation. À défaut d'être ésotérique, l'alchimie est informulable parce que son mécanisme général, sa formule de réussite, demeure indiscernable.

Parmi les éléments affectant le processus alchimique, il faut compter, outre le degré d'accomplissement spirituel du pratiquant, son état karmique (les deux étant d'ailleurs liés). Ce dernier dépend, entre autres, du capital personnel de vertu (*parami*). Un individu qui « possède la vertu » (*parami shi-*), c'est-à-dire a accumulé une sorte de force positive par la pratique de la perfection morale tout au long de ses existences successives, se trouve dans une disposition favorable pour la réussite dans l'alchimie.

La configuration astrale au moment de la pratique est un autre élément pesant sur la transformation alchimique de la matière. Tous les alchimistes ne s'accordent pas sur ce point il est vrai. Quelques-uns considèrent comme nulle l'influence des astres. La grande majorité l'admet pourtant. Selon la croyance birmane, la configuration astrale, liée aux neuf planètes (*gyo*) et aux vingt-sept constellations (*netkhat*), recèle un « pouvoir » (*aswan*) ; l'arrangement du système sidéral à un moment donné produit une force plus ou moins favorable. Aussi se préoccupe-t-on de « choisir le [bon] moment » (*akha yway-*) pour réaliser une entreprise – poser la première pierre d'un édifice, être ordonné novice ou moine, se marier, planter le riz, construire sa maison, creuser un puits, prêter ou emprunter de l'argent, etc. Il existe des calendriers établis chaque année par des associations d'astrologues signalant, en fonction de l'évolution du système sidéral, les jours fastes et néfastes en général, ainsi que les jours propices à certaines entreprises en parti-

LES IMMORTELS

culier (avec parfois, même, la mention d'un moment précis de la journée, heure ou plage horaire). Le grand moine de Thamanya a pour sa part conçu un découpage de chaque jour de la semaine, de six heures du matin à six heures du soir, en cinq types de moments, plus ou moins favorables, table dont l'usage s'est répandu dans le pays. Pour plus de précision et de certitude, on recourt aux services d'un astrologue (*baydin hsaya*) – ils sont innombrables, officiant à leur domicile ou dans des cabinets installés sur les allées d'accès aux pagodes. Ce spécialiste s'appuie sur une méthode de calcul complexe tenant compte de la date, du jour et de l'heure de naissance de son client, la situation du système sidéral à l'arrivée au monde d'un individu inaugurant l'ensemble de sa destinée ; l'astrologue estime ainsi le moment le plus propice à l'accomplissement de l'action envisagée. Les alchimistes, pour ce qui les concerne, n'ont pas de méthode reconnue pour décider du moment le plus favorable à la pratique de leur art. Certains traités d'alchimie, entend-on dire parfois, livrent des procédures à cet effet. Néanmoins, en la matière, nul ne s'y reporte. Les pratiquants avouent sans embarras ne rien connaître de la marche des astres. Ils espèrent que se produise spontanément la convergence du processus alchimique et de la force astrale (*netkhat mi-*, « capter [la force des] astres »). Dans une certaine mesure, l'alchimie se pratique au hasard. Au Centre d'Énergie, ce hasard est toutefois atténué du fait que les disciples assignent à chaque jour de la semaine une influence spécifique sur l'œuvre alchimique en rapport avec le système de correspondances usité au sein du culte (jours de naissance des *weikza*, jour de réussite, etc.). On compte également sur les recommandations fournies par les *weikza*, qui comme leur nom l'indique, « savent » – le terme *weikza* dérivant, rappelons-le, du pâli *vijjâ*, « connaissance ».

Tel est, à écouter Moine Taungtha et ses pareils, l'énigmatique processus alchimique, placé sous l'influence de forces déterminantes à l'efficacité aléatoire : alors qu'un pratiquant se sera acharné pendant des décennies sans arriver au moindre résultat concluant, un autre pourra, à la limite, réussir sa boule du premier coup et sans expérience aucune, du fait de l'heureuse combinaison, au moment de la pratique, d'un ensemble de facteurs et d'actions positifs. Rien et nul ne saurait décider par avance du résultat, l'entreprise est si absolument marquée d'incertitude que chacun a la possibilité et se doit de tenter sa chance.

L'alchimie, en d'autres termes, prend sens comme modalité particulière du discours birman sur le jeu du destin, sur sa logique complexe et son mouvement indéchiffrable, et comme possibilité de s'y mesurer et de l'infléchir. Chaque devenir individuel, rappelle-t-elle, est commandé par des forces puissantes, tels le karma et l'énergie astrale, sur lesquelles nul n'a prise et dont l'opération demeure insaisissable. En même temps, il n'est rien d'inéluctable dans la fabrique – on devrait dire l'alchimie – du destin. Elle renferme un ensemble de possibles et il incombe à chacun de travailler à faire advenir le meilleur d'entre ceux-ci.

La boule d'alchimie, en ce qu'elle fonctionne comme un possible condensateur du bon destin, comme un instrument de sa cristallisation, est susceptible de préfigurer l'avenir de l'individu, en anticipant sa réussite. Mais le décalage s'avérerait-il trop grand, elle échappe à l'alchimiste, d'une façon ou d'une autre. Le Docteur Sein Yi commença à pratiquer l'alchimie au début des années 1980 avec une boule de mercure que lui avait remise U Pandita. En 1989, le disciple, à l'époque vice-ministre de la Santé, partit en voyage officiel au Japon. Au cours du séjour, sa boule, qu'il conservait dans la poche de sa chemise, glissa et tomba dans la cuve des toilettes. Le disciple la crut perdue. Elle rejaillit comme une fusée. La boule, comprit-il, avait « réussi » (*aung-*). À son retour en Birmanie, il rapporta l'incident à un des *weikza*. Ce dernier confisqua la boule. S'il voulait être *weikza*, le disciple devait réussir une boule qu'il aurait confectionnée lui-même, ce à quoi il se consacra. La confiscation de la boule visait à prévenir sa disparition. Une boule détenue par un individu qui ne possède pas le niveau spirituel suffisant risque d'être volée par une des créatures au service du Mauvais (Man Nat), divinité en lutte contre le bouddhisme. Ces créatures, sortes de démons appelés *tanaw bilu* et *alawaka bilu*, s'efforcent de barrer la route aux aspirants *weikza* en leur subtilisant leur boule. Dans d'autres cas, la boule se volatilise de son propre chef, pour ainsi dire. Le Lieutenant-Colonel Thein Han, éminent disciple des quatre *weikza*, vit un jour sa boule s'élever au-dessus du foyer à alchimie et s'évanouir dans les airs. C'est qu'une boule a une volonté, des désirs, des réactions propres, ce qui dénote une fois de plus son caractère d'être vivant. Si elle « a faim de feu » (*mi hsa-*), elle désertera l'autel domestique ou le petit sac suspendu au cou dans

LES IMMORTELS

lequel elle est conservée. On la retrouvera à côté du foyer à alchimie, réclamant manifestement de la chaleur. Si elle est placée dans un endroit inconvenant, impur (*ma than bu*), par exemple à proximité d'un habit de femme, si un individu à la moralité douteuse la prend dans ses mains, sa surface deviendra rugueuse ou noircira ; même chose si son propriétaire manque à la vertu bouddhique, en se mettant en colère ou en entretenant une mauvaise pensée. Dans le cas inverse, la brillance de la boule s'intensifiera au contraire. La boule d'alchimie, autrement dit, montre, voire impose la voie. Elle figure une représentation idéale de ce que doit faire, être et devenir l'alchimiste.

En tant qu'elle participe de la conception birmane du destin, l'alchimie parle, et avec quelle acuité, de la perspective d'un dénouement radical, libération subite et totale que permettrait la réussite de la boule. Au milieu de tous les pouvoirs extraordinaires qui adviennent alors en bloc, la faculté de voler fascine au plus haut point les aspirants *weikza*. Cela est sans doute à comprendre comme l'expression d'un imaginaire de l'affranchissement. Vieux rêve d'enfant soutenu par des récits, précocement entendus, sur l'époque du Bouddha ou sur certaines figures spirituelles contemporaines, voler signifie se défaire de toute limite et de tout conditionnement. L'homme volant par excellence est le moine considéré comme saint (*yahanda*), celui qui est parvenu à rompre le désir et à briser les servitudes de l'existence en société. De cet état d'apesanteur à la fois physique et sociale ne résulte pas une extériorité absolue par rapport au monde. Devenir *weikza*, pour Moine Taungtha et ses semblables, revient à se donner les moyens de travailler au salut temporel et spirituel d'autrui autant qu'à garantir son propre salut. Comme s'il était impossible d'envisager l'affranchissement autrement que dans les termes du lien, la position ne faisant somme toute que s'inverser – de protégé à protecteur, de prisonnier à libérateur.

Que faire ? En octobre 1995, la saison de retraite achevée, Moine Taungtha, échaudé par son échec, décide de retourner à Mebaygon pour demander aux quatre *weikza* de l'aider à confectionner une nouvelle boule. Les quatre *weikza*, en particulier Bodaw Bo Htun Aung et U Pandita, qui ont « réussi » et sont « sortis » avec une boule de mercure (*byada weikza*), sont dotés du pouvoir de solidifier l'opiniâtre métal. Au cours d'une séance d'apparition en chair et en os des *weikza* à l'étage du Monastère de la Noble Réussite, Moine Taungtha fait part à U Pan-

dita de l'insuccès de sa tentative et lui adresse sa supplique. À la séance suivante, il est convié par le *weikza* dans la petite pièce au coin avant droit de la salle. Il a apporté le matériel nécessaire : un creuset de taille numéro deux, seize grammes de mercure et un peu de borax. Le *weikza* se saisit du creuset et passe son doigt à l'intérieur. Il applique un peu de cendres d'énergie (*dat pya*) sur la paroi de l'ustensile tout en insufflant à celui-ci, par contact, du pouvoir (*theikdi tin-*). Moine Taungtha ignore l'origine des cendres d'énergie, de couleur blanche ; probablement, suggère-t-il, elles sont produites à la Montagne des Dragonnes en soumettant au feu une boule qui a « réussi ». L'essentiel est qu'elles viennent des quatre *weikza*. Ce fait, à lui seul, assure de leur efficacité. Le *weikza* verse ensuite le mercure et le borax dans le creuset, avant de commander à Moine Taungtha d'aller chauffer le tout. Le disciple quitte la pièce, descend de la salle d'apparition et se rend au fond du terrain du monastère, tandis que la séance se poursuit. Il place le creuset tel quel dans un foyer à alchimie – inutile de le recouvrir de boue, la chaleur sera modérée. Après que deux foyers de charbon de bois ont été consumés, il retire le creuset, attend son refroidissement, puis le brise. La couche supérieure de borax raclée, la boule de mercure est là, solide, qu'il retourne présenter au *weikza* et, ce faisant, à l'assistance, témoin du prodige accompli. Moine Taungtha reste une semaine au monastère pour pratiquer avec sa nouvelle boule. Il reviendra par la suite deux fois par an, séjournant chaque fois un mois environ, avant d'emménager sur place en 2001.

Huit années ont passé depuis la confection de la boule, pendant lesquelles le disciple a travaillé à l'améliorer, avec, dans les périodes d'intense activité, une pratique quotidienne de l'alchimie, de douze à quatorze heures par jour. Longtemps, Moine Taungtha a négligé de se protéger de la chaleur du feu. Sa vue en a pâti. Il s'équipe désormais de lunettes de soudeur pour pratiquer. Un mur de l'édifice qu'il habite au Lieu de la Réussite est tapissé de sacs de charbon de bois, quatre-vingt-dix environ, amassés grâce au soutien financier de ses parents et de quelques donateurs. Le personnage aime à dire que l'alchimie demande d'abord d'avoir de l'argent. Il n'est pas rare qu'un aspirant *weikza* suspende un temps son activité pour cause de pénurie de fonds. Avec la méthode au soufflet, Moine Taungtha consomme jusqu'à un sac de charbon de bois par jour, soit, rien qu'en combustible, une dé-

LES IMMORTELS

pense équivalant presque au double du salaire d'un journalier agricole. Qui plus est, à Mebaygon, sur instruction des *weikza*, il faut de temps en temps nourrir sa boule avec de l'argent ou de l'or, matériaux coûteux (la boule, certes, n'est pas encore « morte », mais, du simple fait qu'elle a été fabriquée avec l'aide des *weikza*, elle atteint vite un stade avancé de développement, explique-t-on, et ces aliments lui profitent malgré tout). Moine Taungtha conserve sa boule dans la poche de sa ceinture monastique. Le mieux, dit-il, est de la mettre au plus près du corps. La boule, si elle ne recèle pour le moment pas de pouvoir tangible, maintient son détenteur en bonne santé et le protège des accidents. Un long chemin reste à parcourir.

Désireux d'un répit, Moine Taungtha se consacre à la confection de boules de moindre importance, en zinc, cuivre, argent, qui seront distribuées à des parents ou à d'autres donateurs. Il emploie la méthode dite du « feu de l'ascète » (*yathay hpo*) car pratiquée par les ascètes dans la solitude des montagnes et forêts. Elle consiste à laisser la boule chauffer lentement dans un foyer sans recours à un soufflet. Si cette méthode ne livre que des résultats limités, elle a l'avantage d'être peu prenante. Un foyer se consume depuis plusieurs jours devant l'entrée de l'édifice où loge Moine Taungtha, sur la terre de réussite de la grotte de U Pandita. Par commodité, plutôt que des bûchettes – le seul combustible qui serait disponible en forêt –, Moine Taungtha utilise du charbon de bois. Il extrait régulièrement du foyer le creuset contenant un alliage de zinc et de cuivre, le laisse refroidir, pour le replonger ensuite au cœur du feu. Afin d'accélérer le processus de transformation, il use de temps à autre d'un soufflet sur lequel il ne tire que par intervalles, de crainte qu'une chaleur excessive ne fasse s'évaporer le *dat* des métaux. L'alliage a la forme d'une barre de la longueur du petit doigt, qu'il envisage de découper en dix parties égales pour former autant d'amulettes.

Passionné, infatigable, Moine Taungtha a renouvelé l'équipement disponible au monastère des quatre *weikza*, où il s'est imposé comme le spécialiste attitré de l'alchimie. Lorsqu'une boule de mercure est fabriquée grâce à l'aide des *weikza*, il accompagne le disciple bénéficiaire de l'opération, le guidant depuis la salle d'apparition jusqu'au foyer à alchimie. Peu avare de son temps et de ses capacités, il se met volontiers au service des disciples souhaitant pratiquer sur place, qu'il soutient des jours et des nuits entiers dans leur incertaine entreprise.

Être maître (*hsaya*), dit-il, le comble. Et il fait le maître avec allant et bonhomie, stimulant par sa présence et sa personnalité la pratique de l'art du feu au monastère.

Moine Taungtha compte reprendre le travail sur sa boule principale, avec l'assistance des *weikza*. Sans maîtres, souligne-t-il, impossible de réussir. Les quatre *weikza* et leur médium sont omniprésents dans la pratique de l'alchimie par leurs disciples. Leur énergie de réussite imprègne le monastère et nombreux sont ceux qui, lorsqu'ils sont en visite à Mebaygon, travaillent leur boule avec ardeur, quelques-uns parmi les plus fêrus venant spécialement dans ce but. Les *weikza* interviennent aussi lorsque les disciples pratiquent chez eux, en favorisant leur succès. Moine Taungtha, comme les autres, montre sa boule à U Pandita, à Bodaw Bo Htun Aung ou à Fils-du-Samedi afin de recevoir des recommandations sur la manière de procéder (avec borax ou à sec, en usant d'une chaleur forte ou modérée, en donnant tel type de bain à la boule) et d'obtenir de l'énergie de réussite. Parfois, les *weikza* emportent une boule à la Montagne des Dragonnes. Ils la conservent quelque temps pour se livrer sur elle à des pratiques dont leurs disciples ignorent tout mais qui accroissent son pouvoir. La boule sert de réceptacle et d'accumulateur de l'énergie bénéfique des *weikza*. Les quatre *weikza* sont par ailleurs seuls en mesure de fournir la mystérieuse graine végétale qui, selon la doctrine professée à Mebaygon, doit être donnée à manger à la boule dans la phase ultime de sa résurrection afin de réussir. Les *weikza* savent en effet où trouver cette graine appelée *ywayhpyugyi*, terme qui dérive vraisemblablement du nom d'un arbre, le *ywaygyi* (*Adenanthera pavonina*), variété de mimosacées commune en Birmanie (*hpyu* signifie « blanc »).

L'action des quatre *weikza* se révèle d'autant plus évidente qu'ils sont présents en chair et en os. Cependant, hors de ce culte, d'autres *weikza*, bien que n'apparaissant pas en chair et en os, interviennent également pour favoriser la pratique de l'alchimie. Ils envoient des messages au pratiquant dans ses rêves ou pendant des sessions de méditation afin de le guider dans son cheminement. Ils peuvent aussi s'exprimer au travers d'un médium par le biais de la possession (ce que font d'ailleurs les quatre *weikza*, en plus d'apparaître). Un *weikza*, en outre, communique, au pratiquant ou à sa boule, du pouvoir qui soutient la réussite.

LES IMMORTELS

Récapitulons. Dans sa forme la plus courante et la plus élevée, celle qui conduit à l'état de *weikza*, l'alchimie s'affirme comme un art synthétique. Plutôt que de délimiter un périmètre strict de pensée et d'action, elle cumule et intègre les logiques et les procédés ; elle poursuit sa fin au moyen de représentations et de techniques qui ressortissent à des registres *a priori* hétérogènes. Nombreux sont les exemples de ce télescopage des registres dans l'alchimie. Trois suffiront. Premièrement, l'alchimie s'appuie sur des observations empiriques mais pour les inscrire dans un mode de pensée de type analogique. Ainsi, l'élection du mercure comme moyen d'accès à l'état de *weikza* n'est pas anodin. Sa remarquable singularité – unique métal liquide – le rend à même d'évoquer un être extraordinaire comme le *weikza*. Aussi, le mercure propose, au niveau de la matière, un défi analogue à celui que relève l'aspirant *weikza* : produire du mercure pur, solide et inaltérable à température ambiante, comme accéder à des pouvoirs superhumains dont l'immortalité, revient à renverser le cours normal de la nature, notamment à transcender le principe d'impermanence. Deuxièmement, l'alchimie associe la physique et le mystique : la transformation de la matière de la boule s'effectue et sous l'effet du feu, et sous l'effet de l'état spirituel de l'alchimiste, tous deux également porteurs d'énergie. Troisièmement et enfin, l'alchimie semble guidée par une méthode expérimentale, et pourtant sa réussite se révèle déterminée par des forces étrangères à l'expérience sur la matière.

Cet art synthétique est cependant orienté, tourné vers l'individu. Par-delà son objectif ultime de référence – l'accession au nirvana – qui assoit sa légitimité, la pratique de l'alchimie touche à différentes composantes de la personne, physiques et métaphysiques, donc à l'identité comme au devenir de l'individu dont ces composantes sont des fondements et des moteurs. D'une part, l'alchimie déploie un jeu d'analogies et d'interactions entre des manipulations accomplies par le pratiquant sur la matière de sa boule et la constitution de son être biologique et spirituel ; elle s'apparente, à cet égard, à un procédé de manufacture de l'individu par lui-même. D'autre part, l'alchimie incorpore l'action de forces – karmiques, astrologiques, surnaturelles (*weikza*) – influençant le présent et l'avenir d'un individu, forces dont le pratiquant cherche à tirer le meilleur profit ; elle s'assimile, à cet égard, à un procédé de production du destin. L'alchimie apparaît

comme une forme, religieusement définie et socialement significative, de la fabrication de soi.

Ainsi, le pratiquant de l'alchimie se dédouble dans sa boule, qu'il conserve et travaille son existence durant. La boule est assimilée à un être vivant, à une personne même et, comme telle, est susceptible de bénéficier de la force astrale. Il faut, à l'aide du feu, en assurer la croissance et la purifier, de la même façon que celui qui est engagé sur la voie du nirvana accroît sa force spirituelle et se purifie par diverses pratiques ascétiques et contemplatives. Il faut ensuite la nourrir avec des substances actives. Tout cela afin de faire d'abord mourir la matière de la boule, c'est-à-dire la rendre inaltérable, puis de la faire vivre de nouveau, à la manière dont l'aspirant *weikza* s'efforce de dépasser la mort et de s'affranchir de la loi de l'impermanence pour prolonger son existence. L'évolution de la boule matérialise le processus par lequel on devient *weikza*. Lorsqu'elle réussit, son détenteur réussit.

Non seulement l'alchimiste et sa boule progressent de conserve mais aussi ils se renforcent mutuellement. Pour le dire avec les mots des alchimistes : le *dat* intérieur (*adwin dat*), à savoir le *dat* de l'individu, et le *dat* extérieur (*apyin dat*), à savoir le *dat* de la boule, sont reliés, ils se pénètrent et s'influencent l'un l'autre. Cette interrelation peut être représentée de manière immédiate, par une pratique de transfert entre les deux. Un alchimiste, afin de profiter du pouvoir de sa boule, la placera un moment dans sa bouche ou boira un liquide, du thé vert le plus souvent, dans lequel elle aura trempé ; il deviendra de cette manière de moins en moins vulnérable à la maladie, aux accidents, aux agressions. Qu'il puisse exister un décalage entre la boule et son détenteur, celle-là réussissant alors même que celui-ci est loin d'avoir atteint l'étape culminante de son cheminement, manifeste pareillement que l'objet ne constitue pas une simple réplique de la personne. La boule peut préfigurer l'accomplissement de l'individu, un accomplissement dont elle montre l'exemple. Au bout du compte, la boule d'alchimie représente un double vivant de la personne dans lequel il est possible de se projeter et de se mirer au présent ou au futur, à partir duquel, aussi et surtout, il est permis d'effectuer un long et assidu travail sur soi – d'où la fascination des alchimistes pour leur boule et leur attachement profond à cet objet. Tout au long du processus alchimique s'établit ainsi un plein rapport de participation

LES IMMORTELS

entre l'alchimiste et sa boule, un rapport à la fois d'identité et d'interdépendance.

La pratique de la méditation, à laquelle les alchimistes apparentent si fréquemment leur activité, permet également un travail sur soi, en introduisant une distance réflexive de l'individu vis-à-vis de ses sensations et affects, vis-à-vis de son être. Mais elle ne produit pas cette objectivation de la personne du pratiquant dans un double matériel qu'il peut prendre pour sujet d'expérience en observant les transformations, qu'il peut montrer pour preuve de son propre accomplissement, et dont il a tout loisir de discuter l'état avec d'autres. La boule, par son effet de tangibilité, rend de surcroît plus concret le pouvoir de l'individu et sa diffusion : un alchimiste trempera sa boule dans de l'eau ou du thé vert et fera boire à ses proches ce liquide aux vertus protectrices ou curatives. La boule est un instrument, extérieur à la personne mais rattachée à elle, de production, de fixation et de distribution de pouvoir. Alors que la méditation conduit, dans son stade ultime, à une désintégration de l'idée même de soi (puisque'elle amène à réaliser que l'individu n'a pas d'essence, telle une âme, mais est constitué d'agrégats et d'états temporaires), l'alchimie est une réification du soi, un soi fait chose. Mais ces deux manières de s'extraire de soi sont plus complémentaires qu'exclusives : l'alchimie, répétons-le, est un moyen, paradoxal certes mais moyen quand même, d'accession au salut, c'est-à-dire à la compréhension des trois caractères de toute existence : impermanence, souffrance et non-soi. L'alchimie, comme la concentration de méditation, rend l'individu pleinement maître de son soi, prélude à la déconstruction du soi par la pénétration.

Si l'alchimie est une forme de fabrication de soi et si elle est sustentée par l'idée d'une participation entre le pratiquant et sa boule, on ne peut dire pour autant qu'il se produit, dans l'être intime de l'alchimiste, une révolution semblable à celle qui est supposée se produire dans la matière de la boule. Il n'est nullement besoin d'affirmer, à la manière de Mircea Eliade, que l'alchimiste connaît une métamorphose interne résultant d'une (hypothétique) expérience affective comparable à celle du garçon qui subit les épreuves d'une initiation. Il suffit de comprendre que le développement de la boule et celui de l'alchimiste sont envisagés comme liés, que l'association est culturellement reconnue et par là dotée d'une efficacité sociale, autorisant l'alchimiste à construire

son identité au sein de la communauté. Le soi dont il est question dans l'expression « fabrication de soi » n'est pas un soi ontologique, mais un soi social (c'est-à-dire le soi qu'un individu imagine pour lui-même, le soi qu'il présente aux autres et le soi que les autres voient en lui, les trois étant articulés). Prétendre le contraire serait se prendre dans les rets des conceptions alchimiques.

Toutes les opérations propres à l'alchimie, du dédoublement de l'individu par la confection d'une boule jusqu'à l'appréciation du degré de réussite de celle-ci, en passant par les diverses manipulations dont elle fait l'objet, s'effectuent d'une manière ou d'une autre avec le concours d'un tiers terme, les *weikza*. Hors les *weikza*, scandent les pratiquants de l'alchimie, point de salut. Les *weikza*, personnages placés par la communauté au-dessus des hommes ordinaires, réduisent l'incertitude inhérente à la pratique de l'alchimie en dispensant un savoir et une énergie qui permettent au processus de transformation de s'opérer profitablement. Ils agissent en tant qu'instance de canalisation des forces du destin, dont ils affectent de façon salutaire le jeu. Leur fonction est à la fois de soutenir et de sanctionner le travail de chaque disciple sur lui-même, concrétisé par sa boule.

Agir sur soi par l'entremise d'un double, voir cette action rendue effective et légitime par la médiation de figures collectivement reconnues, les *weikza* : tels sont, en somme, deux des ressorts fondamentaux de la pratique de l'alchimie par les disciples des quatre *weikza* et, plus largement, par ses adeptes birmans.

IV

Or le Major Zaw Win, fidèle et fervent disciple s'il en est, se vit dénier par les *weikza*, ses maîtres, la possibilité de s'appliquer à cet art si considérable de la fabrication de soi. Quand son frère aîné et lui, au cours d'une séance d'apparition, firent part de leur souhait à U Kawwida, le chef des *weikza* découragea leur projet. « Vous, les deux frères, vous n'êtes pas de ceux dont la poitrine supportera la chaleur

LES IMMORTELS

[que dégage le foyer à alchimie].» En d'autres termes, nulle disposition karmique, chez les deux disciples, qui favorisât leur succès dans une pareille entreprise. La route de la Montagne des Dragonnes ne leur était pas pour autant barrée. Du moins pas au Major, qui pouvait raisonnablement prétendre au séjour des *weikza* eu égard à ses remarquables états de service. Il devrait emprunter une voie d'accès différente.

Le désir d'avoir une boule d'énergie continua à travailler le Major, cruellement déçu, faut-il le dire, par le décret de U Kawwida. Il en parla avec un spécialiste de médecine birmane, Kyaw Khaing, qui avait participé à ses côtés à la cérémonie de prolongation de l'existence de U Pandita (en 1975). Nombre de disciples des quatre *weikza* officient comme thérapeutes. Ils viennent puiser au monastère de Mebaygon une énergie qui soutient l'efficacité de leur action, quel que soit le type de cure qu'ils pratiquent – remèdes, diagrammes cabalistiques, énonciation d'un vœu demandant la disparition de l'affliction. Beaucoup font de l'énergie des *weikza*, dont ils sont des relais de transmission, le fondement de leur pouvoir. Pratiquant aguerri de l'alchimie, Kyaw Khaing expliqua au Major que la méthode avec feu et soufflet n'était pas l'unique moyen de production d'une boule. Une autre méthode consistait, en choisissant un moment favorable indiqué par les *weikza*, à mélanger du mercure et de la poudre d'argent avec un peu d'eau, puis à placer l'amalgame, tendre comme de la boue, sur l'autel domestique du Bouddha, jusqu'à solidification.

Ayant sollicité et obtenu l'agrément de U Kawwida, le Major s'attela à la confection d'une boule. Le résultat fut loin d'être satisfaisant. La boule avait une forme allongée et non sphérique, des cavités ponctuaient sa surface. Le Major la confia à Bodaw Bo Htun Aung qui l'emporta à la Montagne des Dragonnes. Lorsque le *weikza* la lui rendit une semaine plus tard, la boule avait changé d'aspect. Elle était ronde, lisse et brillante. Comment la transformation avait-elle été accomplie ? Le disciple l'ignore ; il ne s'est jamais posé la question. Il pouvait, quoi qu'il en soit, s'imaginer désormais, tel le prince indien Panaikkhaya, pénétrant dans le palais du glorieux roi birman Kyanzittha afin de profiter des faveurs de sa fille. Panaikkhaya, raconte le Major, détenait une boule d'énergie de ce type. Une fois, il la mit dans sa bouche et vola jusqu'au royaume de Bagan. Là, s'étant rendu invisible, il atteignit la chambre de la princesse. Il y passa un agréable moment, avant de repar-

tir tout aussi subrepticement. Conquis, il voulut faire une seconde visite à la jeune femme. Mais alors qu'il voyageait dans les airs en direction du palais, il croisa Shin Araham, saint personnage fameux pour avoir permis la réintroduction du bouddhisme orthodoxe dans le royaume de Bagan. Shin Araham, apprit Panaikkhaya en conversant avec lui, revenait du mariage de la princesse ! L'amoureux fut si surpris et si choqué qu'il ouvrit grand la bouche, laissant tomber sa boule. Il chuta sur-le-champ et mourut.

Plutôt que de « boule d'énergie de Panaikkhaya », désignation commune de cette sorte de boule conçue sans recours au feu, les quatre *weikza* prescrivent à leurs disciples de parler de « boule d'énergie soleil-soleil » (*ney thurein datlon*). Aux yeux des *weikza* en effet, le langage n'est pas neutre. Plus qu'un instrument de description, de signification et de communication, il représente une force constituante de la réalité, une énergie opérante dans la fabrique du monde. Les mots, les formules, les expressions, aussi bien par leur contenu que par l'usage qui en est fait, affectent le devenir des êtres et des choses ; ils recèlent une influence particulière, au milieu de toutes celles qui façonnent la réalité et orientent son mouvement, avantageusement ou désavantageusement. Les *weikza*, autrement dit, ont une conception dynamique du langage. L'histoire dramatique de Panaikkhaya, qui sied peu à l'atmosphère de réussite qu'ils s'attachent à établir, ne saurait servir de référence pour qualifier un objet aussi essentiel qu'une boule d'énergie. De la même façon, parmi les deux prononciations possibles du terme de disciple (တပည့်), *dabe* ou *dabyi*, les *weikza* recommandent d'utiliser la seconde. Celle-ci renvoie à l'idée de complétude (le verbe ပြည့်), cependant que la première évoque au contraire une cassure, une déchirure et, par voie de conséquence, une séparation entre maîtres et disciples (le verbe ဝဲ).

Ce principe d'une efficacité inhérente au moyen, quelle que soit la fin recherchée, ne vaut pas seulement pour le langage. Les différentes actions, par-delà leur implication ou leur signification immédiates, sont aussi considérées comme porteuses d'une puissance intrinsèque, à effet faste ou néfaste. Une telle conception, en même temps qu'elle contraint les comportements et les pratiques, est au fondement d'un travail permanent de modelage du réel. Les *weikza*, s'ils décèlent souvent dans tel ou tel incident un signe préfigurant une fatalité face à laquelle

LES IMMORTELS

ils se déclarent impuissants, ne cessent simultanément de manipuler manières de dire et manières de faire pour influencer de façon bénéfique sur le cours des choses. Rien sans doute n'est plus caractéristique de l'univers qu'ils construisent avec leurs disciples, que cette formidable exacerbation de la fonction superstitieuse. Le terme de superstitieux s'entend, non dans son sens premier de culte des faux dieux, mais dans son acception courante de sensibilité aux signes du destin. Tout individu, parce qu'il tend à assigner une logique au déroulement de son existence, est enclin à lire et à déchiffrer dans la réalité des signes de son devenir, des indications de bonne ou de mauvaise fortune, aussi bien qu'il s'efforce d'agir sur ce devenir en produisant par lui-même des signes influents. Même si elle s'apparente à l'attitude magique (au sens neutre du terme), cette orientation superstitieuse ne peut être confondue avec elle. La magie implique l'existence d'un agent socialement qualifié en charge de ses opérations – le magicien – lorsque le travail superstitieux est au contraire l'affaire et la pratique de tout un chacun ; la magie consiste dans un savoir construit, élaboré, formalisé et explicite lorsque le travail superstitieux relève plutôt d'une sensibilité non réfléchie. Disposition naturelle, la fonction superstitieuse est plus ou moins cultivée selon les sociétés, donnant naissance à des notions et à des conduites diverses. Dans la société birmane, dans le culte des quatre *weikza* en particulier, elle est fortement sollicitée et, par suite, continuellement opérante.

De cette relation au monde réglée par une activité intense de la fonction superstitieuse, procède la notion de *ateik*. *Ateik* signifie à la fois « passé », « présage » ou « augure », et « avenir ». La notion, fondamentale dans la vie du culte, s'y manifeste sur un double mode : *via* l'identification, par les *weikza*, de faits comme étant de bon ou de mauvais augure (*ateik kaung- / ateik ma kaung bu*) ; *via*, surtout, la réalisation par tous, *weikza* et disciples, d'actions qui, productrices d'énergie bénéfique, visent à placer l'avenir proche ou lointain sous de favorables auspices (*ateik lok-*). En l'occurrence, le phénomène du présage vaut moins d'être une ressource pour discerner ce qui doit advenir qu'un instrument pour infléchir cette fatalité. Il s'impose non pas tant parce qu'il autorise à augurer du futur, que parce que son principe suppose un moyen d'agir sur celui-ci. Renversement et dépassement de la dynamique du présage : là où le phénomène survenait inopinément pour préfigurer un

avenir conditionné, on l'engendre soi-même pour conditionner l'avenir ; là où il n'entretenait qu'un rapport symptomatique, et non causal, avec la situation qu'il annonçait, on lui confère un pouvoir moteur dans l'avènement de la réalité attendue, la force d'une cause efficiente.

«Faire un *ateik*» (*ateik lok-*), opération de construction de la réalité revenant à produire un ferment de réussite, est pratique si courante chez les quatre *weikza* et leurs disciples qu'elle en est devenue une seconde nature. Lorsque les *weikza* eurent à décider du moment le plus favorable pour procéder à la cérémonie de prolongation de l'existence de U Kawwida, fin 1994, ils choisirent un samedi. Ce jour, ils le désignèrent en même temps comme néfaste. Le paradoxe fut bientôt résolu, les *weikza* précisant à l'adresse de leurs disciples déconcertés qu'ils procédaient de cette façon à un *ateik*, fondé sur un jeu langagier. La prononciation du terme qui qualifie un jour néfaste, *pyatthada*, est proche de celle de l'expression *pyatpyat thatha*, soit accomplir quelque chose « sans hésiter, avec résolution et exactitude », caractérisation qui, s'appliquant à l'organisation et au déroulement de la cérémonie, garantirait son succès. Au moment de la cérémonie, Fils-du-Samedi demanda à Htu Aung en particulier, parmi les quelque trois cents disciples présents, de se placer au premier rang. Son nom évoque une réussite (*aung-*) extraordinaire (*htu-*). La construction, en 2001, d'un petit édifice de bois et de bambou sur le terrain du Monastère de l'Énergie pour accueillir une nonne venue s'installer auprès des *weikza* s'accompagna d'un double *ateik*. Les *weikza* firent bâtir l'édifice du côté sud-est du terrain, le côté du mardi, c'est-à-dire dans une direction et en référence à un jour qu'ils définissent comme agissant favorablement sur le devenir général du pays. Ils exigèrent en outre que la construction fût financée par un don associant le Docteur Sein Yi et le Major Zaw Win, tous deux « fils du mardi » (nés un mardi). Ceux-ci contribuèrent chacun à hauteur de 90 000 kyats, soit une somme de 180 000 kyats, double référence au chiffre neuf ($1 + 8 = 9$), chiffre faste par excellence selon la numérologie birmane.

Faire un *ateik* consiste de la sorte à inscrire une action dans un ordre temporel, spatial, numérique, langagier, de façon soit à placer l'objet de cette action sous le parapluie d'une énergie bénéfique, soit à produire de l'énergie bénéfique sans que l'action ait d'autre objet. Les jours de la semaine qui correspondent chacun à des lettres et à une planète, les

LES IMMORTELS

huit points cardinaux qui sont assimilés à des jours de la semaine (le mercredi est divisé en deux), les chiffres, lettres, mots qui renvoient à des idées-forces, constituent autant de coordonnées sémantiques de l'action, autant d'opérateurs à effet mécanique dans la machinerie énergétique. Le procédé de l'*ateik* prend sa valeur et sa signification, non comme opération performative, mais comme opération prospective. Il ne fait pas advenir une réalité sur-le-champ, d'un tour de main ou de parole (ce que les *weikza* sont par ailleurs capables de faire). Il contribue plutôt, laborieusement et par accumulation, à produire une réalité, en soutenant et en influençant le cours du destin, destin individuel, destin d'une communauté, destin national. Il relève d'un travail de fabrication de longue haleine visant à charger l'atmosphère en énergie positive, à engendrer un ordre idéal où tout prospère et réussit.

Exemplaire de cette activité génératrice incessante et de ses rouages est la chorégraphie des apparitions de Bodaw Bo Htun Aung. Les différentes démonstrations de puissance surnaturelle ponctuant les séances de prêche, si elles prouvent que le personnage est un « vrai » *weikza*, constituent aussi, pour la plupart, des *ateik*. L'ensemble forme une séquence productrice d'énergie de réussite dont Bodaw Bo Htun Aung ou U Pandita – celui-ci survenant presque toujours à la suite de celui-là – ne manquent jamais à un moment ou un autre de rappeler la logique et la signification. À l'interprétation littérale des différentes scènes de cette séquence, qui attestent, pour les spectateurs birmans, l'authenticité et l'ampleur des pouvoirs extraordinaires de Bodaw Bo Htun Aung, s'ajoute une lecture sur le mode anagogique, qui fait de chacun des mouvements du personnage l'évocation de la réalité que les quatre *weikza* travaillent à instituer.

Voici Bodaw Bo Htun Aung volant jusque dans la salle de l'édifice servant de lieu d'apparition, justement appelé « Monastère de la Noble Réussite ». Il arrive à travers la fenêtre située au coin nord-est, le côté du *dimanche*. Cette spectaculaire entrée en scène est suivie de la chute de noix de coco et de bougies, qui tombent parmi les fidèles, comme projetées par une main invisible. S'étant adressé un moment à l'assistance, Bodaw Bo Htun Aung commande au chœur de jeunes filles, assises au milieu du public, de réciter dans deux directions – c'est-à-dire deux fois – le Ferment de la Noble Réussite (Aungdawmu Ateik) :

«Que, à cet instant même, tous les êtres du pays des hommes et du pays des divinités qui se trouvent à l'est aient le corps et l'esprit réjouis, qu'ils soient délivrés de la pauvreté, abondamment nantis, que tous leurs besoins soient satisfaits ! Qu'ils réussissent, qu'ils réussissent, qu'ils réussissent ! Qu'ils accèdent à l'état de *weikza* ! Que tous leurs vœux soient exaucés ! Qu'ils possèdent la capacité de faire s'accomplir ce qu'ils veulent ! Qu'ils obtiennent les pouvoirs extraordinaires ! Que tous leurs projets se réalisent ! Qu'aussi ils accèdent au nirvana ! Grâce à la bonté sublime que nous dispensons présentement à partir du Centre d'Énergie de la Noble Réussite, que le monde entier soit en paix ! Réussissez, réussissez, que tous réussissent !

Que, à cet instant même, tous les êtres du pays des hommes et du pays des divinités qui se trouvent à l'ouest...»

Tandis que le chœur entame la récitation, Bodaw Bo Htun Aung reprend le chemin par où il est venu, s'envolant par la fenêtre nord-est pour réapparaître quelques secondes plus tard par la porte de la petite pièce située au coin sud-est de la salle, le côté du *mardi*. Il prêche de nouveau avant d'inviter quelques fidèles à le suivre dans la pièce. Pendant qu'ils rendent hommage à la statue du Bouddha qui s'y trouve, Bodaw Bo Htun Aung hèle le chœur et l'invite à réciter dans trois directions le Ferment de la Noble Réussite. Il s'envole alors par la fenêtre de la pièce. Vingt secondes ne se sont pas écoulées qu'il surgit à l'arrière de la salle, par l'ouest (le côté du jeudi), en portant dans ses bras une ou deux noix de coco qu'il a empruntées aux chanceux fidèles qui ont pu s'en saisir à leur chute. Cette chorégraphie à trois mouvements, où seules les entrées dans la salle, et non les sorties, sont significatives, dessine les sommets d'un triangle à l'intérieur duquel se trouvent englobés l'autel du Bouddha, les représentants de la communauté monastique et l'assistance, figurant la société birmane dans son ensemble, au bénéfice de laquelle les *weikza* exercent leur activité génératrice.

L'exégèse de ces différents mouvements est toujours livrée par l'un ou l'autre des *weikza* selon une formulation identique, comprise de l'auditoire malgré sa concision extrême. Mais nous, à qui l'idiome birman de la production d'énergie de réussite échappe, comment faire autrement que de déplier ce commentaire elliptique ? Bodaw Bo Htun Aung, est-il signifié à l'assistance, arrive «du côté du *dimanche* pour

LES IMMORTELS

favoriser la paix et la tranquillité du pays». En effet, l'expression «être en paix, être tranquille» (*ay-kyan-*) commence par la lettre *a*, qui correspond au dimanche et à l'énergie spécifique d'une planète, le Soleil.

Après sa première sortie, le *weikza* réapparaît «du côté du *mardi* pour favoriser l'abondance de riz et d'huile». Les noms de ces composants de base de l'alimentation birmane, respectivement *hsan* et *hsi*, s'écrivent à partir de la consonne *hsa*, liée au mardi et à l'énergie de la planète Mars.

À la suite de sa seconde sortie, Bodaw Bo Htun Aung revient «par le côté *ouest* pour favoriser l'avènement d'un roi développeur de la religion en Birmanie», ou, est-il parfois dit plus vaguement, «pour favoriser la multiplication des individus capables de développer la religion et d'enseigner la doctrine bouddhique en Birmanie». C'est la direction, l'ouest, et non le jour (le jeudi), qui importe pour comprendre l'objet de ce dernier mouvement. Celui-ci réfère à une prophétie bien connue concernant le retour, par l'ouest, du Prince de l'Univers, Setkya Min. Le jeune homme, fils du roi Bagyidaw (1819-1837), focalisait les espoirs populaires de redressement du royaume après l'humiliant traité de Yandabo (1826), conclusion de la première guerre anglo-birmane. À sa naissance, en 1820, les brahmanes qui officiaient comme astrologues à la cour avaient prédit qu'il régnerait sur l'univers, décidant du nom majestueux dont il fut paré. Il était aussi connu sous le titre de Prince de Nyaungyan, du nom de la région que son père lui attribua à «manger». Mais lorsque le frère cadet de Bagyidaw s'empara du pouvoir en 1837, il fit assassiner son neveu ainsi que les autres prétendants au trône. On les noya – il était défendu de faire couler le sang royal. Setkya Min, enfermé dans un sac de velours, fut jeté dans le fleuve Ayeyarwady. Or la rumeur courut que le Prince de l'Univers n'était pas mort. Il aurait été sauvé des eaux par le *weikza* Bobo Aung, «sorti vivant» quelques années auparavant. Et il réapparaîtrait un jour par l'ouest pour établir la paix, la concorde et la prospérité dans la société birmane, mettant un terme au déclin de la religion bouddhique (qui s'accroît à mesure qu'on s'éloigne de l'époque de sa fondation, il y a plus de deux mille cinq cents ans). Setkya Min, dont l'avènement est hâté par les efforts convergents de tous les *weikza* du pays, trouvera auprès de ces derniers une assistance essentielle dans sa tâche de réforme et de développement de la religion. En attendant qu'enfin la prophétie s'accomplisse, «celui

qui sera roi » (*min laung*) réside, avec des *weikza*, dans un lieu invisible proche de Bodhgaya, le site de l'Éveil du Bouddha, où il s'adonne à la pratique de la méditation.

Naguère, l'explication donnée par les quatre *weikza* au mouvement final de Bodaw Bo Htun Aung – le retour par l'ouest dans la salle du monastère – mentionnait le nom de Setkya Min dont il s'agissait d'activer la réapparition. L'habit que le prince revêtira, la monture sur laquelle il paradera (un éléphant royal), ainsi qu'un exemplaire du canon bouddhique gravé sur feuilles d'or, ne sont-ils pas tenus prêts à la Montagne des Dragonnes ? Aujourd'hui, au nom du prince s'est substituée la désignation plus allusive de « roi développeur de la religion ». Cela n'en évoque pas moins, pour la plupart des Birmans, la venue du Prince de l'Univers. Mais la référence au personnage est parfois brouillée, avec la simple évocation d' « individus capables de développer la religion ». C'est que, pour refléter une dimension inhérente au bouddhisme qui place à une échéance indéterminée l'instauration d'un ordre idéal produit conjointement par une figure royale et par une figure spirituelle – dimension que d'aucuns se sont plus à qualifier de millénariste –, cette référence au Prince de l'Univers peut prendre dans le monde des *weikza* une telle prégnance qu'elle en devient lourde d'implications politiques immédiates. L'horizon d'attente flou et lointain que représente l'ordre idéal envisagé fait, comme ici, l'objet de tentatives de précipitation susceptibles d'être regardées comme autant de critiques obliques de l'ordre existant, voire d'appels à son renversement. Selon toute apparence, les quatre *weikza* ont renoncé à la mention explicite du Prince de l'Univers pour éviter de prêter le flanc à des accusations de sédition, d'autant qu'une lutte religieuse locale voit certains moines, envieux du succès du culte ou opposés à ses orientations, désigner celui-ci comme une couverture pour le développement d'activités politiques subversives.

Quid, cela dit, dans l'ensemble des mouvements de Bodaw Bo Htun Aung, des noix de coco et des bougies qui tombent parmi les fidèles peu après la saisissante entrée en scène du *weikza* ? Les noix de coco, dont le nom débute, comme le terme *aung* (« réussir »), par la lettre *a*, sont imprégnées de l'énergie de réussite des *weikza*. Une mêlée pour s'en emparer suit leur chute. Bodaw Bo Htun Aung, lorsqu'il s'envole par la fenêtre de la petite pièce et revient par l'ouest, porte une ou deux

LES IMMORTELS

de ces noix de coco dans le but de favoriser l'avènement du Prince de l'Univers. Les bougies, en fournissant une lumière qui éclaire le chemin des disciples, quel qu'il soit, leur procurent aussi de l'énergie de réussite. Cependant, par-delà leur caractère d'objets porteurs de réussite, les noix de coco et les bougies ne préfigurent-elles pas la pluie de pierres précieuses (*yadana mo*) qui, à écouter les stances prophétiques dont les *weikza* assortissent leurs prêches, s'abattra sur le pays au jour du règne de la prospérité ?

Tout cela – course de Bodaw Bo Htun Aung, récitation du chœur, pluie miraculeuse, et stances prophétiques – fait déjà beaucoup dans l'ordre de la production énergétique. Reste aux *weikza* à offrir à leurs disciples une recette qui leur permette de fabriquer par eux-mêmes de l'énergie de réussite. Cette recette, Bodaw Bo Htun Aung ou U Pandita la communiquent inmanquablement au cours de leur prêche, non sans avoir au préalable fait savoir à leurs auditeurs qu'ils apprécient les limites de leurs capacités spirituelles. «Amis dans l'Enseignement [du Bouddha], si vous n'êtes pas en mesure d'aller pratiquer dans un centre de méditation, du moins ne laissez pas les fleurs sur l'autel du Bouddha de votre maison faner !», exhortent-ils avant de transmettre la recette en question, qui consiste en la composition d'une offrande florale pour l'autel domestique du Bouddha. La recette n'est pas débitée d'une traite, elle est énoncée morceau par morceau au travers d'un dialogue avec l'assistance sur le mode interrogatif, style d'interlocution que les *weikza* affectionnent et qui contribue à animer leurs prêches tout en facilitant l'assimilation du contenu :

«Membres de l'assistance, quel que soit le problème, n'en voulez-vous pas la résolution (*pyaylemu*) ?

– Nous voulons, Vénérable, répond l'assistance à l'unisson.

– Sept branches d'arbre *Eugenia (thapyay)*, indique le *weikza* concernant le premier ingrédient de l'offrande (les deux termes, *pyaylemu* et *thapyay*, comportent tous deux *pyay*, qui, en tant que verbe, signifie “être résolu”). Ne voulez-vous pas de bonnes choses (*kaunghmu*) ?

– Nous voulons, Vénérable.

– Sept branches de *Mesua ferrea (kankaw)*, recommande le *weikza* (le verbe *kaw-* veut dire “avoir de la chance, connaître un moment faste”). Ne voulez-vous pas de la réussite (*aunghmyinhmu*) ?

Être disciple, faire le culte

– Nous voulons, Vénérable.
– Sept branches de cocotier (*on*). Trois fois sept, ça fait ?
– Vingt et un, Vénérable.
– Ajoutez trois petites branches de *Crataeva religiosa* (*khantet*) ! (le verbe *tet-* signifie “monter, progresser”). Cela ne fait-il pas vingt-quatre ? demande le *weikza* en référence aux vingt-quatre sections du texte canonique du *Pahtan*.

– Cela est exact, Vénérable.
– À l’exception d’un pot en aluminium [parce que le terme qui désigne ce matériau, *dan* (ဒနံ), se prononce identiquement à celui qui signifie blessure ou châtiment (ဒဏ်)], vous pouvez utiliser n’importe quelle sorte de pot [pour placer l’offrande]. Dans ce pot, versez vingt-quatre cuillères d’eau. Et récitez les vingt-quatre éléments [du *Pahtan*]. Des bourgeons sortiront des branches de *Crataeva religiosa*. Cela est bien de l’énergie de réussite ! Vous aurez de l’énergie de réussite, vous aurez de la réussite ! Alors, ne cessez pas de réciter les vingt-quatre éléments. Votre foyer sera paisible, vos affaires marcheront, vous serez préservés des dangers !»

Pour qui est un tant soit peu familier de l’activité superstitieuse des Birmans, la recette ressemble à s’y méprendre à celles fournies par les astrologues à leurs clients désireux d’influer sur la réalité. De fait, «faire un *ateik*» – l’expression est propre aux quatre *weikza*, elle n’est pas employée en dehors du culte – n’est rien d’autre qu’un procédé courant de fabrication du destin, le *dat yaik dat hsin*, paré d’un nom nouveau, dans le souci, vraisemblablement, d’effacer son caractère pour le moins prononcé de «science mondaine» (*lawki pyinnya*), sans articulation avec l’objectif du nirvana. Au reste, les ingrédients de la recette sont définis, dans l’un et l’autre cas, comme porteurs d’énergie de réussite (*aung dat*). La seule différence, mais elle n’est pas négligeable, est que l’énergie produite à l’aide de la recette fournie par les *weikza* est d’effet général, alors que les opérations *dat yaik dat hsin* ont un but précis. Vous désirez gagner un procès, supplanter les autres candidats à une fonction, accroître la clientèle de votre commerce, faire revenir au foyer un époux volage ? Consultez un astrologue qui décidera de la procédure appropriée, à partir d’un système complexe de correspondances, spécifiant des effets de relation (*hsetsathmu*), d’affinité (*meik*,

LES IMMORTELS

«ami») ou d'incompatibilité (*yanthu*, «ennemi»). Au dire d'un spécialiste réputé de Mandalay, l'expression *dat yaik dat hsin*, qui désigne ce type de recours, intègre les deux modalités possibles d'action, parfois confondues. *Dat yaik*, «frapper avec de l'énergie» (traduction incertaine), sert à faire partir quelque chose. Il vous faut vendre une voiture? Il faut, autrement dit, que la voiture (*ka*) sorte (*htwet-*)? La lettre *ka* correspondant au lundi et la lettre *hta* (consonne initiale de *htwet-*) au samedi, utilisez des feuilles de *Crataeva religiosa* (*khantet*, soit lundi et samedi), quinze feuilles précisément (chiffre qui renvoie au lundi). Au moment qui convient, frappez la voiture avec ces feuilles en déclarant: «Que la voiture sorte rapidement!» La formule «la voiture sort» et le *Crataeva religiosa* ont, expliquent les astrologues, la même énergie ou essence (*dat*), et c'est ce qui rend l'action opérante. Ce n'est là bien sûr qu'une des mille et une recettes possibles pour se débarrasser au plus vite du véhicule, recettes qui peuvent se compliquer à l'envi. À l'inverse, l'opération *dat hsin*, «préparer avec de l'énergie en vue d'atteindre un résultat» (traduction tout aussi incertaine), sert à faire venir, à obtenir quelque chose. Vos affaires vont mal, la clientèle se fait rare? Lavez-vous afin de vous purifier, puis munissez-vous d'une ombrelle dont vous ferez don, en l'ouvrant, à un moine qui marche dans la rue, arrivant de l'ouest et se dirigeant vers l'est. Tout moine est doté d'une certaine puissance spirituelle (*hpon dago*) dont il fait bénéficier ses donateurs laïcs. L'ombrelle offre de la protection. L'ouvrir juste avant de la remettre au moine fait fleurir le karma (*kan pwin-*), fleurir la bonne fortune (*lat pwin-*). Aller de l'ouest, équivalent de l'arrière, vers l'est, l'avant, signifie retrouver la première place, être parmi les gagnants.

Pour les Birmans, le procédé *dat yaik dat hsin* ne relève pas du surnaturel (qu'il soit de type magique ou religieux), il est au contraire tout à fait naturel (*dabawa*). De même – pour reprendre les images utilisées par notre spécialiste, confessant s'interroger en vain depuis plus de quinze ans sur le principe d'efficacité de ce procédé dont il fait profession de fournir les innombrables recettes – que claquer dans ses mains engendre du bruit, ou que de l'essence s'enflamme quand on en approche une allumette, sans que l'on sache exactement quels mécanismes produisent de tels effets, de même le *dat yaik dat hsin* consiste à faire opérer les propriétés, notamment littérales (lettres de l'écriture), des choses, leur pouvoir ou énergie intrinsèque. Les *weikza*,

eux, insufflent au procédé un caractère mystique en y associant leur intervention, cruciale pour son efficacité. Ils introduisent de la transcendance dans l'opération la plus mondaine qui soit.

V

Le nom de « boule d'énergie soleil-soleil » donné par les *weikza* à la boule que possède le Major Zaw Win dénote la méthode employée pour façonner celle-ci. Il évoque en même temps l'immense énergie qui en émane, à l'égal du grand astre. Le Major expose sa boule la journée durant sur le balcon de sa maison, l'énergie solaire chauffant et activant le mercure, le faisant travailler. La nuit, il met la boule dans un verre d'eau qu'il pose sur l'autel du Bouddha, le refroidissement donnant à la matière plus de consistance. Ce procès thermique alternant chaleur et froid, auquel la boule est soumise journalièrement, contribue à accroître sa puissance. Le Major prend souvent la boule dans sa main droite et la frotte entre ses doigts en répétant mentalement la même formule qu'il récite en égrenant son chapelet : « En rendant hommage au Bouddha au nom de Parfait, puissé-je atteindre la réussite ! » Il nourrit la boule avec des feuilles d'or ; elles sont appliquées contre sa surface avec un peu de mercure qui aide à l'absorption de la poudre du précieux métal. Et, chaque fois qu'il en a l'occasion, le disciple présente la boule à l'un des *weikza* ou à leur médium. Ces derniers la gardent dans la main quelques minutes, voire la placent dans leur bouche, afin de lui infuser du pouvoir. Bénéficiant de ces divers apports énergétiques, la boule a peu à peu changé de couleur. Elle est passée d'argentée à or. Plus cet éclat solaire s'affirme, explique l'heureux alchimiste, plus la boule gagne en puissance et plus elle permet à son propriétaire de prolonger son existence.

Car, disons-le une fois encore bien que lui-même ne le clame pas haut et fort et n'en fasse pas son enseigne, le Major Zaw Win aspire à devenir *weikza*. Il se sait et se reconnaît, avec toute la modestie qui le caractérise, encore éloigné de cet objectif. À la différence de son ami le Docteur Sein Yi, il vit parmi les siens. Le temps qu'il consacre à la

LES IMMORTELS

pratique – récitation du chapelet et travail sur sa boule d'énergie – est limité. Il n'empêche : devenir *weikza* est son ambition essentielle. Cette espérance intime l'a accompagné pendant toutes ces années de service auprès des quatre *weikza* et de leur médium, trente-six années exactement, au cours desquelles il n'a pas démerité.

À son actif, il y a sa contribution à l'organisation et au déroulement des trois cérémonies de prolongation de l'existence déjà effectuées – U Pandita en 1975, U Oktamagyaw en 1989, U Kawwida en 1994. Chacune mettait en jeu la vie et du *weikza* et des disciples impliqués. Il y a aussi la fameuse « affaire de la grenade ». Bodaw Bo Htun Aung manque rarement, au cours de ses prêches, de mentionner l'incident. Lorsque le Major est présent, le *weikza* le hèle pour qu'il témoigne auprès de l'assistance de la véracité des faits. « Major Zaw Win, n'a-t-on pas jeté une grenade [sur nous] ? – Cela est vrai, Vénérable », répond le disciple, assis dans les premiers rangs. Un soir, à la fin des années 1970, des hommes firent irruption en pleine séance et lancèrent une grenade depuis la porte d'entrée. Le projectile heurta un pilier de la salle. Il chuta sur la tête d'un enfant qu'il blessa légèrement, avant de tomber par terre et de rouler sans exploser. Le Major, ramené par les circonstances quelque trente ou quarante ans en arrière, à l'époque où il se trouvait aux premières lignes sur le terrain des opérations, se précipita pour se saisir de la grenade et la jeter à l'extérieur à travers une fenêtre. Plus tard, il informa les autorités de l'incident, oralement puis par écrit, pour qu'une enquête soit ouverte, en vain.

On ne sut jamais qui étaient les responsables de cet attentat manqué. Certains l'attribuent à des villageois communistes qui exécraient les *weikza* dont le monastère était fréquenté par de hauts responsables politiques. D'autres accusent U Zawana, le moine qui réside à la sortie du village. Le personnage est connu pour jalouser le succès des *weikza* et de leur médium. Il leur a causé nombre de difficultés. Les disciples l'assimilent au Mauvais (Man Nat), qui s'efforça par tous les moyens d'empêcher le Bouddha d'atteindre l'Éveil et de diffuser son enseignement. U Zawana aurait recruté un petit groupe d'individus pour perpétrer l'attaque. La responsabilité réelle de l'incident importe néanmoins peu au regard de la signification que celui-ci revêt dans l'histoire du culte telle que les *weikza* et leurs disciples s'attachent à la mettre en forme. Au fond, l'« affaire de la grenade » compte comme événe-

ment d'un cycle épique. Elle participe d'une représentation à travers laquelle les quatre *weikza* se dépeignent et sont dépeints en héros de la religion bouddhique, affrontant stoïquement, afin de poursuivre leur œuvre, les agressions de leurs adversaires. Cette affaire appartient à la catégorie des «dérangements» ou «perturbations» (*ahnaung ashet*). L'expression désigne des phénomènes d'origine humaine ou non (ils peuvent être suscités par des esprits malfaisants) qui menacent en permanence de faire échouer les entreprises des *weikza*. Les périodes de préparatifs et d'accomplissement d'une cérémonie de prolongation de l'existence, moments paroxystiques dans la vie du culte, sont tout particulièrement associées à une intensification de cette menace désorganisateur, laquelle engendre en retour une exaspération de la fonction superstitieuse, avec le redoublement des activités de production d'énergie bénéfique parmi les disciples. Chacun trouve place dans l'odyssée des *weikza*, puisque chacun concourt, à la mesure de ses capacités, à soutenir leur marche héroïque, jusqu'à risquer son existence pour et avec eux. Épopée collective, dont les plus infatigables poursuivants – Hpay Myint (auteur de l'ouvrage de référence sur les *weikza*, paru pour la première fois en 1972), le Major Zaw Win (rédacteur d'un complément substantiel à cet ouvrage dans son édition de 1990), et le Docteur Sein Yi (qui a produit deux manuscrits inédits sur le culte), entre autres disciples – se sont voulus les chroniqueurs, persuadés qu'ils sont de prendre part à une histoire autrement plus considérable par sa portée, autrement plus digne de la mémoire collective, que celle qui se joue et s'écrit dans l'ordinaire des événements du monde.

Au crédit du Major, il faut mettre, enfin, la fonction d'assistant laïc qu'il remplit auprès de Fils-du-Samedi. Lorsqu'il séjourne à Yangon, le médium des *weikza* loge chez un ami de longue date du Major, Myo Lwin. Cet homme d'origine chinoise, bientôt septuagénaire, possède une vaste et confortable maison, dans laquelle une pièce est réservée à Fils-du-Samedi. Il n'est toutefois pas au fait de la manière dont on assiste un religieux. Le Major vient s'installer sur place le temps du séjour du médium afin de servir celui-ci selon la règle, avec tout le respect formel dû à un moine.

Le dévouement à toute épreuve du Major vaut par lui-même, comme élément de son identité de disciple. Les histoires racontées par les *weikza* pendant leurs prêches – Le-Victorieux et Guillaume en ont recensé

LES IMMORTELS

vingt-cinq – figurent à grands traits cette identité. Qu’elles renvoient aux existences antérieures du Bouddha, à l’âge primitif du bouddhisme, aux siècles de la dynastie birmane de Bagan, ou qu’elles se présentent sous l’aspect d’une parabole atemporelle, souvent leur protagoniste n’est ni le Bouddha, ni un saint, ni un moine, ni même un pieux roi, plutôt un ou des laïcs ordinaires. Et toujours, dussent-elles placer le Bouddha, un saint ou un moine au cœur de l’intrigue, l’effet de leurs péripéties est moins de glorifier ceux-ci que d’édifier l’auditoire en lui désignant le chemin de la vertu. Il est aussi d’exciter la vénération pour les *weikza*, par un apologue exaltant le croire ou dessinant l’abominable destin des incroyables. Ces histoires représentent et apprennent à penser une exemplarité laïque qui ne revienne pas à démarquer l’idéal monastique. Elles instituent un paradigme de la virtuosité distinct du modèle monastique. La Birmanie a connu depuis les années 1950, moment où naissait le culte des quatre *weikza*, un mouvement spectaculaire de diffusion de la pratique de la méditation parmi les laïcs. Or ce phénomène, qui a vu le laïc élevé jusqu’à un exercice et une expérience théoriquement dévolus au moine chercheur de salut, n’a pu toucher toute la population. L’exigeante pratique de la méditation nécessite de se faire violence. Et sa diffusion n’a ajouté, pour la plupart de ceux qu’elle a concernés, qu’un supplément ponctuel au cours de leur existence : la pratique contemplative s’effectue à l’occasion de séjours brefs – une dizaine de jours, une fois par an – dans un des centres monastiques spécialisés dans son enseignement. Sans nier la place fondamentale et la supériorité de la méditation dans la voie bouddhique de la délivrance, les quatre *weikza* déploient à travers leurs prêches un effort pour dessiner une image du laïc qui ne soit pas l’envers négatif de celle du moine. L’attention est déplacée de la virtuosité spirituelle du renonçant au monde vers la virtuosité éthique de l’homme et de la femme dans le monde, avec la fabrication d’un idéal laïque en soi. La gratitude vis-à-vis des parents, la patience, le don, la bonté envers les siens et les autres, bref la vertu morale et ses bénéfices, immédiats et ultérieurs, opposés aux affres que connaît celui qui déroge à cette attitude, sont au cœur de leur enseignement, au demeurant accessible et expressif. Des récits des *weikza* se dégage la représentation d’une grandeur laïque qui trace une forme de religiosité applicable au quotidien par leurs disciples. Ces derniers sont-ils pour autant, dans les faits, plus vertueux que d’autres ? Impos-

sible à dire. Mais être disciple des *weikza* implique de se mettre au service de cet idéal, ce qui est déjà beaucoup.

Ainsi, le Major, du fait de la relation qu'il a nouée avec les *weikza* et leur médium, toute de croire, peut-il caresser l'espoir de devenir *weikza*. Attention : il ne s'agit pas d'accéder à l'état de *weikza* par la voie normale, *via* la réussite dans une des techniques propres aux aspirants *weikza* (alchimie, cabalistique, etc.), que suivrait la « sortie » du cycle des existences. Ce qu'espère le Major, c'est, différemment, de se voir « appelé » (*khaw-*) par les *weikza* au moment de son décès pour résider avec eux à la Montagne des Dragonnes. Là, il s'adonnera à la voie du *weikza* en attendant le réassemblage des reliques du Bouddha, ultime phase de l'ère bouddhique et occasion d'obtenir l'entrée dans le nirvana.

Être appelé ? Cette possibilité insolite sur laquelle il compte, le Major a contribué à l'accréditer. Le long supplément à l'ouvrage de Hpay Myint qu'il écrivit pour la réédition de 1990, quatre-vingt-dix pages sur un total de presque cinq cents, traite de la cérémonie de prolongation de l'existence de U Oktamagyaw, qui venait d'avoir lieu. Il inclut une courte biographie de ce *weikza*, le seul parmi les quatre dont le nom résonne familièrement à l'oreille des Birmans. U Oktamagyaw est un personnage historique fameux. Les *weikza* n'évoquent pourtant jamais sa biographie au cours de leurs prêches, à la différence de celles de U Pandita ou de Bodaw Bo Htun Aung. L'essentiel tient dans le profil de grand savant religieux du personnage. Si la figure de U Kawwida, né en 968 de notre ère, renvoie à un moment historique de refondation religieuse et politique, avec, selon les chroniques birmanes, la réintroduction du bouddhisme du Theravâda orthodoxe dans le royaume de Bagan au milieu du onzième siècle, U Oktamagyaw incarne pour sa part la fonction de préservation de ce bouddhisme orthodoxe. Il dispose d'une connaissance étendue des textes canoniques, censés contenir l'enseignement authentique du Bouddha. Lorsqu'il vient (il n'apparaît qu'irrégulièrement), il se conduit avec solennité, dispensant d'un ton auguste un court prêche sur la moralité bouddhique. Bien qu'une relative distance le sépare des disciples, bien que ceux-ci fassent peu référence à lui dans leurs échanges, il n'en est pas moins une figure indispensable à l'architecture du culte : il est le garant de son orthodoxie. U Oktamagyaw balance les excès de Bodaw Bo Htun Aung,

LES IMMORTELS

hâbleur et familier, sans les annuler. Les quatre *weikza* ne cherchent pas à produire une représentation harmonieuse, au contraire. Même si la « ligne » (*laing*) dominante, selon le terme d'origine anglaise qu'emploient les Birmans pour qualifier les différentes orientations dans la pratique du bouddhisme, est sans conteste celle des *weikza* (*weikza laing*), l'économie de l'ensemble tient du contrepoint, juxtaposition de lignes religieuses en partie dissonantes, quoique complémentaires. La lecture birmane en termes de ligne religieuse, procurant à tout un chacun un moyen de situer et de classer le mode d'engagement spirituel d'un individu, se fonde sur un système d'oppositions : voie des études scripturaires *versus* voie de la pratique méditative, voie de la méditation de concentration *versus* voie de la méditation de pénétration, voie du *weikza* *versus* voie de la méditation de pénétration. Or, et c'est un des aspects qui font l'originalité du phénomène en comparaison à la fois d'autres cultes de *weikza* et de manifestations d'autres types d'orientation religieuse, plus homogènes dans leur contenu et dans leurs formes, les quatre *weikza* échappent pour partie à ce mode de classification. Ou plutôt, ils le réarticulent et le transcendent. Ils constituent pour ainsi dire un ensemble polyphonique.

Si, donc, U Oktamagyaw, de par l'irrégularité et la brièveté de ses apparitions, de par aussi sa moindre occurrence dans le discours des disciples, ferait presque figure de personnage secondaire parmi les quatre *weikza*, il ne saurait être assimilé à ce que les Anglo-Saxons appellent, dans le régime de la représentation, un *supporting role*, dont la raison d'être est de faire valoir la performance des acteurs principaux. Il occupe une place centrale, de plein droit et de pleine portée. Il n'est pas indifférent que les *weikza*, à l'issue de la cérémonie de prolongation de l'existence du grand érudit, aient demandé au Major de produire, outre un récit circonstancié de l'événement, une biographie du personnage, comme s'ils avaient voulu combler un manque. Produire ? Lorsque, en effet, le Major pria U Oktamagyaw de raconter son histoire afin de la mettre par écrit, le *weikza* se contenta de mentionner le titre d'un ouvrage retraçant sa vie. Le disciple n'avait qu'à s'en procurer un exemplaire et s'en inspirer pour rédiger une version adaptée. La tâche du Major consistait, autrement dit, à rendre complète et incontestable l'identification d'un des *weikza* apparaissant en chair et en os au village de Mebaygon à la fin du vingtième siècle, au célèbre savant religieux

des quinzième et seizième siècles. La chose n'avait rien d'évident. Le U Oktamagyaw historique (1453-1542) n'est pas considéré comme un *weikza*, loin s'en faut. Il est, à l'exception de ce culte près, absent de l'univers des pratiquants de la voie du *weikza*.

Le Major acheta l'ouvrage, une biographie classique du grand moine, œuvre d'un ministre royal. Il fit l'acquisition d'une seconde biographie, plus récente, qu'il jugea moins satisfaisante et dont il ne se servit pas. Le disciple procéda en sélectionnant les éléments qui lui paraissaient fondamentaux, ce qui s'avérait digne d'être rapporté. Scrupuleux, il note à l'issue de son récit que la biographie autorisée de U Oktamagyaw s'arrête au décès du personnage. Cependant, marque-t-il incontinent, cela n'est pas la véritable fin. U Oktamagyaw ne fut pas incinéré, comme il est de coutume pour les moines. Il fut placé dans une tombe. Et U Pandita vint l'y chercher pour le transporter jusqu'à la Montagne des Dragonnes, séjour des *weikza* où il réside depuis. Pourquoi appeler U Oktamagyaw, que rien ne semblait rattacher à la voie du *weikza* ? Nulle explication n'est fournie. Les *weikza*, indiqua le Major à Guillaume, sont demeurés silencieux sur ce point. Le disciple suppose qu'il s'agissait d'accueillir un savant qui ferait bénéficier de ses remarquables connaissances les nombreux *weikza* de la Montagne des Dragonnes, peu portés sur les études scripturaires. Dans son texte, le Major décrit en tout cas en quelques lignes seulement la cooptation de U Oktamagyaw. Il fait comme si la chose allait de soi, comme si cette façon de devenir *weikza* procédait d'un schéma coutumier, qu'il serait superflu de gloser. Être appelé est traité à la manière dont toute biographie monastique comporte une référence en des termes standardisés à la cérémonie d'ordination de son personnage, sans qu'il soit nécessaire de rappeler et les origines et les modalités de cette cérémonie, ou d'insister sur sa validité, le fait qu'elle transforme un laïc en moine.

Que ce qui s'avère, dans l'ordre des représentations religieuses, une révolution, puisse être proposé comme une évidence, dit assez combien être appelé s'inscrit dans la constitution du culte des quatre *weikza*. Propriété première et déjà singulière de ce culte, l'apparition en chair et en os des *weikza* a réduit la distance qui, ailleurs et par principe, sépare les *weikza* « sortis » et les hommes ordinaires – ceux-là établissant une communication avec ceux-ci, par le rêve, la vision ou la possession. Si les quatre *weikza* parcourent le chemin dans les deux sens,

LES IMMORTELS

de la Montagne des Dragonnes jusqu'au monde humain et *vice versa*, pourquoi ne pourraient-ils pas, à l'aide de leurs formidables pouvoirs, emmener avec eux leurs disciples ? Pourquoi ne conduiraient-ils pas les plus zélés d'entre eux de la mort apparente à la résurrection, faisant, de la sorte, office de psychopompe à rebours ? L'accession au séjour des *weikza* ne représente ni le nirvana mondain (le bien-être matériel et moral dans l'existence humaine), ni le nirvana supramondain (la perfection spirituelle et la délivrance définitive du cycle des existences). Il ouvre sur une tierce condition où, pour avoir échappé à la réincarnation et disposer de l'assurance de son salut, on n'en doit pas moins poursuivre son effort. Quoique espace physique, la Montagne des Dragonnes n'appartient à aucun des trente et un plans d'existence définis par la cosmologie bouddhique. Elle est agrégée à cette cosmologie sans y être incorporée. Être appelé revient à acquérir une condition extra-cosmologique, hors du cycle des réincarnations, à dépasser la mort.

Mingyi Sein Hlaing, qui occupa un poste de haut fonctionnaire dans les années 1950 avant de fonder une affaire de commerce à Yangon, joua pendant deux décennies, de 1957, l'année de sa rencontre avec les *weikza*, à 1977, date de son décès, un rôle de premier plan au sein du culte. Privilège lui fut donné, lors de la cérémonie de prolongation de l'existence de U Pandita, de jeter la première des trois boules médicinales entraînant la régénération du *weikza* par le feu. Le disciple pratiquait l'alchimie quotidiennement. Il aspirait à « sortir vivant » (*ashin htwet-*), à être appelé à la Montagne des Dragonnes avant que survienne son décès. Aussi arguait-il auprès des *weikza* de la fidélité qu'il leur avait montrée et de l'assistance qu'il leur avait prêtée pour les presser de réaliser son vœu. Il traitait avec eux comme il aurait traité avec un partenaire en affaires. Le jour de sa mort, il chercha par un ultime recours à forcer la main des *weikza* en les acculant à acquitter leur dette à l'égard d'un indéfectible disciple. Comme s'il avait senti sa fin proche, il se réveilla ce matin-là à quatre heures et, après avoir demandé un verre d'eau à son épouse, s'assit, sa boule d'énergie dans la bouche, prêt à « sortir ». En vain ! Quelques instants plus tard, il s'affaissait, sous le coup semble-t-il d'une crise cardiaque. Son cadavre fut placé dans une tombe fermée, dans un cimetière de la ville de Mawlamyine. Fils-du-Samedi, sur instruction des *weikza*, se rendit sur la tombe, au soixante-sixième jour après le décès (en référence à l'âge du défunt). À

onze heures du soir – il est onze feux (l’avidité, la haine, l’ignorance, etc.) qui consomment tout individu et dont l’extinction permet d’accéder au nirvana – le médium alluma deux bougies, une du côté des pieds, l’autre du côté de la tête. Il creusa la terre pour enfouir une feuille de cuivre sur laquelle était dessiné un diagramme cabalistique. Le dispositif était conçu pour aider Mingyi Sein Hlaing à «trancher les liens» (*thanyawzin hpyat-*) qui l’unissaient encore aux vivants. Peu de temps après, les *weikza* déclarèrent avoir appelé leur disciple, de la même façon qu’ils avaient appelé U Oktamagyaw. Soustrait au processus de la réincarnation et invisible aux hommes ordinaires, Mingyi Sein Hlaing pratiqua la méditation pendant onze années encore, dans quatre pagodes situées en différents endroits du pays, avant d’atteindre l’état de *weikza*.

«Trancher les liens» : l’expression caractérise le fait de renoncer au monde pour entrer dans la communauté monastique. Être appelé par les *weikza* exige ainsi, sinon de se faire moine, du moins d’endosser la condition du moine : un individu qui s’est détaché de sa famille. C’est là le prix du salut. Une telle exigence est congruente avec la conception bouddhique birmane qui voit dans le renoncement au monde un paramètre de la sainteté. Aussi, de même que, lors du rite d’ordination, il est demandé au postulant si sa décision reçoit bien l’accord de ses parents, voire, quoique cela ne soit pas impératif, de son épouse, de même la rupture qu’implique le départ pour la Montagne des Dragonnes n’est admise qu’à condition d’être agréée par les premiers intéressés. Une nuit de septembre 1997, U Kawwida et Bodaw Bo Htun Aung se manifestèrent en chair et en os dans la maison du Docteur Sein Yi, dans la banlieue de Yangon. Bodaw Bo Htun Aung, s’adressant au disciple, lui offrit de venir résider à la Montagne des Dragonnes. Le Docteur avait déjà eu un avant-goût de la félicité qui l’attendait s’il acceptait. En 1980, alors qu’il portait temporairement la robe et avait entrepris un pèlerinage à Shwesetdaw, les *weikza* l’avaient invité à visiter leur extraordinaire séjour. Dans l’immense grotte à l’intérieur de la montagne, raconte-t-il, s’élèvent des milliers de pagodes. Certaines ont été construites par des disciples du culte. L’une, révéla U Pandita, est l’œuvre du Docteur, au cours d’une existence où il était cousin et principal général du grand souverain Anawratha (au onzième siècle de notre ère). Le Docteur ne repartit pas les mains vides. Il rapporta mille

LES IMMORTELS

cinq cents reliques du Bouddha, qu'il distribua afin qu'elles soient enchâssées dans diverses pagodes. Dix-sept ans plus tard, proposition lui était faite d'être installé pour toujours auprès des *weikza*. Or, depuis son renoncement à la vie conjugale, son épouse lui rendait une visite hebdomadaire. Présente à cette occasion, elle l'implora de décliner l'offre. Un de leurs fils était en train de préparer son départ pour les États-Unis. Nombre d'autres problèmes restaient à régler. Trop de choses enchaînaient encore le Docteur au monde. Il resta.

Combien sont-ils ces disciples qui, prisonniers des liens avec leurs proches, ont manqué la formidable opportunité d'être appelés vivants à la Montagne des Dragonnes ? On songe, forcément, à Ba Yi. Le leader des disciples de Mandalay aspirait, comme les autres, à échapper à la mort et à « sortir vivant ». Il en parlait sans ambages aux *weikza*. Car c'est ceci, les quatre *weikza* : la manifestation visible et directe, en chair et en os, d'êtres vénérables et puissants qui, pour avoir des origines humaines, n'en étaient pas moins jusque-là hors d'atteinte immédiate ; des êtres avec qui l'on est désormais à même de commercer sans truchement aucun. Non plus une communication mentale et spirituelle ou par l'intermédiaire de la possession, mais une présence physique : voir, toucher, parler. Non plus une irrémédiable partition, séjour des mortels et séjour des immortels, mais un pont établi entre les deux, une relative familiarité entre les uns et les autres. Qu'à leur première rencontre avec un des quatre *weikza*, d'aucuns, à l'instar du Docteur Sein Yi, ne puissent faire autrement, en dépit du caractère incongru du geste, que de tâter les pieds ou les mollets du personnage afin d'établir sa nature physique exacte, en dit long et sur l'étrangeté de la figure du *weikza* et sur l'expérience sensible inédite que représente la manifestation en chair et en os d'un *weikza* « sorti ». Au travers du culte, le mouvement, proprement religieux, de mise à distance et de séparation, d'extraction, dont la figure du *weikza* fait l'objet, est complété et compensé par un mouvement inverse de rapprochement et de relation, d'imbrication. Une dialectique se noue, dans le rapport des sphères mondaine et extra-mondaine, entre rupture de plan et recouvrement.

De condition humble – conducteur de *trickshaw*, il avait progressivement acquis une douzaine de ces véhicules, vivant de leur location –, Ba Yi était devenu, dans les années 1980, le principal relais du culte à Mandalay. Ceux qui souhaitaient se renseigner sur les *weikza* et

connaître le moyen de leur rendre hommage, se rendaient chez lui. Ba Yi n'était pas allé au-delà de l'école primaire. Néanmoins, il «savait parler», il en imposait, et ses visiteurs, quel que fût leur rang, reconnaissaient sa supériorité. On se rassemblait à l'étage de sa modeste maison pour discuter et éprouver la puissance spirituelle de chacun. On s'asseyait face à l'autel du Bouddha, une tasse contenant de l'eau placée dans le creux de la main. Si le liquide produisait des bulles, comme sous l'effet d'une forte stimulation, c'était le signe d'un degré élevé de concentration mentale. De temps à autre, Ba Yi donnait à boire à ses amis de l'eau miraculeuse (*theikdi yay*), à laquelle il avait infusé du pouvoir.

Les *weikza* voulurent appeler vivant leur distingué disciple. Mais l'autorisation expresse de son épouse et de son fils unique était requise. N'avait-on pas vu des proches importuner sans relâche les *weikza* pour qu'ils renvoient dans le monde un parent appelé prématurément ? À l'époque, le fils de Ba Yi travaillait au Japon. Ses parents n'ayant pas le téléphone, il fut impossible d'obtenir son agrément. Lorsque Ba Yi mourut, en 1999, à l'âge de soixante-treize ans, d'un cancer de la gorge – les *weikza* avaient, grâce à leur pouvoir, reculé l'échéance fatale de deux ou trois années –, son cadavre fut exposé pendant trois jours. Il n'émit aucune odeur et son apparence demeura fraîche, comme si le personnage était vivant. En accord avec le vœu du défunt, ses restes furent placés dans une tombe dotée de quatre trous minuscules, un de chaque côté, dispositif funéraire propre aux *weikza* «sortis morts» (*athay htwet-*). Les trous signifient la possibilité pour le *weikza* de quitter la tombe, afin de poursuivre son existence. Sept jours après l'enterrement, Fils-du-Samedi demanda à l'épouse de Ba Yi de vérifier, à travers les trous, s'il émanait de la dépouille une odeur quelconque ; non, aucune. Plus tard, des disciples de Mandalay, qui avaient secondé Ba Yi, allèrent au cimetière. Qu'ils aient soudoyé le gardien afin de défoncer la tombe ou qu'ils se soient bornés à regarder à travers les trous, la conclusion demeure la même : le corps de Ba Yi n'était plus là, le disciple avait été appelé à la Montagne des Dragonnes. Les *weikza* le confirmèrent, en annonçant que Ba Yi était auprès d'eux. Des années plus tard, nanti du titre de Noble Grand-Père (Bodaw) caractéristique des *weikza* laïcs, l'ancien conducteur de *trickshaw* posséda pendant quelques mois un disciple du culte.

VI

Nous voilà en vérité stupéfaits et désorientés, car charriés par un courant qui nous emporte plus loin que ce que les exégètes occidentaux du bouddhisme du Theravâda, même les plus perspicaces et libéraux, nous auraient laissés imaginer de ses possibilités. La vocation du *weikza* à secourir les êtres (*thattawa ke-*) connaît avec le culte des quatre *weikza* un développement original. Secourir les êtres est, au premier chef, l'œuvre accomplie par le Bouddha, de son vivant, lorsqu'il diffusa son enseignement. L'expression s'entend, à propos du *weikza*, comme le fait de travailler au salut à la fois temporel et spirituel des disciples. Un *weikza* aide les fidèles à affronter les dangers de l'existence (maladies, accidents, difficultés matérielles, etc.) et les guide sur le chemin de la délivrance. Or, au Centre d'Énergie de Mebaygon, cette vocation salvatrice s'est étendue jusqu'à faire émerger l'idée d'êtres pourvus du pouvoir extraordinaire d'arracher leurs disciples à l'inéluctable – l'impermanence et la mort – pour les transporter dans un merveilleux séjour où, quasi immortels et par conséquent protégés de l'aléatoire du cycle des existences, ils sont assurés d'accéder, à terme, au nirvana.

Pour autant, ne concluons pas trop vite à une dérive. En dépit de son apparente excentricité, un tel mode de salut, qu'on qualifierait d'«électif», reste attaché à l'ensemble bouddhique birman et à son fondement theravâdin. Nous sommes, sans nul doute, à la pointe extrême du domaine, là où nombre de Birmans refusent de s'aventurer. Ceux qui n'ont jamais été à Mebaygon ignorent tout de la possibilité d'être appelé. Lorsqu'ils en sont avisés, ils en contestent le bien-fondé, à l'instar d'ailleurs de certains disciples des quatre *weikza*. Dans le bouddhisme tel qu'il est pensé par les Birmans, il n'est pas de Sauveur au sens strict du terme. On franchit par son seul effort, et en corrélation avec les actes vertueux accomplis dans des existences précédentes, les étapes de la perfection spirituelle. La progression sur la voie du nirvana, puis son obtention, sont envisagées comme le fruit d'un travail (*kyin-*, «pratiquer»). Quoique la quête du salut soit soutenue par des maîtres, la possibilité d'une révolution spirituelle par l'effet d'une intervention extérieure est inconcevable. Pourtant, être appelé, soit à son décès,

soit – chose encore plus formidable et combien plus difficile – de son vivant, revient à « sortir » du cycle des existences grâce au lien noué avec les quatre *weikza*. Mais ce lien se dit tout entier dans l’idiome bouddhique birman. Il est envisagé comme le produit d’un complexe d’influences articulant le capital de vertu (*parami*) et une chaîne de relations à travers des existences non nécessairement successives (*pahtan hset*). La proximité avec les *weikza* est interprétée comme la conséquence et la réactualisation d’une relation dans une ou plusieurs existences antérieures, comme, en d’autres termes, la continuation d’une interdépendance karmique (ce que dénote le vocable de *pahtan hset*). Être appelé constitue la poursuite et le couronnement de cette relation. Dès l’instant où le phénomène est indissociable d’un schème de représentation bouddhique, à quel titre l’en détacherions-nous sous prétexte de décider de son orthodoxie ? Une religion n’est pas un corpus clos et rigide de dogmes et de pratiques. C’est un système orienté de potentialités, qui, tout en définissant un idéal ou un horizon, laisse ouvert le spectre des moyens d’y parvenir. Sans doute, alors, n’avons-nous pas fini d’être étonnés.

Mya Nan Nwe était une riche Chinoise de Mandalay qui, l’âge venant, s’était défaite de la quasi-totalité de ses propriétés et avait partagé le produit de la vente entre plusieurs monastères. Elle s’était installée auprès des *weikza*, au Centre d’Énergie de Mebaygon. Elle ne pratiquait pas l’alchimie, mais ingérait des diagrammes cabalistiques. D’une santé de fer, elle est morte subitement après quinze ans de séjour, en avril 2002, alors qu’elle marchait dans le coin sud-est du terrain du monastère, le coin du mardi. C’est dans cette direction que les *weikza* repartent à l’issue de chaque séance d’apparition, en quittant la salle par la petite pièce située à main gauche de l’autel du Bouddha. Il s’agit de la direction et du chemin de la Montagne des Dragonnes. Les *weikza* ne tardèrent pas à ratifier la rumeur selon laquelle Mya Nan Nwe avait été appelée. La disciple, enterrée au cimetière du village, coule des jours paisibles à la Montagne des Dragonnes.

Elle a été rejointe par Kyin Myaing. Cette dernière, aussi d’origine chinoise, faisait partie, avec le Docteur Sein Yi, le Major Zaw Win et le Lieutenant-Colonel Thein Han, du groupe des quatre disciples vivants ayant pris part à toutes les cérémonies de prolongation de l’existence déjà accomplies. Pour la cérémonie de U Pandita, en 1975, elle fut

LES IMMORTELS

l'unique femme invitée à participer, en compagnie de trente-cinq disciples masculins. Honneur insigne dont elle se montra digne, puisqu'à cette occasion, relatent ses enfants, elle retint Fils-du-Samedi dans la limite du cercle cérémoniel, alors que le médium, sous le choc de l'explosion et de la projection de flammes qui suivirent la mise à feu du bûcher, reculait vers l'extérieur du cercle. Si Fils-du-Samedi avait franchi la limite, U Pandita et tous les participants seraient morts. D'où l'affection que le *weikza* portait à sa disciple. Quand elle eut soixante-dix ans, U Pandita offrit de l'appeler à la Montagne des Dragonnes. Kyin Myaing refusa, désireuse de demeurer avec une de ses filles, célibataire. Elle mourut en décembre 2003, à l'âge de quatre-vingt-trois ans. Après son décès, sa dépouille fut exposée pendant trois jours, sans montrer signe de décomposition aucun, ni émettre d'odeur nauséabonde ; elle fut inhumée dans un cimetière de Yangon. Deux mois après, au moment de la Fête de la Réussite, au milieu d'une séance d'apparition dans la salle bondée du monastère, U Oktamagyaw annonça, en présence de deux des quatre enfants de Kyin Myaing, que la disciple avait atteint la Montagne des Dragonnes. Il sermonna les enfants. Un conflit avait surgi concernant le partage de l'héritage maternel. Les plus aisés tentaient selon toute apparence de léser un frère dans le besoin. Kyin Myaing, expliqua U Oktamagyaw, l'avait prié de passer ce message : l'entente familiale devait être restaurée au plus vite afin que rien ne vînt la déranger dans sa retraite et qu'elle pût se consacrer à son développement spirituel. Le *weikza* fit promettre aux deux enfants, âgés d'une cinquantaine d'années, d'agir selon le vœu de leur mère. Le fils et la fille de Kyin Myaing ne se troublèrent point de subir pareille admonestation publique. L'incident manifestait l'attention privilégiée dont avait toujours joui la famille de la part des quatre *weikza*. L'immixtion des *weikza* dans les affaires privées de leurs proches disciples n'est pas rare. Elle participe de la relation qui fait de ces disciples les fils et filles des *weikza* (*weikza tha thami*).

Ainsi, les quatre *weikza*, non contents d'élaborer une nouvelle voie du salut, ont doublé leur œuvre d'une innovation complémentaire : la possibilité pour une femme d'accéder à l'état de *weikza*, en étant appelée à la Montagne des Dragonnes. Lorsque la question est posée à des Birmans, en particulier à des pratiquants de la voie du *weikza*, ils déclarent qu'une femme est capable de devenir *weikza*. En droit,

assurément. En fait, l'écrasante majorité, sinon la totalité des pratiquants de la voie du *weikza*, sont des hommes. Aussi et surtout, on ne connaît aucun *weikza* accompli de sexe féminin et, par suite, aucune femme qui soit vénérée par les fidèles à l'instar de Bobo Aung, de Bo Min Gaung, de Bo Paukhsin, des quatre *weikza* de Mebaygon, etc. Cette réalité s'accorde avec la hiérarchie de genre birmane, établie sur une base bouddhique à partir de l'idée de la relative faiblesse spirituelle des femmes. Certaines nonnes déclarent poursuivre une existence religieuse dans l'objectif d'accumuler du mérite et d'obtenir une bonne renaissance, c'est-à-dire une renaissance masculine, qui leur permettra de progresser jusqu'au nirvana. Certes, du temps du Bouddha, disent-elles, des femmes atteignaient la perfection spirituelle. Mais nous ne sommes plus au temps du Bouddha et, sans qu'elles en sachent la raison, un tel accomplissement paraît aujourd'hui impossible, même pour une nonne. Le constat est livré sans amertume ou hargne aucune, à la façon d'un « c'est ainsi », en référence à un ordre conçu comme donné, dont il ne viendrait pas à l'esprit d'interroger, pour les faire vaciller, les fondements. Il est vrai que du même mouvement qu'elles reconnaissent la supériorité masculine en clamant leur aspiration à renaître dans l'autre sexe, ces femmes se soustraient *de facto* à la domination des hommes. Renoncer au monde, pour une femme, n'est pas seulement affirmer sa volonté de devenir un homme. C'est se dérober au mariage et à la condition domestique, voire s'en évader. Si les nonnes sont soumises à l'autorité des moines, celle-ci s'avère bien moins pesante et arbitraire que l'autorité masculine au sein du foyer. Il demeure que le renoncement au monde des femmes vient, sur un plan idéologique, confirmer la supériorité spirituelle des hommes, dans la mesure où se faire nonne revient à exprimer l'espérance d'une renaissance masculine.

À travers le culte des quatre *weikza* se produit en somme un double débordement des contraintes imposées par une certaine idéologie bouddhique birmane. Sont battus en brèche, et le monopole détenu par les moines sur l'accession au salut, et le principe de la relative incapacité spirituelle des femmes. Qui plus est, la voie du salut ouverte par le culte, récompense réservée à quelques disciples d'élite « appelés » après leur décès, connaîtra *in fine* une extension remarquable. Une fois la cérémonie de prolongation de l'existence de Bodaw Bo Htun Aung accomplie et la « sortie » de Fils-du-Samedi opérée, les *weikza*

LES IMMORTELS

appelleront l'ensemble de leurs disciples à la Montagne des Dragonnes. Ils ne les feront pas venir un par un, mais d'un seul coup, comme « un pêcheur qui attrape des poissons au filet ». Il suffira aux disciples de fermer les yeux pour être transportés jusqu'au séjour des *weikza*, où ils méditeront et pratiqueront selon leur spécialité (alchimie, etc.) afin d'accéder à leur tour à une quasi-immortalité.

Au lieu que l'obtention de l'état de *weikza* puis du nirvana soit le fait de quelques rares virtuoses, elle devient une possibilité, voire une certitude, pour tous. En même temps qu'ils dessinent ce mirage d'une délivrance universelle, les quatre *weikza* travaillent, par leurs activités de production énergétique, à précipiter l'avènement dans la société humaine d'un état de félicité générale, sous le gouvernement du Prince de l'Univers. Aussi l'idée de salut se déploie-t-elle à deux niveaux dans le cadre du culte. Le salut passe à la fois par l'accession à un espace idéal *hors* la société, et par la construction d'un ordre idéal *dans* la société ; le disciple espère être appelé à la Montagne des Dragonnes aussi bien qu'il attend fortune et bonheur dans sa vie actuelle. De la coexistence de ces deux mouvements inverses, l'un tirant vers l'au-delà, l'autre chevillant à l'ici-bas, ne naît nulle contradiction. Ils sont les deux faces d'une même pièce, toute faite de ce que renferme une existence de bouddhiste. Leur conjonction cristallise la condition d'*homo religiosus*.

VII

Notre voyage en compagnie d'un des plus anciens et plus éminents disciples du culte commence à peine, que déjà nous avons longuement divagué ! Alors que nous allions, emporté par notre seul mouvement, de la pratique de l'alchimie à l'insolite voie du salut tracée par les quatre *weikza*, en passant par leur inlassable activité de production d'énergie de réussite, le Major Zaw Win s'est tranquillement installé sur le siège avant gauche du véhicule, à côté du chauffeur. Guillaume est assis à l'arrière. Ils partent pour Mandalay où ils doivent rencontrer Fils-du-Samedi. Plus exactement, le Major accompagne Guillaume afin de

l'introduire auprès du médium des *weikza*. Quant au chauffeur, c'est une vieille connaissance de l'ethnologue. Mécanicien placide dont le garage fonctionne à rythme ralenti, il s'est déjà joint à quelques-unes de ses expéditions, autant pour voir du pays et des hommes que pour les (modestes) émoluments qu'il reçoit. On peut avoir toute confiance en lui.

La voiture s'engage sur l'immense avenue de Pyay qui traverse Yangon du sud au nord. Les lèvres du Major remuent légèrement. Le disciple psalmodie d'une voix inaudible des textes canoniques connus pour leurs vertus prophylactiques (*payeik*). Cela s'ajoute au « passeport » indispensable au bon déroulement du voyage – la formule « le Bouddha a réussi ! » Comme tant d'autres, le Major puise à toutes les sources disponibles, multipliant les moyens de protection, à la manière dont un État bâtit sa défense nationale. On n'est jamais trop prévoyant quand il s'agit d'enrayer un éventuel déchaînement des forces du destin.

C'est la saison des pluies et nos voyageurs ont choisi d'aller jusqu'à la ville de Pyay puis de longer le fleuve Ayeyarwady – la route est plus longue, mais moins touchée par les averses torrentielles que l'axe central. Deux heures après avoir quitté la capitale, ils passent non loin d'un village que marqua autrefois une double tragédie. En 1942, à l'âge de seize ans, le Major avait intégré l'armée birmane sur le point de se retourner contre l'occupant japonais. L'un de ses supérieurs, un colonel, abusa d'une villageoise. Ses chefs l'apprirent et lui adressèrent une lettre de blâme. Humilié, il se suicida.

Le Major s'en tient à une évocation des faits, il n'ajoute aucun commentaire. Pourquoi se remémorer cet incident en particulier ? Qu'un officier de grade élevé fût semoncé pour avoir violenté une jeune femme et que la honte le conduisît à se donner la mort, voilà qui en dit long sur ce qu'était l'armée nationale birmane à ses origines, sur ses valeurs et sur sa discipline ; voilà qui tranche aussi sur ce qu'elle est devenue, après plus de quarante ans à la tête du pays. Se souvenir, c'est parler du présent. Dans le contraste qu'il suggère entre l'armée des années de lutte pour l'indépendance et l'armée d'aujourd'hui, il n'y a nulle acrimonie de la part du Major. Simplement un constat sur l'inévitable effet de corruption du pouvoir. « Ceux qui ont le pouvoir veulent le garder. Ils exploitent leur autorité pour favoriser leurs amis

LES IMMORTELS

et nuire à ceux qu'ils n'aiment pas. Il en est partout de même, la chose n'est pas propre à la Birmanie», dira-t-il en une autre occasion, avant de conclure en empruntant au registre de la souillure : «La politique est la chose la plus sale au monde.»

L'homme parle d'expérience, lui qui fut projeté au cœur du dispositif de pouvoir institué par le général Ne Win après le coup d'État de 1962. Le parcours du Major résonne comme une parabole sur l'histoire de cette armée birmane qui sut si bien défendre l'unité nationale, mais comprit si mal que son relatif succès dans cette mission, pour lequel elle était et est toujours reconnue, ne l'autorisait en rien à accaparer le pouvoir. Après la guerre, en 1945, le Major rejoignit la Burma Air Force en tant que technicien de télécommunication. Au début des années 1950, il participa aux combats contre les troupes du Kuomintang, qui avaient fui en Birmanie après la victoire des communistes en Chine.

Il était d'usage, à l'époque, d'envoyer les jeunes officiers brillants en formation en Angleterre. Le Major partit une première fois en 1952-1953 pour un stage en aviation militaire, puis une seconde en 1957-1958 afin de parfaire sa connaissance des techniques de télécommunication. Entre-temps, en novembre 1956, il s'était marié. Il avait épousé une femme habitant la même rue à Yangon, épouse qu'il devait chérir son existence durant. Tous deux étaient de sang mêlé (*kabya*). Le père du Major, Chinois de Canton venu faire du commerce de textiles en Birmanie, s'était établi sur place à la suite de son mariage avec une femme du groupe dit des «Shan de Pyay» (dont certains ancêtres, originaires des montagnes Shan, avaient migré dans la ville de Pyay, au cœur de la Birmanie birmane, s'y alliant à des Birmans). Le couple avait ouvert à Yangon un magasin de porcelaine chinoise. À la maison, on parlait birman. Le Major, cinquième des six enfants, alla à l'école birmane. L'épouse du Major, pour sa part, était de père sino-birman et de mère môn ; elle ne parlait, elle aussi, que le birman.

Le parallèle s'avère frappant avec l'histoire de Bodaw Bo Htun Aung, qui ne saurait laisser d'interpeller tous ceux parmi les disciples du culte qui sont d'ascendance chinoise ou mêlée, mais qui, pour beaucoup, ne connaissent pas d'autre langue et d'autre idiome culturel que birmans. Bodaw Bo Htun Aung, raconte sa biographie, est le fils d'un Chinois qui, expulsé de son pays, se maria à une métisse sino-shan résidant dans la région de Kyaiklat, en Basse Birmanie (dans l'actuelle division

de Ayeyarwady). En dépit de ces origines et de la tonalité chinoise des noms de ses parents, le futur *weikza*, qui naquit au début du dix-neuvième siècle, reçut un nom birman, Htun Aung («Bodaw Bo» signifie «Noble Grand-Père», qualification commune pour un *weikza* laïc). La région était notamment peuplée de Kayin. Leurs usages déteignant sur l'ensemble de la société locale, on disait «Saw» Htun Aung, d'après un terme de référence et d'adresse kayin. Devenu jeune homme, le personnage épousa une femme birmane dont il eut une fille. Ses origines chinoises resurgirent à l'occasion du possible mariage de cette fille. Pour expliquer le déchirement de Htun Aung en face d'une telle éventualité, le récit invoque la coutume chinoise qui veut que les époux résident chez les parents du mari, provoquant la séparation du père d'avec sa fille. L'histoire et l'être de Bodaw Bo Htun Aung, en somme, réfractent l'hétérogénéité substantielle de la société birmane et la force de la formule combinatoire que cette société génère pour accommoder cette hétérogénéité. Ils signifient, et l'irréductible diversité ethnique du pays, et le mécanisme de son intégration à travers la réduction relative des différences culturelles par leur agrégation au sein d'un tout qui les articule et les transcende (nulle place n'est toutefois faite, dans le récit, à la différence religieuse : les hindous, les chrétiens, les musulmans et les pratiquants d'un culte des esprits qui composent aussi cette société sont absents). La birmanisation du personnage se trouve parachevée et couronnée par son accession au statut de *weikza*, figure propre à la religion birmane. Or, n'est-ce pas, précisément, à l'état de *weikza* que le Major aspire ?

Au début des années 1960, le Major fut nommé à la base nationale de la Burma Air Force, dans la ville de Meikhtila (Birmanie centrale). Six ans plus tard, ses supérieurs le sélectionnèrent pour devenir cadre du Burma Socialist Programme Party (BSPP), le parti unique créé par le régime du général Ne Win, dont tous les postes de direction étaient confiés à des militaires. Il suivit une formation de six mois à Mingaladon, dans la banlieue de la capitale, en compagnie de deux cent cinquante-cinq autres officiers : grandes idéologies («des Romains à Napoléon Bonaparte»), politique internationale, politique birmane et doctrine du BSSP. Sa distance critique – «évidemment, ils n'enseignaient que ce qui était à leur avantage, ils ne parlaient pas des choses mauvaises qu'ils faisaient» – n'empêcha pas qu'il terminât premier de

LES IMMORTELS

sa promotion. Cela lui valut d'être propulsé à une position éminente, celle de secrétaire du Comité pour la Sécurité et l'Administration de la division de Mandalay. Ces comités *ad hoc*, dirigés par des militaires, s'étaient substitués aux institutions en place avant 1962. De 1967 à 1972, le Major, libéré de ses obligations militaires, se chargea de la supervision de l'administration générale, politique, économique et sociale des trente-cinq townships de la division de Mandalay. C'est à cette époque qu'il devint, avec son épouse, disciple des quatre *weikza*, sous l'impulsion du Colonel Mya Maung, président du Comité pour la Sécurité et l'Administration de la division.

Les années précédentes avaient vu l'étatisation extensive de l'économie birmane, avec la nationalisation des industries les plus importantes, des banques, du secteur des exportations et importations, du commerce du riz, avec aussi la création de « magasins du peuple » qui fournissaient désormais la population en biens courants. Ces mesures désorganisèrent la vie économique, et la pénurie de produits de première nécessité, dont le riz, dans un pays qui en avait été le premier producteur mondial, se fit immédiatement et durement ressentir. Dans ce contexte, courant 1969, un entrepreneur d'origine chinoise arrangea le transport de sacs de riz par voie fluviale de Yangon à Bagan, afin de nourrir des ouvriers qu'il employait. La police, agissant sur dénonciation, fouilla le bateau. L'entrepreneur, accusé de trafic illicite, fut arrêté et mis en prison. Un de ses proches amis connaissait le Major, qu'il sollicita pour sortir l'inculpé de cette mauvaise passe. Le Major se rendit en personne à Bagan. S'étant enquis des tenants et des aboutissants de l'affaire, il fut convaincu que l'entrepreneur n'avait pas envisagé de vendre le riz. Son autorité permit sa libération. Or, attitude pour le moins singulière dans un système où la corruption était et reste un mode de fonctionnement normal, le Major se refusa, par principe, à accepter une rétribution. Aussi l'homme qu'il avait secouru, mis dans l'incapacité de se libérer de sa dette, a-t-il continué jusqu'à aujourd'hui de se considérer comme son obligé. Pendant longtemps néanmoins, en dépit de l'estime et de l'amitié qu'il portait au Major, il ne s'intéressa pas aux quatre *weikza*. Vue de l'extérieur, la chose lui apparaissait pur mélange de duperie et d'affabulation. Début 1976, peu après la cérémonie de prolongation de l'existence de U Pandita, il demanda à accompagner le Major au Centre d'Énergie. Il en fut comme il devait être. Laissant

tomber toute résistance après des années d'incrédulité, l'entrepreneur devint à son tour disciple du culte. Disciple si fervent et si prosélyte que les *weikza* lui ont attribué le surnom de Khyeik, sous lequel il est connu des familiers du monastère. *Khyeik*, c'est l'épingle de nourrice, évocation de la manière dont le disciple – un moment propriétaire d'une fabrique de cet accessoire – est attaché aux *weikza*, comme une épingle de nourrice accrochée à leur robe. C'est aussi l'hameçon, le personnage ayant attiré nombre de Birmans d'origine chinoise à Mebaygon. Pour les autres, il est Myo Lwin.

Le Major se devait, dans le cadre de ses activités de secrétaire de la division de Mandalay, d'obéir aux ordres issus de ses supérieurs. Lorsque la décision qu'on lui intimait de prendre se révélait injuste, il s'efforçait d'alléger la peine. Par deux fois, après avoir examiné les dossiers d'individus innocents mais qu'on voulait jeter en prison, il résolut de les disculper. La sanction tomba, tranchante. En 1972, il fut remercié, renvoyé dans l'armée de l'air pour servir comme instructeur.

L'homme n'en avait pas fini de goûter à l'amertume du monde. En 1975, on l'appela pour juger certains participants aux manifestations qui s'étaient déroulées en décembre de l'année précédente, à la suite du décès de l'ancien secrétaire général des Nations unies, Thant. Thant était mort à New York et son corps avait été rapatrié en Birmanie. Le général Ne Win, dit-on, était jaloux de la popularité de cet homme intelligent et éduqué, et il lui refusa, en dépit de sa stature, des funérailles d'État. Ce traitement suscita la colère de la population, notamment des étudiants qui saisirent l'occasion pour exprimer leur exécration du régime. Huit cours spéciales, composées chacune de trois membres, furent constituées après les émeutes pour juger les responsables présumés. Le Major faisait partie de la Cour Numéro Quatre, avec un de ses supérieurs et un cadre du Parti. Ils eurent à se prononcer sur le cas d'un moine réputé, révérend par Thant de son vivant. Le moine réclamait la construction d'un mémorial en l'honneur du défunt. Les trois juges l'acquittèrent. La décision fâcha le général Ne Win. Il ordonna que les dossiers fussent désormais examinés, et de fait jugés, à un niveau supérieur, les cours étant contraintes de se conformer, dans leurs décisions, à ces décrets.

À la suite de cette affaire, le Major demanda à quitter l'armée. Il abordait la cinquantaine, c'était donc bien avant l'âge réglementaire

LES IMMORTELS

pour la retraite. Mais il servait depuis plus de trois décennies et se sentait quelque peu usé. Quitter l'armée n'était pas chose facile, car perçue comme une défection, sinon comme une trahison. Le Major sollicita le soutien des quatre *weikza*. En 1977, il obtint d'être mis en retraite avec la pension pleine et entière revenant à un officier de son rang, six cents kyats par mois. Il se lança avec un ami dans une affaire de fabrication de capsules et autres accessoires en métal. L'entreprise capota, il perdit une somme importante. Quelques années auparavant, en reconnaissance des services rendus à la patrie pendant la Deuxième Guerre mondiale, il avait reçu du gouvernement un titre honorifique ainsi qu'un emplacement commercial dans un marché de Yangon. Sa femme prit en charge la boutique de la vente en gros de feuilles de tabac et de bougies. Ils acquirent un second emplacement dans le même marché. Depuis, la famille gère ces commerces.

Un seul parmi les sept enfants du Major – aux cinq issus de son mariage s'ajoutent deux fillettes adoptées alors qu'il était en poste à la base aérienne de Meikhtila – demeure célibataire. Il ne travaille pas non plus. Guillaume, lorsqu'il rend visite au vieux disciple et qu'ils discutent ensemble, installés dans le salon du rez-de-chaussée, aperçoit le garçon errer dans la maison, le sourire aux lèvres. Âgé de trente-quatre ou trente-cinq ans, le fils s'adresse quelquefois à l'ethnologue dans un anglais rudimentaire, composé de bribes incompréhensibles. La première fois que cela se produisit, son père dit : « Veuillez s'il vous plaît excuser mon fils, il n'est pas normal. » Guillaume crut à une déficience congénitale légère. Les choses s'avérèrent en un sens plus dramatiques. Plus birmanes aussi. Pendant son enfance et son adolescence, le garçon allait bien. Il était entré à l'université et étudiait la botanique. Lorsqu'il fut en deuxième année, sa fiancée, qui venait de la ville de Taunggu (Birmanie centrale), rentra dans sa famille pour des vacances. Là-bas, un Birman d'origine indienne la courtisa. La jeune femme, que ce soupirent indisposait, appela son amoureux à la rescousse. Celui-ci travaillait en même temps qu'il faisait ses études. Il demanda un congé et partit pour Taunggu. Quand il revint, il avait perdu la tête. On ne sut jamais ce qu'il s'était passé. L'épouse du Major revint une ou deux fois la jeune femme, mais n'en apprit rien. Depuis, le fils déambule sans fin dans la maison, l'air mi-hagard mi-béat.

À l'époque, le Major soumit son cas aux *weikza*. Ceux-ci sont

réputés pour guérir des maléfices qui rendent anormal ou malade, voire tuent, et qui ont pour origine l'envie ou l'animosité. On amène, au Centre d'Énergie de Mebaygon, qui un parent, qui une connaissance, dont le comportement est devenu étrange, pour le montrer aux *weikza*. Ces derniers, directement ou par l'intermédiaire de Fils-du-Samedi, se chargent de lever le sort. Il leur suffit d'énoncer la formule « le Bouddha a réussi ! » ou de passer un bâton à tête de dragon au-dessus du corps de la victime. Le traitement est accompagné de la recommandation de résider quelque temps au monastère. Mais lorsque le Major présenta son fils aux *weikza*, ils se déclarèrent incapables d'agir. Il n'y avait rien à faire, car s'était abattue sur le jeune homme la plus puissante force d'impulsion du destin, face à laquelle, en dépit de leur extraordinaire pouvoir et de leur formidable énergie de réussite, les *weikza* eux-mêmes devaient quelquefois s'incliner : le roi Karma, monarque absolu s'il en est. Le fils « payait pour un acte mauvais commis dans une existence précédente » (*wut kyway hsat-*), il lui fallait solder une lourde dette karmique. Les *weikza* n'en dirent pas plus. Le Major ignore ce que son fils a fait pour mériter une rétribution si désolante. Le garçon a toutefois été protégé des conséquences les plus funestes de l'affliction. Il serait mort en effet, affirme son père, si les *weikza* n'avaient garanti au moins son intégrité physique.

VIII

Nos voyageurs ont passé Pyay. Vers onze heures et demie, ils atteignent la ville de Aunglan, « Signe de Victoire ». On chercherait en vain Aunglan sur une carte birmane. Sous le règne du général Ne Win (1962-1988), raconte-t-on, des opposants au régime élirent le lieu, dont le nom était présage de réussite, pour déclencher une révolte contre le gouvernement. La révolte échoua, et les autorités, soucieuses de décourager toute velléité nouvelle de soulèvement, rebaptisèrent la ville Myayde – « Enterré » –, terme qui figure désormais sur les cartes. Les Birmans n'en continuent pas moins à la désigner de son ancien nom.

LES IMMORTELS

À la sortie de la ville, le Major indique au chauffeur de faire halte devant un modeste édifice planté sur une butte. C'est le monastère de U Thilasara. Le Major a rencontré le moine au Centre d'Énergie de Mebaygon. Il l'a présenté à Guillaume il y a quelques jours, au cours d'une visite de U Thilasara dans la capitale. Les trois hommes s'étaient installés à l'étage de la maison du Major, dans la grande pièce de l'autel domestique – orné de photos des quatre *weikza* et de la devise du culte «le Bouddha a réussi !» U Thilasara se tenait dos à l'autel, assis en tailleur sur une natte. Il ne s'était pas établi au centre de la natte, comme si cette place, réservée au moine qui dispose de la plus grande ancienneté, était laissée vacante pour son occupant légitime, sur le point d'apparaître. À chaque question de Guillaume, il répondait d'abord par une autre question, procédé que l'ethnologue prit pour une habitude rhétorique. «Comment expliquer les choses le plus clairement possible ?», s'interrogeait le moine à voix haute. Il marquait une pause de quelques secondes, comme en quête d'inspiration, avant de se lancer dans un exposé au débit fluide, articulé sur une métaphore visant à rendre intelligible ce qui paraissait déconcertant ou problématique à son interlocuteur étranger. De temps en temps, il se levait et quittait la natte pour aller s'asseoir un moment sur une chaise longue disposée sur un côté de la pièce ; sa réponse donnée, il revenait à sa place. Guillaume ne remarqua presque pas ce va-et-vient, tendu qu'il était pour essayer de saisir ce que le moine expliquait. U Thilasara employait un langage recherché, il s'exprimait dans un birman littéraire et imagé que l'ethnologue peinait à entendre.

Après l'entretien, Guillaume le raccompagna en voiture. Le moine l'éclaira alors sur le sens de son étrange comportement. Au cours de leur discussion chez le Major, sans que ce dernier ou l'ethnologue s'en aperçussent, U Kawwida, le chef des quatre *weikza*, l'avait possédé. L'espace laissé vide au centre de la natte marquait l'implication dans leurs échanges de ce tiers invisible mais présent. Quand il était désireux de donner sa propre opinion, U Thilasara abandonnait la natte – délimitant le lieu de la possession – pour s'asseoir sur la chaise longue, où il retrouvait la pleine maîtrise de lui-même. Aussi le moine avait-il insensiblement oscillé, tout au long de l'entretien, entre possession et dépossession, entre perte de soi et retour à soi, passant d'un état à l'autre par le simple fait d'un déplacement au sein de la pièce. Si

la position excentrée de U Thilasara sur la natte dénotait l'existence distincte de U Kawwida, son mouvement libre d'un espace à l'autre, d'un ordre de réalité à l'autre, ne voulait-il pas signifier au contraire que le moine assumait à lui seul deux identités, qu'il était U Thilasara et U Kawwida ? Plutôt que de démontrer sa capacité à la possession, U Thilasara ne figurait-il pas sa faculté de dédoublement ?

C'est dire si le va-et-vient du moine eût dû frapper Guillaume, tant il suggérait ce que les ethnologues s'autorisent à supposer : U Kawwida parlant par la médiation de U Thilasara n'était en réalité que U Thilasara se changeant en U Kawwida. Découvrir qui est U Kawwida et, plus largement, qui sont les quatre *weikza*, revient à déchiffrer quelles expériences individuelles – celles de U Thilasara et d'autres – et quelles logiques collectives suscitent et soutiennent ce phénomène de dédoublement. La place vide au centre de la natte désigne l'énigme à résoudre. À cette nuance près qu'à la différence d'un esprit ou d'autres cultes de *weikza* « sortis », la place n'est pas vouée à rester vide. Les quatre *weikza* apparaissent en chair et en os, ils peuvent être vus, touchés. Différence qui, somme toute, trahit d'autant mieux la nécessité de leur existence.

U Thilasara, quarante-quatre ans, devint novice à l'âge de huit ans dans un monastère de sa ville natale, Myan Aung, dans la division de Ayeyarwady. Quatre années plus tard, il tomba malade. Quel mal l'affligea, il ne s'en souvient pas. Un jour, à minuit, U Kawwida, qui lui était inconnu, lui apparut en chair et en os. Le *weikza* prit une pincée de sel avec trois doigts et la lui fit ingérer. Le novice se sentit mieux. U Kawwida l'emmena au Centre d'Énergie de Mebaygon. Comment, il ne saurait le dire. Il fut transporté au Lieu de la Réussite, voilà tout. Là étaient deux édifices ou « grottes » (*gu*) ayant servi à des cérémonies de prolongation de l'existence, l'un pour U Pandita, l'autre pour U Oktamagyaw. U Kawwida conduisit le novice jusqu'à la grotte de U Pandita et lui prescrivit d'y pratiquer la méditation. Il lui remit un cercle blanc en carton, à utiliser comme point de focalisation pour l'esprit ; il s'agissait, précisa U Thilasara, de la technique de méditation dite *kathaing*, en pâli *kasīṇa*, qui permet d'arriver à une intense concentration mentale. Pendant les quarante-cinq jours qu'il resta à méditer à l'intérieur du petit édifice, le novice ne mangea qu'une simple et unique banane, donnée par U Kawwida. Plus tard, le chef des *weikza* justifia l'intérêt

LES IMMORTELS

qu'il lui portait : U Thilasara avait été son disciple dans une existence antérieure.

Après sa rencontre avec U Kawwida, U Thilasara partit pour le Mont Popa, lieu fréquenté par les aspirants *weikza* (c'est là que le fameux Bo Min Gaung « sortit », en 1952). Il médita sur place pendant trois années. Alors le chef des quatre *weikza* incita le novice à poursuivre des études. Sans connaissances scripturaires, son cheminement spirituel se révélerait périlleux. Un moine ignorant qui médite, s'il expérimente quelque vision, pensera à tort qu'il a atteint un niveau spirituel remarquable (*taya ya twa-*, littéralement, qu' « il a accédé à l'Enseignement ou à la Vérité »). Un moine instruit saura considérer raisonnablement ce type d'expérience, décrit dans les textes. U Thilasara entama un cursus dans un des plus célèbres centres d'études monastiques du pays, le Maha Gandayon de Amarapura, dans les environs de Mandalay. Il y demeura huit années, jusqu'à son obtention du grade d'Observateur de l'Enseignement (*damma-sariya*), titre honorifique attribué à ceux qui ont achevé avec succès le cycle complet des études monastiques. Il enseigna quelque temps, revint à une pratique intensive de la méditation, enseigna de nouveau, avant de prendre la tête de ce petit monastère à Aunglan.

On pourrait s'étonner, au vu de la précoce et extraordinaire rencontre de U Thilasara avec le chef des quatre *weikza*, qu'alors que le moine énumère les grandes étapes de son existence, U Kawwida disparaisse du récit, à l'exception d'une intervention pour orienter le jeune homme vers la voie des études. En fait, l'épisode de la rencontre avec le *weikza* a sans doute été fabriqué à l'improviste, *ex nihilo*. On n'aura pas manqué de relever cette incohérence, au demeurant criante : la grotte de U Pandita a été bâtie en 1974 et celle de U Oktamagyaw en 1988 ; or les événements narrés par U Thilasara sont censés prendre place en 1972. D'une certaine façon sommé par l'ethnologue d'expliquer la relation très spéciale qu'il entretient avec U Kawwida, U Thilasara a forgé impromptu et de toutes pièces son récit. Mais ce dernier n'a, à ses yeux et à ceux des Birmans, rien que de vraisemblable.

Le monastère de U Thilasara a été baptisé « Weikza Theikdi Kyaung » par son fondateur, le supérieur précédent. Ce nom ambigu convient à son actuel occupant. Il signifie aussi bien « Monastère des Pouvoirs Extraordinaires du Weikza » que « Monastère de l'Accomplissement

dans la Connaissance». L'édifice est en bois ordinaire, non en teck. Il a été reconstruit et agrandi il y a trois ans, mais paraît avoir un siècle. Il abrite quatre moines et un novice. Parmi eux, seul U Thilasara est allé à Mebaygon. Comme il est le supérieur, les autres résidents sont *de facto* disciples des quatre *weikza* ; ils sont placés sous leur protection.

Le Major avait prévenu de sa visite en compagnie de l'ethnologue. U Thilasara ne restera pas très longtemps. Pendant les trois mois que dure la saison de retraite monastique, les religieux des soixante-quatre monastères du township de Aunglan se relaient pour délivrer un prêche quotidien. C'est aujourd'hui le tour de U Thilasara, qui s'apprête à partir pour le lieu de la prédication.

Le moine montre à ses visiteurs un bassin à eau, en voie d'achèvement, d'une contenance de cent huit gallons (cinq cents litres environ) ; il servira pour le monastère et les maisons situées dans son voisinage. Le Major et son épouse en ont financé la plus grosse partie. Selon la recommandation de U Kawwida, les donateurs principaux devaient être un couple formé d'une personne née un mardi et d'une autre née un samedi. Ceux-là, qui correspondaient à la combinaison spécifiée, proposèrent de soutenir l'entreprise à hauteur de trois cent cinquante mille kyats. Le bassin a été érigé à l'emplacement indiqué par U Kawwida.

On monte s'asseoir dans la salle du monastère. U Thilasara se saisit d'un ouvrage qu'il a extrait de sa bibliothèque à l'intention de Guillaume. Le moine désire revenir sur une question posée par l'ethnologue lors de leur précédente rencontre, concernant la définition du *weikza*. L'ouvrage est un tome de la collection des sermons de Shwetdaw U Thayzawbatha, prédicateur réputé. Dans un des sermons, le grand moine propose, plutôt qu'une définition à proprement parler, une classification des différents types de *weikza*. Quatre types sont distingués : le *zawgyi*, qui maîtrise l'art de la médecine, et vole dans le ciel et sous la terre ; le *zawgi*, qui pratique le yoga ; le *gandayi*, qui a le pouvoir de disparaître et réapparaître à volonté ; le *weikzado*, qui a réussi dans une technique spécifique, alchimie, arts cabalistiques, médecine, ou récitation de mantra. U Thilasara pointe ce fait : si un érudit de l'académie de U Thayzawbatha disserte de *weikza*, la voie du *weikza* constitue bien un phénomène orthodoxe, relevant à part entière du bouddhisme du Theravâda. Pour U Thilasara, la marque distinctive de l'aspirant *weikza*, comparé au moine ordinaire, n'est d'ailleurs pas l'accomplis-

LES IMMORTELS

sement dans l'une des techniques que U Thayzawbatha mentionne – U Thilsara n'en pratique aucune. L'aspirant *weikza* se caractérise par un engagement intense dans la poursuite du nirvana, par le vaste et prodigieux effort qu'il produit tout au long de cette quête. Ce radicalisme spirituel passe par une pratique assidue de la méditation.

Le Major écoute sans réagir. Trois ans auparavant, lors de sa première rencontre avec Guillaume, il avait défini le phénomène des *weikza* comme composite. La voie du *weikza*, avait-il expliqué, conjoint deux éléments complémentaires : la tentative de prolonger son existence et la pratique de la méditation telle qu'elle a été enseignée par le Bouddha. Le premier élément – le dépassement de la mort – est, avait précisé le Major, absent de la doctrine theravâdine et distingue le phénomène au sein du bouddhisme birman. Il faudrait chercher, pour en découvrir les origines, du côté du Tibet, où évoluent de nombreux adeptes de la voie du *weikza*.

Guillaume scrute la salle de l'humble monastère. Rien ne laisse deviner la relation que le maître des lieux entretient avec U Kawwida (et avec U Kawwida seul, puisque U Thilsara n'évoque presque jamais les trois autres *weikza*, faisant de leur chef son unique point d'attache au culte). Sur l'autel du Bouddha, dépouillé, ni photographie du chef des *weikza*, ni *a fortiori* des trois autres *weikza* ou de Fils-du-Samedi. L'ethnologue s'en étonne. Inutile de s'encombrer de signes superflus de vénération, répond U Thilsara ; ceux qui en disposent ostensiblement sur leur autel domestique ne se conforment pas pour autant, dans les faits, à l'enseignement des quatre *weikza*. Pourtant, se trouve, bien en évidence devant l'autel, la statuette d'un personnage qui ressemble fort à un *weikza*. Il s'agit, explique U Thilsara, de U Weikzadhara, *alias* Bo Paukhsin, « Grand-Père Hache ». Le moine fait don à Guillaume d'un exemplaire élimé du livret publié par un disciple laïc au moment du décès apparent de ce célèbre *weikza*, « sorti mort » en 1965. Il élude néanmoins toute discussion sur le sujet. La présence du Major n'est pas favorable à des explications. Au cours des trente-six années écoulées depuis sa rencontre avec Fils-du-Samedi, le loyal disciple n'a, parmi les *weikza* et aspirants *weikza* qui pullulent dans la société birmane, jamais vénéré que les *weikza* du Centre d'Énergie de Mebaygon. Pour justifier sa fidélité, il recourt à l'une de ces métaphores militaires qu'il affectionne. La Birmanie, a-t-il coutume de

dire, est divisée en plusieurs régions militaires, chacune dirigée par un commandant. Il en va de même pour les *weikza*. De nombreux groupes existent, qui ont pour séjours des lieux distincts : la Montagne des Dragonnes pour les quatre *weikza* et leurs disciples, la Grande Forêt (Mahamyaing Taw) pour d'autres, la Montagne Zingkyaik... Chacun de ces lieux représente une sorte de commandement régional. Mais l'ensemble forme une seule et même société, la société des *weikza*, dont les membres entretiennent une aspiration semblable : prolonger leur existence et obtenir le nirvana au moment du réassemblage des reliques du Bouddha Gotama (à la vérité, une partie des *weikza* et aspirants *weikza* ignorent cette échéance ; ils sont tendus vers l'avènement du futur bouddha, Metteyya, à une époque beaucoup plus lointaine). Ce principe horizontal d'organisation du monde des *weikza* s'accompagne d'un principe vertical. Il faut bien, comme dans l'armée, un général en chef qui coordonne et dirige l'ensemble des commandements régionaux. Ce général en chef est U Kawwida. Pour le Major comme pour les autres disciples du culte, la hiérarchie entre tous les *weikza* de Birmanie doit être établie sur le critère de l'âge. Or U Kawwida est né en 968 (330 de l'ère birmane). Il est non seulement immensément supérieur à Bobo Aung, né au dix-huitième siècle, à Bo Min Gaung et à Grand-Père Hache, nés au dix-neuvième siècle, mais aussi à Shin Eizagona, personnage considéré comme l'ancêtre apical des *weikza* et que l'histoire situe à l'époque de Bagan (1044-1287). Le Major ne conçoit pas de se tourner vers d'autres *weikza* lorsque la chance et le privilège lui sont offerts de rendre un culte au plus éminent d'entre eux.

Le Major sait que la dévotion de U Thilasara aux quatre *weikza* est loin d'être aussi exclusive. Il souhaiterait toutefois le maintien d'une hiérarchie claire, d'une définition rigoureuse des rôles et des pouvoirs au sein du culte, bref, une orthodoxie. De son point de vue, seul Fils-du-Samedi, élu originellement comme leur médium par les quatre *weikza*, peut être possédé par un d'entre eux. Tous ceux, et ils sont quelques-uns parmi les moines et laïcs adhérant au culte, qui prétendent être possédés par un des quatre *weikza* et en être le médium à l'instar et à l'égal de Fils-du-Samedi, sont des usurpateurs. Aussi le Major préfère-t-il feindre d'ignorer certaines prétentions de U Thilasara. À plusieurs reprises, dans des conversations avec Guillaume, il a désigné Grand-Père Hache ou Bo Ming Gaung comme les maîtres du moine, plutôt

LES IMMORTELS

que U Kawwida. De fait, là où U Thilasara parle de U Kawwida, voire là où U Kawwida parle à travers U Thilasara, le Major voit Grand-Père Hache ou Bo Min Gaung. Substitution qui n'est qu'un des aspects du protocole implicite, fait d'un jeu d'apparences, de méconnaissance voulue et de non-dits, qui rend possible le commerce entre les deux hommes, autrement insoutenable tant les contradictions dans leurs rapports respectifs aux quatre *weikza* sont tangibles.

Un protocole similaire régit la relation entre le Major et Guillaume. Au cours de leurs nombreuses discussions et excursions, le Major ne posera jamais à l'ethnologue la question qui seule importe à ses yeux : «Croyez-vous ?» Il se fera tour à tour interlocuteur, truchement, intercesseur, mais jamais inquisiteur, se gardant de placer Guillaume devant l'impossible alternative – croire ou ne pas croire. L'ethnologue évitera pour sa part de prononcer quelque parole qui mette à mal la fiction fragile faisant de lui un croyant en devenir. Le Major et lui agiront comme si, tels les plus sceptiques, il prolongeait sa période d'observation du culte avant d'y adhérer et de produire l'œuvre idoine sur les *weikza*. Tant de choses se diront, s'éclaireront, s'accompliront, qui doivent tout à cette préservation d'une part d'obscurité. Nulle contrainte ne sera exercée de l'un sur l'autre dans le cadre de cette rencontre et de cette relation, si peu fortuites, entre deux hommes en quête.

Un artifice aussi profitable a un prix. Le désintéressement du Major, ce soutien et cette participation à l'entreprise de Guillaume, en échange desquels il ne semble pas exiger la rétribution attendue, créent une dette dont, sauf à verser dans le croire, l'ethnologue ne pourra jamais s'acquitter. Pire encore, il aggravera son cas en rendant compte, dans son travail, de faits que le Major eût préféré le voir conserver par-devers lui. Guillaume étant revenu à plusieurs reprises sur le sort dramatique de son fils, le père éprouvé devina que l'ethnologue songeait à faire usage de cette histoire. Il demanda à Guillaume de ne pas mentionner l'affaire dans son étude ; de même, d'ailleurs, que son histoire personnelle en général, d'après lui sans rapport aucun avec le culte. Une autre fois, le vieux disciple dit toute son inquiétude. À force de s'aboucher avec de si nombreuses personnes et de recueillir des témoignages si divers – parfois critiques à l'égard des quatre *weikza* –, Guillaume saurait-il encore discerner le vrai du faux ? Quand on rédige un article, exposa le Major, il faut avoir un objectif précis et s'y tenir. Si l'auteur

exprime des opinions contradictoires, le lecteur s'y perd vite. Il faut, par conséquent, présenter « la vérité ». Le Major se montra également soucieux de l'image peu flatteuse du bouddhisme birman que l'ouvrage de Guillaume était susceptible d'offrir à l'étranger. Dussent des lecteurs en concevoir un manque d'estime pour la religion birmane, l'aide qu'il aura procurée à l'ethnologue se transformera en action négative, avec les conséquences karmiques qu'on imagine sur le cours de ses existences futures. Or la rupture de contrat est inévitable de la part de Guillaume, et elle sera indéniable. Mais que faire ? Soit l'ethnologue renonce à sa vocation, soit il trahit le Major.

Singulier trio, en fin de compte, que celui formé en ce moment par U Thilasara, le Major et Guillaume, les deux premiers se parlant sans s'entendre, tandis que le troisième consigne soigneusement les éléments qu'ils lui livrent et qui soutiendront sa trahison prochaine. Ensemble, ils sont en train de faire le culte.

IX

U Thilasara, qu'un laïc est venu chercher en voiture, s'en va délivrer son prêche. Le Major et Guillaume attendent le retour de leur chauffeur, parti acheter le déjeuner. Un homme énorme, très proprement mis, est arrivé au cours de leur entretien avec le moine. Il s'est assis à quelque distance. Selon toute apparence, il s'agit d'un notable du quartier que U Thilasara a sollicité pour tenir compagnie à ses visiteurs après son départ.

Le Major entame courtoisement la conversation. Il se déclare enchanté de constater que le bouddhisme prospère dans la bonne ville de Aunglan. On a beau être emplis de bienveillance, dit-il, il faut reconnaître qu'il y a vraiment quelque chose qui ne va pas avec les musulmans : leur sectarisme, leur exclusivisme. Un homme musulman, affirme le Major, est autorisé à se marier avec quatre femmes, qui doivent être musulmanes ou se convertir ; les enfants sont musulmans. Les bouddhistes, au contraire, laissent à chacun la liberté de suivre sa propre

LES IMMORTELS

religion. Le Major parle sans hargne aucune, sur le ton de l'observation objective. L'autre abonde dans son sens. Oui, c'est inquiétant, tous ces musulmans. Tenez, par exemple, à Aunglan, il y a trois mosquées. Partout en Birmanie, la religion musulmane gagne du terrain. Une ville fait exception, note-t-il, puisqu'elle a réussi jusqu'ici à empêcher toute construction de mosquée : Kyaukpadaung. Les gens de Kyaukpadaung sont forts, s'accordent le Major et son interlocuteur. La ville ne s'est-elle pas enrichie ces dernières années grâce au sens du commerce de ses habitants, alors que le reste du pays est en plein marasme ?

Guillaume demeure silencieux. Que le thème de la menace musulmane serve de sujet de conversation spontané et de terrain d'entente assuré à deux bouddhistes birmans, voilà qui n'a rien pour surprendre. Pour les bouddhistes – neuf dixièmes de la population nationale – il ne revient pas au même qu'un non-bouddhiste soit hindouiste, pratiquant d'un culte des esprits, chrétien, ou musulman. Existe une gradation de l'altérité religieuse, qui décide du degré de birmanité.

La première question que Guillaume posera un mois plus tard à un disciple des quatre *weikza* d'origine indienne, dont la famille est installée en Birmanie depuis trois générations, concernera la date de sa conversion : quand a-t-il basculé de l'hindouisme au bouddhisme ? Une telle question est de celles qui, au regard de la densité, de l'étrangeté et, parfois, du désordre des récits, donnent un bref répit à l'enquêteur. Elle n'appelle pour réponse que l'énoncé d'une date. L'ethnologue peut en toute sérénité l'inscrire sur son cahier, avant d'enchaîner sur une discussion des origines et des circonstances de cette conversion dans laquelle les quatre *weikza* ont sans doute joué un rôle. Comme prévu, Le-Victorieux et lui auront retrouvé Hsami à midi et demi à l'une de ses deux boutiques de bétel, sises dans des rues adjacentes du centre ville de Mandalay. Ce sont des cabines de bois, semblables à toutes les autres qui parsèment les cités du pays, à cette différence près qu'elles ont meilleure allure et sont mieux achalandées que la plupart. Aidé de son épouse et de sa fille, leur propriétaire y vend noix d'arec et feuilles de bétel, cigarettes, gâteaux, boissons, bonbons. Un briquet est suspendu à une ficelle, à l'usage des clients. L'entreprise est modeste, certes, et il faut à Hsami se lever à cinq heures et demie chaque matin afin de parcourir à vélo les onze kilomètres jusqu'au centre-ville, pour ne rentrer chez lui que vers onze heures du soir. L'homme s'octroie un seul

jour de congé par mois, sauf au moment de la Fête de la Réussite – il ferme alors les deux boutiques afin de se rendre au Centre d'Énergie, à Mebaygon.

Mais Hsami a connu des jours bien plus difficiles. Sa famille était pauvre. Son père mourut lorsqu'il avait treize ans. Il commença à travailler comme débardeur, premier de divers petits métiers. Quand il se maria avec une femme hindoue en 1981, il tenait une minuscule boutique de bétel. L'année suivante, son épouse souffrant d'asthme, ils consultèrent un spécialiste de médecine birmane, dont le traitement s'avéra assez efficace. Le thérapeute leur parla des quatre *weikza*. Fils-du-Samedi, qui passait la saison de retraite monastique à Mandalay, allait souvent, en fin d'après-midi, chez un couple de disciples pour des séances de possession. Hsami voulut voir. Le médium fut possédé par U Pandita. Le *weikza* annonça que Fils-du-Samedi partirait le lendemain pour Mebaygon ; il demanda à Hsami de l'accompagner. Au Centre d'Énergie, U Pandita apparut en chair et en os. « Veillez sur moi, Vénérable ! », le supplia Hsami. « Je veillerai sur toi, c'est ma responsabilité », affirma le *weikza*. Veiller (*saung shauk-*), mission essentielle des *weikza*, signifie protéger et soutenir le disciple dans tous les domaines de l'existence (santé, famille, affaires, voyage, et, évidemment, pratique spirituelle). Hsami avait apporté un flacon de parfum neuf. « Nous allons faire apparaître des reliques dans le flacon », dit U Pandita. Le *weikza* plaçait à l'ordinaire le flacon sur l'autel et le chœur de jeunes filles invitait le Bouddha. Ou bien il frappait le flacon avec ses deux mains. Mais Hsami désirait être convaincu, aucun doute ne devait subsister dans son esprit. Il exigea de garder le flacon dans ses mains, effronterie qui sidéra l'assistance. U Pandita releva le défi. Le *weikza* se plaça devant l'autel du Bouddha et procéda en personne à une récitation pendant dix bonnes minutes. Bodaw Bo Htun Aung était présent et, quand U Pandita eut terminé, il ordonna à Hsami de vérifier le flacon. Neuf reliques étaient apparues. « Neuf, ce n'est pas bien, dix c'est mieux ! », proclama Bodaw Bo Htun Aung. Il prit le flacon et le frappa avec ses deux mains. Une dixième relique apparut. Hsami a conservé le flacon, installé sur l'autel domestique. Chose étrange, on a beau en presser le bouton d'aspersion, le parfum ne sort pas, comme retenu par les reliques.

Hsami revint à Mebaygon trois fois par an en moyenne. Son activité,

LES IMMORTELS

moindre à l'époque, lui laissait du temps. Les quatre *weikza* soutinrent leur disciple comme ils s'y étaient engagés. Hsami et son épouse peinaient à concevoir un enfant. Bodaw Bo Htun Aung leur promit un fils à condition que celui-ci, une fois assez âgé, subisse l'ordination mineure et séjourne temporairement dans un monastère, à l'instar de tout garçon bouddhiste. L'enfant naquit en 1988. Cinq ans plus tard, son ordination était célébrée au Centre d'Énergie. Aussi, un jour de 1991, Fils-du-Samedi visita Hsami à son domicile, minuscule pièce que le disciple louait. «Tu habites là ? Achète donc une maison !», lança le moine en découvrant le misérable logement. Hsami sourit, il n'en avait pas les moyens, la famille vivait au jour le jour. Or, l'année qui suivit, ses ventes augmentèrent de façon si extraordinaire qu'il acquit une petite maison dans la banlieue de Mandalay. Il ouvrit bientôt une seconde boutique.

Hsami aura emmené Le-Victorieux et Guillaume dans une pagode toute proche où il a l'habitude de réciter son chapelet le midi. Les affaires sont calmes à ce moment de la journée, la chaleur vide les rues. La pagode est un vaste espace muré, cour intérieure parsemée de nombreux pavillons abritant des statues du Bouddha. Les trois hommes se seront assis sur le sol dallé d'un des pavillons, où nul ne pourra déranger un entretien s'annonçant heureusement facile. Hsami sera souriant et affable. Voilà pourtant que, sans malignité aucune, simplement parce qu'ils ne portent pas les mêmes œillères, le disciple s'exclamera, d'un air interloqué, alors que l'ethnologue achèvera sa première question : «Se convertir ? Mais hindouisme et bouddhisme, c'est la même chose !». Et Le-Victorieux, qui, pour avoir assisté Guillaume depuis quelque temps déjà, aura pris la mesure de l'intérêt qu'il porte à la religion bouddhique, ajoutera, lui aussi éberlué par l'ignorance de son compagnon : «Mais oui, c'est la même chose, tu ne le sais pas ?» Non, Guillaume ne le savait pas. Plus encore, il verra là réduite à néant une distinction qu'il tenait pour évidente. Hindouisme et bouddhisme, ce serait la même chose ? Ses interlocuteurs n'auront pas confondu les deux religions. Plutôt, il va de soi qu'on peut être à la fois hindouiste et bouddhiste. Les deux religions, expliqueront-ils, résolus à éclairer la lanterne de l'ethnologue alors que celui-ci, ébranlé, montrera à son tour des signes évidents d'ahurissement, ont un principe de base identique, celui de la rétribution : d'une bonne action découle un bénéfique futur, et

inversement. Aussi, elles prônent pareillement la pratique de la méditation, quoique la technique employée soit différente. La méditation consiste à concentrer son esprit sur une divinité dans un cas, sur ses propres sensations corporelles et mentales dans l'autre. Guillaume, qui ignore quasiment tout de l'hindouisme, d'Inde comme de Birmanie, sera incapable de prolonger une discussion tournant pour lui au tremblement de terre. D'aucuns diront que c'est écrit dans les livres : plusieurs, déjà, ont stigmatisé la vision étriquée de l'observateur occidental aveuglé par une préconception chrétienne selon laquelle un individu n'a qu'une seule et unique religion. Mais autre chose est de le lire dans les livres, autre chose de l'éprouver en situation. Guillaume, désorienté, fera diversion en déplaçant l'entretien sur un terrain plus solide et plus familier, le culte des quatre *weikza*.

Si l'on peut être à la fois hindouiste et bouddhiste, la religion musulmane est au contraire pensée comme le point extrême de l'altérité, celui où il n'y a plus seulement différence mais incompatibilité et, même, état de belligérance latente. La grande majorité des musulmans sont issus du courant d'immigration indienne qui alimenta la Birmanie coloniale en employés de bureau, en commerçants et usuriers, en main-d'œuvre, tous dociles. La présence indienne étant associée à la présence britannique, les tensions s'accrurent après la Première Guerre mondiale. Elles débouchèrent sur deux séries d'émeutes anti-indiennes dans les années 1930. Celles de 1938 visaient les musulmans en particulier. Les milieux nationalistes s'alarmèrent du développement des mariages mixtes et de l'obligation faite aux femmes bouddhistes de se convertir. Aujourd'hui, chez les bouddhistes l'idée est commune, quoique non corroborée par les faits, d'une inquiétante progression de l'islam dans la société birmane, qui serait due au prosélytisme agressif des musulmans. Une effroyable fureur populaire s'abat épisodiquement sur ces derniers. Elle donne lieu à des bastonnades sinon des massacres, des pillages et des incendies de mosquées. Ces violences offrent depuis longtemps un exutoire aux frustrations politiques et économiques de la population. Mais il y a plus dans la relation des bouddhistes birmans à la religion musulmane et aux musulmans qu'un mécanisme de bouc émissaire. Du moins le culte des quatre *weikza* révèle-t-il un autre aspect de cette relation.

Les quatre *weikza* sont caractérisés par leurs disciples comme de

LES IMMORTELS

grands convertisseurs de musulmans. Les conversions qu'on peut mettre à leur crédit sont pourtant peu nombreuses. Un seul et même exemple est convoqué lorsque sont soulignés les hauts faits des *weikza* dans la lutte collective contre la religion musulmane : la conversion de Kala Mya Than, selon le nom par lequel les disciples du culte se réfèrent au personnage. Le terme *kala* désigne les individus d'origine indienne et par extension les étrangers. Il remplit en l'occurrence une fonction commémorative, en ce qu'il marque l'altérité religieuse originelle du personnage et sa réduction par les *weikza*. Réduction et non pas abolition, car Mya Than, figure emblématique et spécimen quasi unique de conversion par les quatre *weikza*, doit demeurer un musulman devenu bouddhiste (ou un bouddhiste anciennement musulman). Sa première rencontre avec les *weikza* se déroula au milieu des années 1960, chez le Colonel Mya Maung – qui, à la même époque, faisait découvrir le culte au Major et à bien d'autres. Mya Than, réparateur de bicyclettes, était venu en compagnie de son ami Ba Yi. Lors de la séance, U Pandita posséda Fils-du-Samedi. Il déclara aux deux compères qu'ils avaient été fonctionnaires royaux à l'époque de Bagan (1044-1287) et s'étaient montrés ses fidèles donateurs (U Pandita est « sorti » à la fin du treizième siècle). Leur rencontre avec lui n'avait rien d'un hasard, ils étaient pris ensemble dans une chaîne de relations. Mais Ba Yi et Mya Than ne furent pas convaincus par cette première expérience. Un an plus tard, l'occasion se présenta d'aller au Centre d'Énergie de Mebaygon, dans la maison qu'habitait Fils-du-Samedi et sa famille. Le soir, Bodaw Bo Htun Aung apparut. Après son prêche, il descendit de la maison par les escaliers. Les deux visiteurs trouvèrent étrange qu'un soi-disant *weikza* emprunte la sortie ordinaire. Ils voulurent le suivre mais le *weikza* s'évanouit. Alors qu'ils le cherchaient en vain, une voix les appela de la maison. C'était Bodaw Bo Htun Aung. « Nous sommes de vrais *weikza* et nous sommes venus pour développer la religion grâce à Fils-du-Samedi », assena-t-il. Malgré cette démonstration, Ba Yi, appelé à devenir le leader des disciples de Mandalay, resta sceptique ; il prolongea son observation du culte pendant trois années encore. Mya Than, pour sa part, crut dès cette première visite. À son retour de Mebaygon, il devint bouddhiste (ce pour quoi une simple formule, la prise de refuge dans les Trois Joyaux, suffit). Il avait été pénétré par l'enseignement des *weikza* sur la voie du nirvana, dira-t-il à

Guillaume pour conclure le récit de sa célèbre conversion – récit dans lequel il n'avait été pourtant question que de la puissance surnaturelle des *weikza*.

Il est indifférent, aux yeux des disciples du culte, que lorsque Mya Than entra pour la première fois en relation avec les quatre *weikza* et leur médium, il souhaitât déjà se convertir et fût entré, selon ses propres termes, dans une phase d'étude de la religion bouddhique, prêt à franchir le pas. Il n'était pas encore converti et était socialement identifié comme musulman, voilà ce qui compte. L'aurait-on oublié que le préfixe accolé à son nom viendrait le rappeler.

Le décalage entre la rareté des conversions effectives dues aux quatre *weikza* – présentées comme acquises de haute lutte – et l'importance prise par ce motif dans le discours des disciples du culte manifeste que dans cette drôle de guerre, c'est moins l'affrontement direct avec l'ennemi qui importe, que la propagande à l'adresse de ses propres troupes. Tout se passe comme si les bouddhistes cherchaient, en la déplaçant sur les musulmans, à donner figure humaine à une ombre inquiétante, qu'ils façonnent de leur plein gré. La relation fantasmagorique des bouddhistes aux musulmans sert avant tout à les maintenir dans un état de guerre permanent. Une guerre qu'ils mènent avec eux-mêmes. N'est-ce pas qu'à travers cette imaginaire menace musulmane, les bouddhistes se représentent leur religion comme en péril, voire proche de l'engloutissement, et se persuadent de la nécessité d'un engagement de chacun dans sa défense, permettant par là la perpétuation active de l'identité birmane ? Dans cette guerre qui n'en est une que pour eux, ils donnent à voir leur hantise du déclin de la pratique du bouddhisme dans la société et leur angoisse d'une éventuelle incapacité collective à y faire face. Cette hantise et cette angoisse sciemment entretenues sont si prégnantes qu'elles induisent une fantasmagorie paranoïaque, manière de se perpétuer sur un mode qu'on dirait pathologique, où la violence collective s'affirme comme ressort fondamental de la communauté. La figure du musulman résulte d'une inquiétude propre que les bouddhistes extériorisent et déploient pour lutter avec elle.

Pour fonctionner, le schème segmentaire de l'identité bouddhique birmane, dans lequel ce qui s'oppose à un niveau se confond au niveau supérieur, doit buter sur une différence absolue, celle du musulman, point négatif d'accord et de rassemblement de tous les bouddhistes.

LES IMMORTELS

Au sein de ce dispositif de reproduction qui combine un artifice collectif (se signifier sans cesse la possibilité de sa propre disparition) et un mécanisme de projection (rendre manifeste – mettre un nom et un visage sur, identifier – ladite possibilité), la ville de Kyaukpadaung est désignée comme la dernière place forte du bouddhisme, haut lieu de la résistance à un péril chimérique. Et les quatre *weikza* font figure de héros de guerre. Car il faut bien des héros à cette guerre truquée où de fictifs agresseurs, pour être de temps en temps défaits, n'en voient pas moins leur existence épargnée, comme pour mieux demeurer dans leur fonction première : servir de spectre aux bouddhistes.

X

Au-delà de Aungmye, le paysage change. Après quelque trois cents kilomètres, depuis Yangon jusqu'à Pyay, d'un horizon désespérément plat, la terre se fait plus vallonnée. Les rizières laissent place à des espaces broussailleux ou à des champs de cultures sèches (pois, sésame, arachides). La présence de l'homme devient moins sensible. La route de Pyay est ponctuée de villes, de villages, de véhicules, de gens. Après, un étrange calme s'installe. La voie, désormais plus étroite, est peu fréquentée ; les agglomérations sont rares. Le climat se modifie aussi. Finie cette pénible moiteur tropicale qui enveloppe le sud du pays. Le degré d'humidité diminuant, l'air est plus sain et respirable. C'est la Birmanie centrale qui commence.

Il est dix-sept heures environ lorsque nos trois voyageurs, la ville de Magway contournée, arrivent aux abords de l'oued du Paon qui Meurt. Il leur faut traverser pour atteindre Yenangyaung où ils comptent faire halte pour la nuit. Une file de véhicules bloque l'accès à l'oued. Le chauffeur arrête la voiture en queue. Le Major et Guillaume partent s'informer. La file est longue de deux à trois cents mètres, taxis collectifs, bus, camions de marchandises, ainsi que quelques voitures particulières. La chose est vite entendue : l'oued est devenu rivière. Une foule de voyageurs, massée sur la rive, attend. Un chien a glissé et

est tombé à l'eau. À plusieurs reprises, il semble être emporté par le courant, sur le point de sombrer. Il resurgit à chaque fois, s'épuisant à vouloir rejoindre la berge. Le combat de l'animal suscite chez ses spectateurs désœuvrés une certaine animation, sinon même de la gaieté. On commente la scène, on rit, on s'exclame à voir la bête se débattre dans les flots, entre la vie et la mort. Oubliées les vertus bouddhiques de bienveillance et de compassion. Les Birmans se montrent dénudés, dans leur cruauté la plus humaine. Le chien parvient finalement à regagner la berge et la distraction cesse.

Sur l'autre rive, à sept cents mètres, se dessine une même colonne de véhicules immobilisés. Il n'est pas possible de construire un pont. Le terrain est trop meuble, l'oued n'est que sable. Les habitants du village planté sur la berge ne s'en plaignent pas, qui vivent en partie de cet état de fait. Lorsque, en saison des pluies, une averse survient, l'oued, à sec, se transforme en un rien de temps en torrent. Les premières heures, traverser est hors de question. Mais quand la force de la crue faiblit, les propriétaires de tracteurs du village remorquent les véhicules des voyageurs pressés, contre espèces sonnantes et trébuchantes. Les autres patientent jusqu'à passer à moindres frais. L'aide des villageois leur sera quand même nécessaire. Eux seuls connaissent assez les sables pour guider un véhicule en évitant l'embourbement. Et on sait bien qu'il vaut mieux ne pas irriter ces maîtres du jour, aux jambes boueuses et revêtus de loques, en faisant mine de discuter le prix demandé. Ils ont pour malicieuse habitude, dit-on, de conduire le véhicule de l'avaricieux tout droit à l'enlèvement, le contraignant à recourir aux services bien plus coûteux des propriétaires de tracteurs.

L'eau a surgi vers quinze heures. Le Major et Guillaume espèrent une résorption prochaine des flots. La nuit tombe. Quelques véhicules, remorqués par des tracteurs, réussissent à traverser. Le chauffeur, soucieux de préserver la voiture, est réticent. On rebrousse chemin pour passer la nuit, non pas à Magway, mais sur la rive opposée du fleuve Ayeyarwady, dans la ville de Minbu, à quelques kilomètres du Centre d'Énergie de Mebaygon. Le Major et Guillaume connaissent à Minbu une *guesthouse* autorisée à héberger des étrangers. Ils ont logé là lors de leur précédent voyage, deux ans plus tôt. Partis en bus de Yangon en fin d'après-midi, ils étaient arrivés à Minbu le lendemain avant l'aube. Après s'être installé à la *guesthouse*, il avait fallu entreprendre une

LES IMMORTELS

démarche auprès des autorités de la ville pour signaler la présence du Français et en faire savoir la raison : une visite au monastère des *weikza*. Minbu demeure hors des zones fréquentées par les touristes, le séjour d'un étranger y est remarquable. Le village de Mebaygon est de surcroît situé à l'intérieur d'un domaine de champs de pétrole exploité par l'État. Le Major, prudent et plein d'un sens aigu de la discipline, était désireux de respecter à la lettre les formalités et règles officielles. Or, au Bureau de l'Immigration où ils s'étaient rendus pour effectuer leur déclaration, les deux compagnons apprirent qu'il était désormais interdit aux étrangers de se rendre à Mebaygon. Le responsable du Bureau prétendit avoir reçu une directive à ce sujet. Il affecta de la chercher parmi ses dossiers. En vérité, la directive n'existait pas. Comme le Major et Guillaume le découvrirent plus tard, deux Allemands, bénéficiant d'un visa de longue durée pour la pratique de la méditation, étaient restés une nuit au monastère des *weikza* sans avertir quiconque. Si un incident s'était produit, un orage venu des sphères supérieures se serait abattu sur les autorités locales. Le responsable du Bureau tenait à se mettre à l'abri. Il lui était néanmoins difficile d'opposer à ses interlocuteurs un refus ferme et définitif. Au début de l'entretien, le Major avait décliné son identité. Son grade militaire mettait le fonctionnaire dans l'embarras. Il se déroba en demandant aux visiteurs de renoncer d'eux-mêmes à leur projet, tout en s'en rapportant, dans le cas où ils persisteraient, à la volonté de la plus puissante autorité locale, le secrétaire du Conseil pour la Paix et le Développement du district de Minbu. Voyant que le Major et Guillaume étaient prêts à tenter leur chance de ce côté-là, il crut les en dissuader en ajoutant qu'en tout état de cause, leur excursion à Mebaygon serait peine perdue. Fils-du-Samedi était absent, parti en voyage. Le Major le savait. Ils étaient venus, expliqua-t-il, non pour voir Fils-du-Samedi, mais pour offrir des robes monastiques au chef des *weikza*, U Kawwida. «U Kawwida est mort», rétorqua abruptement le responsable.

En règle générale, les gens de Minbu, comme ceux du village de Mebaygon et des champs de pétrole, «ne croient pas». Ceux qui croient sont, a-t-on coutume de dire, ceux qui viennent de loin. Et on cite le proverbe : «Les vaches du village ne broutent pas l'herbe des environs» (elles vont la chercher au-delà, comme si elle était meilleure ailleurs). À la suite des difficultés de ce matin-là, le Major recourut pour

sa part à l'une des paraboles favorites des quatre *weikza* : l'image d'un étang couvert de fleurs de lotus que les abeilles viennent de loin pour butiner tandis que les grenouilles habitant sur place ne profitent pas de la sève qui leur est offerte ; elles se satisfont de coasser bruyamment. Et quand les abeilles, surprises, interrogent les grenouilles, celles-ci de répondre : « Faire du bruit nous suffit ! » Aux yeux des disciples du culte, l'incrédulité est fille de la débauche. Si ceux-là ne croient pas, c'est par dépravation, incapables qu'ils sont de suivre les préceptes édictés par les *weikza*. Une ligne de partage significative est dessinée. Les gens de Minbu, des champs de pétrole et du village de Mebaygon sont rangés dans la catégorie infamante des « buveurs d'alcool ». De se représenter cernés par l'immoralité, sinon l'irrégion, les disciples des *weikza* ne s'en sentent que plus braves et n'en sont que plus résolus dans leur engagement. C'est dire si l'incrédulité locale qui entoure le culte contribue à sa constitution. Loin d'ébranler la conviction des disciples, elle renforce au contraire leur adhésion.

Pendant, à l'affirmation tranchante du responsable du Bureau, Guillaume vit le Major, toujours si tranquille et si affable, sortir de ses gonds, le visage rougissant de colère. D'un ton qui trahissait son émotion, il fit valoir qu'il allait à Mebaygon depuis 1967 et y avait rendu régulièrement hommage à U Kawwida. Il invita l'insolent mécréant à venir constater *de visu* l'existence du vénérable *weikza*. La manière dont le responsable regarda alors son interlocuteur ne laissait aucun doute sur sa pensée. Seul son statut évita au Major d'être traité de vieil imbécile crédule. Le responsable mit fin à l'entretien en se saisissant d'un dossier dans la lecture duquel il se plongea. Le Major et Guillaume prirent congé. Pendant le trajet en voiture à cheval qui les menait aux locaux du Conseil pour la Paix et le Développement, à cinq minutes à peine du Bureau de l'Immigration, le Major, silencieux, astiqua de manière frénétique la petite boule d'énergie montée sur la bague qu'il portait au doigt. Il pria mentalement les quatre *weikza* de favoriser la réussite d'une démarche bien incertaine.

Le secrétaire du Conseil pour la Paix et le Développement les reçut sur-le-champ. Il était en costume militaire. Il avait le grade de major lui aussi, mais était beaucoup plus jeune, âgé de quarante ou quarante-cinq ans. À la vue de son visage adipeux et de son air fat, Guillaume sentit la partie perdue. Le secrétaire écouta le Major. Celui-ci, bien qu'il

LES IMMORTELS

parlât presque à un subordonné, s'exprimait avec son humilité coutumière. Combien de fois l'ethnologue l'observerait s'adresser ainsi, en dépit de son âge et de sa position sociale, à quelque pauvre hère qu'ils croisaient au gré de leurs pérégrinations. Le Major faisait preuve, à l'égard d'individus manifestement inférieurs, d'une modestie et d'un respect qui étonnaient dans une société où les hiérarchies de statut sont si marquées. «Ne vous fâchez pas, et tant pis si je me trompe, mais...» prévenait-il avant d'énoncer une remarque ou d'émettre une opinion au cours d'une discussion engagée avec un paysan dépenaillé, un conducteur de *trickshaw*, une marchande de fruits. Comment se seraient-ils fâchés ? Car quand bien même la conduite du Major eût été hautaine et méprisante – ce qu'elle n'était pas, au contraire – son âge à lui seul commandait une certaine déférence, de façade au moins. Sa courtoisie avait pour effet de désarmer les plus irascibles et de chasser toute vulgarité. Des braillards impénitents s'adoucissaient à son contact et répondaient d'un ton civil. Paradoxalement, il y avait dans son attitude une sorte d'indécence. Le Major se refusait à jouer le rôle social qui lui était dévolu, et l'ethnologue fut parfois gêné pour lui de cette humilité, là où tous attendaient une certaine hauteur, voire de la morgue.

Guillaume ne souffla mot de tout l'entretien. On aurait dit que l'affaire ne le concernait pas. Deux mondes se faisaient face. Le Major appartenait aux premières générations d'officiers, qui avaient connu la résistance à l'occupation japonaise et les grandes heures de l'armée birmane, qui, aussi, et cela importait, avaient été formés à l'étranger. Son interlocuteur incarnait l'ordre nouveau, le temps du régime Ne Win languissant et la période d'après le coup d'État de 1988, avec la réaffirmation brutale, par l'armée, de son pouvoir sur le pays. Ces officiers-là n'avaient jamais passé les frontières nationales. Leur grade même avait subi une dévalorisation en conséquence de promotions massives aux rangs de major, de colonel, de général, après 1988. Avoir été major dans les années 1960 et l'être dans les années 2000 ne signifiait pas la même chose, et le secrétaire le savait. Il pouvait s'irriter de l'irruption, dans le fief sur lequel il régnait, d'un homme qui symbolisait une époque autrement glorieuse – mais bel et bien révolue.

Quand le Major eut terminé d'exposer l'objet de leur démarche, et alors qu'il n'avait pas manqué de mentionner et son grade et la récompense officielle qu'il venait de recevoir, honneur attribué par le gouver-

nement aux combattants de la Deuxième Guerre mondiale lorsqu'ils atteignaient l'âge de soixante-quinze ans, le secrétaire prit son téléphone, un vieil appareil noir qui ornait un bureau presque nu. Il voulait interroger le responsable du Bureau de l'Immigration. Sans doute chercha-t-il aussi de cette façon à marquer une pause dans l'entretien. La situation était délicate et il hésitait sur la marche à suivre. Le Major n'en imposait pas, mais il se pouvait qu'il eût conservé au sein de l'armée quelques relations. Le secrétaire se serait fait grand tort à mécontenter ses supérieurs. Doublement prudent, il les autorisa à se rendre à Mebaygon pour la journée sans leur délivrer aucun sauf-conduit qui eût engagé sa responsabilité. « Réussi ! », s'exclama le Major quand ils furent dans la rue.

Deux ans plus tard, le gérant de la *guesthouse* n'a pas changé, qui accueille avec chaleur le Major et Guillaume. Impossible cependant de les loger. La tension est à son comble dans la ville. Quatre jours auparavant, trois soldats ont déserté après avoir été giflés par leur supérieur ou par son épouse – nul ne sait –, emportant des armes avec eux. Ils ont pris refuge sur une île au milieu du fleuve, juste en face de Minbu. L'affaire a fait grand bruit, la rumeur en parvenant jusqu'à Yangon. Les cas de mutinerie, dans un pays aux mains des militaires, sont rares. La veille, l'île a été prise d'assaut et deux des déserteurs tués. Le troisième est parvenu à s'échapper. Les autorités de Minbu sont sur les dents. Aucun étranger ne doit séjourner dans la ville. Il faut faire demi-tour, traverser le fleuve Ayeyarwady dans l'autre sens, jusqu'à Magway. Le gérant a recommandé une *guesthouse* non loin du pont, qui accepte les étrangers.

La *Rolex Guesthouse*, c'est son nom, est peu avenante, délabrée et sale. Les trois voyageurs quittent les lieux le lendemain matin à sept heures. L'inquiétude s'est immiscée en Guillaume. Les difficultés et contrariétés allant en s'accumulant, l'ethnologue redoute que le périple, dont il a en quelque sorte la responsabilité, tourne mal. Il ne montre toutefois rien de ses sentiments. De son côté, le Major, à qui ces incidents successifs pourraient fort bien commencer à peser, semble serein, empreint de son flegme habituel. Il apparaîtra bientôt que cette insouciance n'est, dans son cas aussi, que de façade.

Lorsqu'ils arrivent à l'oued, vers sept heures trente, c'est pour découvrir une même file de véhicules que la veille. La rivière a quasi

LES IMMORTELS

disparu, il ne reste qu'un léger flux et des taches d'eau ici et là. Mais le terrain est boueux, marqué de fondrières. Un bus s'est enlisé à une trentaine de mètres de la rive, paralysant la circulation. Des villageois amarrent plusieurs tracteurs au pare-chocs pour le tirer jusqu'à la berge. De l'autre côté, de nombreux véhicules languissent. Une fois le bus désembourbé, on ne les engage qu'un par un dans l'oued afin d'éviter un encombrement et un enlèvement général, susceptibles d'aboutir à une catastrophe – le temps est menaçant. Les conducteurs de tracteurs ont travaillé toute la nuit sans prendre le moindre repos, et continueront une grande partie de la journée. Le Major et Guillaume aperçoivent des voitures qui traversent en aval, à trois cents mètres environ. Un chemin de sable étroit, que seuls les véhicules légers peuvent pratiquer, part de la route principale pour amener à l'entrée de ce gué. Les trois voyageurs décident d'emprunter cette voie, qui leur évitera une longue attente. Par prudence, ils sollicitent les services de villageois équipés d'un tracteur. La machine reliée par un câble à la voiture, le remorquage commence. Mais à peine deux cents mètres ont-ils été parcourus, le début du gué pas encore atteint, que le tracteur stoppe net. Panne sèche. Dans le feu de l'action, on a oublié de vérifier le niveau d'essence. L'incident s'est produit juste avant la sortie du village, à cinq minutes à pied de n'importe quelle maison, fût-elle à l'autre extrémité. Un homme part en quête de carburant.

Après une demi-heure d'attente, le Major passe la main sous sa chemise pour en sortir la boule d'énergie suspendue à son cou. Il se met à la frotter compulsivement avec les doigts de la main droite. Au bout d'une heure, l'homme réapparaît avec un bidon d'essence. Les voyageurs ne posent pas de question, ni ne montrent de mauvaise humeur. Ils sont à la merci d'un caprice du conducteur.

Reste à faire repartir le tracteur. Les commentaires ont été bon train sur la difficulté à redémarrer un engin après une panne sèche. Tous unissent leurs forces pour pousser le véhicule, à l'exception du Major qui frotte sa boule d'énergie. Une fois, deux fois, le moteur vrombit. La traversée de l'oued s'effectue sans difficulté. Les sables franchis, le Major, rasséréiné, lance un vibrant « le Bouddha a réussi ! »

XI

Mandalay n'est pas une belle ville. Mais c'est une ville agréable. La circulation y est moins dense que dans la capitale, on s'y déplace à vélo ou à cyclomoteur. La numérotation des rues et leur organisation en quadrillage facilitent l'orientation. Le monastère Yaysagyo, où Fils-du-Samedi séjourne à chaque saison de retraite depuis le début des années 1980, se situe en bas de la vingt-deuxième rue, à quelques enjambées du fleuve Ayeyarwady. Entouré d'une cour et d'un muret, l'édifice est au cœur d'un complexe d'une quinzaine de monastères indépendants. Au rez-de-chaussée, dans une grande pièce sombre et triste, habite un moine septuagénaire d'allure misérable. Son frère aîné était disciple des quatre *weikza* et avait invité leur médium à résider avec lui lors de ses séjours à Mandalay. En 1996, après la mort de son frère, le cadet a cédé la propriété du monastère à Fils-du-Samedi, jugeant que le nombre de ses donateurs le rendait mieux à même d'entretenir l'édifice.

Fils-du-Samedi occupe l'étage du monastère. La salle est vaste, d'un seul tenant, avec sur un côté une petite pièce qui sert de chambre au moine. Au centre de la salle est disposé un meuble vitré protégeant un poste de télévision et un magnétoscope. Lorsque le Major et Guillaume se présentent, ce mardi 26 août 2003 en milieu de matinée, le médium, installé dans une chaise longue, regarde la vidéocassette d'un spectacle comique. Le Major lui rend hommage en se prosternant, puis introduit Guillaume. La conversation lancée, l'ethnologue engage le moine à raconter comment il a rencontré les quatre *weikza* et est devenu leur intermédiaire, il y a de cela cinquante et un ans. En même temps qu'il débite son récit, Fils-du-Samedi frotte dans ses mains la boule d'énergie du Major. La discussion glisse ensuite sur plusieurs sujets. Le Major intervient quelquefois pour préciser ou commenter un point particulier. Profitant d'un moment où l'échange tarit, il procède à un don au nom de son épouse et de lui-même. C'est la première fois depuis la disparition de sa femme trois mois auparavant que le Major revoit Fils-du-Samedi. Submergé par l'émotion, il se met à sangloter nerveusement pendant cinq minutes, avant de retrouver sa bonne humeur. Lorsque le moment approche de mettre fin à l'entrevue, il évoque de nouveau la défunte.

LES IMMORTELS

Fils-du-Samedi explique avoir été affecté par le décès de sa disciple. « On dit que les *weikza* l'ont appelée. Est-ce possible, Vénérable ? demande le Major, fondant en larmes. Ou alors, s'est-elle réincarnée en esprit gardien des trésors d'une pagode (*thaik*) ? Je ne saurais le dire, répond Fils-du-Samedi. Seuls les *weikza* pourront le dire. »

Entre-temps, le chauffeur est monté. Il s'est assis en retrait. Voyant que le Major et Guillaume s'apprêtent à prendre congé, il sollicite de Fils-du-Samedi de la médecine des *weikza*. Le médium se lève et entre dans sa chambre. Il en ressort tenant dans les mains de petits cônes au sommet aplati, d'environ deux centimètres de hauteur, de couleur marron rougeâtre. Le Major, Guillaume et le chauffeur en reçoivent chacun un. Il suffit de lécher le cône avec la langue pour en incorporer la substance, aux vertus à la fois prophylactiques et thérapeutiques : sa portée est virtuellement universelle, protégeant ou guérissant de tous les maux. La médecine contient des cendres d'énergie, issues de la pratique de l'alchimie par les *weikza* ainsi que des bûchers des cérémonies de prolongation de l'existence.

« Vous êtes bien chanceux ! s'exclame, ragaillardi, le Major alors que les trois voyageurs descendent l'escalier extérieur. Cette médecine est très puissante. » Et de rapporter comment elle permit la guérison du cancer de son épouse. Cette dernière avait quarante ans environ quand la maladie se déclara. Les médecins procédèrent à l'ablation du sein gauche. Les *weikza* donnèrent un de ces cônes. Trois années plus tard, le cancer revint. Il fallut procéder à l'ablation du sein droit. Une fois encore, les *weikza* donnèrent un cône. Et pendant trente ans, plus rien, souligne le Major. Le décès de son épouse est dû à des problèmes de cœur, non au cancer.

Le Major attribue de même sa propre longévité et sa vigueur au soutien des quatre *weikza*, en particulier aux cônes médicinaux et aux fortifiants – cendres d'énergie, fruits – qu'ils distribuent. Le disciple consomme des médicaments chimiques, toniques (« produits aux États-Unis ») comme il le spécifie avec une pointe d'orgueil) et pilules qui préviennent l'hypertension, facilitent la digestion ou évitent les courbatures. Si quelque grave souci de santé survenait, il déciderait, comme son épouse, comme les autres disciples des *weikza* et comme Fils-du-Samedi lui-même (hospitalisé à plusieurs reprises), d'être traité par la science médicale occidentale – la « médecine anglaise » (*ingaleik hsay*),

introduite du temps de la colonisation britannique. Cette médecine ne vaut néanmoins, d'un point de vue social, que par ce qu'elle coûte. Et elle coûte cher, très cher, au regard des moyens des Birmans. Un individu qui revient d'un séjour dans une clinique privée, type d'établissement qui a fleuri dans les années 1990 pour pallier les insuffisances dramatiques de l'appareil de santé public, aura une seule chose à raconter : la somme dépensée. L'efficacité reconnue et recherchée de la médecine occidentale est vide de sens, son action s'accomplissant sans affinité ou presque avec le système de représentations birman. Le remède, quoique concluant sur le plan organique, est perçu comme incomplet. Il n'autorise, à partir d'un fait bouleversant pour l'individu et son entourage, aucun énoncé significatif, ni sur la cause première du mal ni sur sa résolution. « Les médecins ont dit qu'il s'agissait d'un cancer, maugrée l'épouse de Ba Yi, décédé en 1999 dans un hôpital de Mandalay. Mais ça, nous, on n'y comprend rien. » La science médicale, avec son langage et ses méthodes ésotériques, n'est, sur le plan de l'interprétation, d'aucun secours. On ne peut pas « croire » en un médecin et en sa science comme on croit en un *weikza* et en son pouvoir. Bref, la guérison ne restaure pas l'ordre des choses, puisqu'elle demeure en partie incompréhensible au malade et à ses proches. Aussi les récits des disciples du culte relatifs à la maladie et à son traitement présentent-ils de façon récurrente une même équation. Sur la chronique du séjour à l'hôpital se greffe l'événement de l'apparition d'un des *weikza*, au patient ou à sa famille, qui précède et éclaire le rétablissement final. La médiation des *weikza* est nécessaire au dénouement, elle permet d'articuler un discours et de formuler une explication. Elle est dès lors donnée pour efficace quel que soit le résultat. Certes, Ba Yi est mort d'un cancer de la gorge. Mais les *weikza* étirèrent son existence (*athet hswe-*) de plusieurs années avant de céder face au destin. Certes, l'épouse du Major s'en est allée, laissant ce dernier accablé. Mais les *weikza* lui avaient offert un sursis de quelque trente années.

Une même logique prévaut dans le rapport qu'entretiennent enrichissement et vénération des *weikza*. Quelques disciples du culte, dont les affaires ont prospéré, sont réputés avoir été « soutenus » (*ma sa-*) dans leurs entreprises par les quatre *weikza*. Or il faut plutôt, de notre point de vue, considérer le phénomène dans le sens inverse. Ce n'est pas l'intervention des *weikza* qui favorise l'enrichissement, c'est l'enri-

LES IMMORTELS

chissement qui appelle l'intervention des *weikza*. S'enrichir, par-delà la sécurité matérielle que le fait procure, engendre, comme être malade et guéri, une différence inexplicée et par là même une carence de sens. L'interprétation en termes karmiques ne suffit pas à conférer à un développement individuel spectaculaire sa valeur sociale pleine et entière. Rappporter ce développement à l'action d'une instance qu'on situe sur un plan supramondain est non seulement le rendre parlant et légitime, mais aussi en étendre la portée. On ne guérit pas grâce aux *weikza*, quoique la relation aux *weikza* explique et exalte la guérison. On ne devient pas riche grâce aux *weikza*, quoique la relation aux *weikza* explique et exalte l'enrichissement.

XII

Voilà, le voyage s'achève ici, au pied des escaliers du monastère Yaysagyo, alors que le Major, Guillaume et leur chauffeur contemplent les minuscules cônes de médecine des *weikza*. Qu'avons-nous découvert ? Qu'est-ce que les péripéties et contretemps qui ponctuent un voyage, qu'est-ce que les quelques personnages que nous avons un moment côtoyés nous ont appris de l'être disciple ?

Le lien noué entre les quatre *weikza* et leurs disciples procède d'une conception de l'homme comme un être souffrant d'une déficience de force vitale. L'état de mortel, mais aussi les tourments et les incertitudes de l'existence, sont et la manifestation, et l'effet de cette déficience. La tare affecte aussi, quoique dans une moindre mesure, les *weikza*, dont la durée d'existence, singulièrement longue, demeure limitée. Le principe sous-jacent à l'ensemble des pratiques du culte est de compenser une telle carence d'énergie vitale en cherchant à en produire.

Le terme de *dat* désigne, dans l'idiome du culte, cette énergie vitale générique. Dans son acception première, il renvoie aux quatre éléments (*dhātu* en pâli) que la physique bouddhique définit comme les composantes fondamentales de la matière : la terre, le feu, l'eau, et l'air – aussi pensés en termes de propriétés, respectivement la solidité, la chaleur, la

liquidité et la mobilité. Il prend, plus largement, le sens d' « essence » ou « qualité » de quelque chose.

Le terme de *dat* entre dans la composition d'un certain nombre d'expressions courantes, souvent en relation avec l'idée de force ou d'énergie : *adwin dat* (« pouvoir intérieur » ou force spirituelle), *akya dat* (« pouvoir d'entendre », c'est-à-dire de percevoir des voix de *weikza* ou d'autres entités invisibles), *dat-hsi* (carburant), *dat-a* (force électrique), *dat-khe* (pile), etc. Les reliques obtenues par l'incinération de la dépouille d'un bouddha ou d'un saint homme sont leurs *datdaw*, leur « noble essence ou énergie », persistant par-delà le décès (et il n'est pas neutre que ces reliques aient pour principal attribut d'opérer miracles et prodiges : la puissance surnaturelle est l'essence de la perfection spirituelle). Par ailleurs, la médecine birmane envisage la maladie comme causée par un déséquilibre, chez l'individu, dans la combinaison des quatre composantes de la matière, par défaut ou par excès d'une d'entre elles. Elle s'attache à rétablir leur harmonie en agissant sur le système organique à partir de remèdes aux effets déterminés : tel aliment ou préparation insufflera au corps de la chaleur (*apu dat*, « principe chaud »), tel autre, du froid (*a-ay dat*, « principe froid »).

D'usage multiple, la notion de *dat* renvoie à un principe qui véhicule une force : un principe énergétique. Au sein du culte, ce principe revêt la forme d'une « énergie de réussite » (*aung dat*), source de vitalité, de succès, d'abondance. Produire une telle énergie, préoccupation première des quatre *weikza* et de leurs disciples, s'accomplit par des techniques aussi différentes que la pratique de la méditation, la réalisation d'un acte méritoire, l'alchimie, le dessin et la consommation de diagrammes cabalistiques, le tatouage, la manipulation de symboles fastes. Et la « réussite » visée touche à tous les domaines de l'existence. Elle signifie, pour un disciple, la capacité de concevoir un enfant, pour un autre le succès dans les affaires, pour un troisième la bonne santé, quand elle n'est pas tout cela à la fois au bénéfice d'un seul et même individu.

L'idéologie bouddhique conçoit certes toute forme d'existence comme empreinte de souffrance ; plutôt que la promesse d'une félicité dans l'existence présente ou l'espoir d'une existence post-mortem merveilleuse, elle propose un moyen d'échapper au cycle des existences. Ce moyen, la quête du nirvana, est néanmoins d'une exigence telle

LES IMMORTELS

qu'il est réservé à une étroite minorité de virtuoses spirituels ; aussi, il ne répond en rien à l'aspiration de tout un chacun à la «réussite». La figure du *weikza*, les pratiques et les objectifs de la voie du *weikza* sont une solution, sinon la solution, à la difficulté. La voie du *weikza* institue une quête de félicité et d'immortalité articulée sur la quête du nirvana. L'obtention de l'état de *weikza* prolonge l'existence tout en libérant de la souffrance qui lui est inhérente, puisqu'elle fait disparaître la maladie et la peur de la mort. Elle assure d'assister, à terme, à l'apparition d'un bouddha et de gagner la délivrance ultime. Avec la voie du *weikza*, la quête de la «réussite», qui est quête énergétique, s'affirme comme préalable et condition de réalisation du nirvana. En faisant de la quête de la réussite un moyen d'arriver au nirvana, la voie du *weikza* élargit la possibilité de l'accession au nirvana sans pour autant la dévaloriser. Car, si la voie du *weikza* satisfait l'aspiration commune à la réussite, elle implique un engagement total du pratiquant – l'engagement, précisément, de toute une existence.

Être disciple des quatre *weikza* revient à se brancher sur le réseau énergétique dont ceux-ci constituent la source. De la même façon que les bénéficiaires d'un réseau électrique reçoivent un courant qu'ils sont incapables de produire par eux-mêmes et pour lequel ils payent, les disciples reçoivent de l'énergie de réussite des *weikza*, qu'ils payent, pour ainsi dire, par des dons et par leur contribution aux cérémonies de prolongation de l'existence. Ils «prennent l'énergie de réussite» (*aung dat yu-*) que les *weikza*, qui disposent d'une exceptionnelle faculté génératrice, leur «donnent» (*aung dat pay-*). La diffusion énergétique se fait dans un seul sens. Il y a impossibilité et même négation de la réciprocité (ce qu'offrent les disciples n'est pas équivalent à ce qu'ils obtiennent). Cette impossibilité et cette négation de la réciprocité sont congruentes avec le dualisme entre niveaux mondain et extra-mondain qui commande le phénomène des *weikza*. Les hommes ordinaires étant en déficit relatif d'énergie vitale, ils s'appuient sur une catégorie d'êtres extraordinaires à même de combler ce déficit ; êtres superhumains, en cela qu'ils sont parvenus, pour eux-mêmes, à pallier l'insuffisance humaine de force vitale.

À défaut de pouvoir produire une énergie égale à celle des *weikza*, les plus zélés et les plus avancés de leurs disciples opèrent comme relais ou canaux de diffusion de cette énergie. En dépit de l'idée qui

veut que Fils-du-Samedi soit seul qualifié, d'un point de vue karmique, pour être médium, nombreux sont ceux qui sont possédés par un ou plusieurs des quatre *weikza*, multipliant dans le pays les points d'où s'exhale leur formidable énergie.

Aussi bien que de recevoir de l'énergie de réussite, il s'agit, pour les disciples, de l'accumuler et de la faire fructifier. Des objets, portatifs, permettent de stocker une certaine masse énergétique fournie au départ par les *weikza*, de travailler à l'accroître et de s'en imprégner corporellement. Ces objets, qui servent comme amulettes, sont à la fois les réceptacles d'un principe immatériel et les moyens de sa symbolisation : ils contiennent le *dat*, auxquels ils sont identifiés. Parmi eux, la boule d'énergie (*datlon*) est reine parce qu'elle autorise, à travers ses changements de forme, de consistance, de couleur, de poids, à se représenter le processus d'accumulation énergétique et à l'orienter. Cependant, la force vitale que dégagent les divers artefacts liés au culte n'est pas immédiatement tangible. Il faut des événements, telle une affliction physique, pour qu'elle se manifeste de manière significative, du moins aux yeux des disciples.

De la prise en charge par les quatre *weikza* du destin de leurs disciples, importent moins les bénéfices réels, qui manquent d'être évidents, que le sentiment d'avoir affaire à une instance transcendante, porteuse de sens et de pouvoir. On prendra garde de se méprendre : pour être disciples du culte, le Major Zaw Win, le Docteur Sein Yi, Moine Taungtha, et tous leurs pareils, ne connaissent pas pour autant une existence meilleure que les autres, moins soumise aux affres de l'infortune et du désespoir, moins tumultueuse. Leurs souffrances sont tout aussi considérables. Pour le dire avec leurs mots, ils ne « réussissent » pas plus. Mais leur expérience du désordre, des joies et malheurs de l'existence, est transmuée du fait qu'il est permis, par les activités entreprises sous la protection et l'impulsion des *weikza*, sinon de se rendre maître, du moins de s'affirmer opérateur de son destin, de ne pas subir passivement la fatalité, d'agir avec les paramètres de son devenir, avec l'espoir d'accéder à terme à l'état de *weikza* et au fabuleux séjour de la Montagne des Dragonnes, horizon enchanté des disciples.

Aussi le vocable de « destin » ne doit-il pas être compris dans une stricte acception tragique et déterministe. De fait, il n'est pas d'équivalent, dans le vocabulaire birman, au terme de « destin » compris comme

LES IMMORTELS

fatum. Plutôt, il existe une constellation de notions et de pratiques qui renvoient en leur tout à une conception spécifique, un idiome birman du destin, qui déborde le simple cadre de la fatalité. Cette conception ne représente pas le destin sous le seul aspect d'une puissance indépendante, souveraine, fixant de manière irrévocable le cours des existences et des événements, puissance dont l'action se déchiffre *a posteriori*. On s'égarerait en ramenant la notion de karma (*kan* en birman) à une acception aussi univoque. La référence au karma fonctionne certes comme principe d'explication ultime de la réalité. Mais, quoique conçu comme une sorte d'enregistreur et de processeur des actes d'un individu au fil de ses existences successives, le karma n'alimente pas une mécanique à effet inéluctable, dont nul ne saurait entraver le déroulement programmé. Le karma combine plusieurs forces agissantes qui ne travaillent pas de manière coordonnée dans une direction unique : l'idée générique de karma englobe, sans les intégrer en un tout cohérent dans son dynamisme et son déterminisme, le stock de mérite (*kutho*) et de démérite (*akutho*) d'un individu, le capital de vertu accumulé (*parami*), les actes spécialement mauvais accomplis dans les existences précédentes (lesquels engendrent une rétribution karmique violente, dite *wut kyway-*), les liens d'interdépendance entre des personnes à travers leurs existences (*pahtan hset*), entre autres notions employées par les Birmans pour désigner les forces du destin. À ce complexe d'influences s'ajoute la force astrale, positive ou négative selon les moments. Les rapports d'affinité ou de contradiction entre toutes ces forces relèvent de l'inconnaissable ; ils ne sont pas même pensés, conceptualisés. Plutôt que d'être un système, le destin assoit un ensemble de possibles. Dès lors, il s'avère donné à chacun, avec l'assistance d'autres parfois (dont les *weikza*), d'agir sur le processus karmique et astral pour en favoriser la meilleure actualisation ou pour en corriger les effets négatifs. Significativement, les Birmans distinguent un type particulier de mauvais karma, dit *upithsaydaka kan* (d'après l'adjectif pâli *upacchedaka*, « destructeur »), dont la double caractéristique est, d'une part, d'être inévitable et imparable, d'autre part, de provoquer une mort violente et une renaissance cruelle, dans les enfers. À cette exception près (et encore, d'aucuns, tels les quatre *weikza*, affirment être à même de fournir une amulette si puissante qu'elle protège aussi bien de ce funeste karma) il est donc possible, comme disent les Birmans, de « faire dis-

paraître le [mauvais] karma» (*kan hpyauk-*) ou de l'«esquiver» (*kan shaung-*), comme il est possible de le bonifier à des fins de bénéfice immédiat, pour un succès professionnel ou scolaire par exemple. Il est possible, bref, de produire son destin.

La conception birmane bouddhique figure en somme une tension entre forces incontrôlables et souveraines du destin, à l'action quasi mécanique, et moyens mis en œuvre par les individus, seuls ou collectivement, pour soutenir, orienter ou au contraire neutraliser l'action de ces forces. Cette conception, au lieu de penser le destin comme une fatalité à la fois arbitraire et significative, l'assimile à un processus modulable de constitution du devenir personnel. Le travail du destin est placé simultanément hors de portée et entre les mains de chaque individu, et pensé à l'échelle du cycle des existences. Autrement dit, et pour énoncer la même proposition sous forme de règle générale : plus une société regarde le destin de ses membres comme soumis à des forces nombreuses et puissantes, plus elle fabrique d'instruments de recours pour prévenir ou renverser le cours du destin. L'étude du culte des quatre *weikza* permet d'apercevoir que ce travail de construction de la réalité se soutient d'une théorie énergétique, laquelle conçoit le cours du monde et des existences comme mû par des forces contraires, fastes ou néfastes, qu'il s'agit de capter, de produire, ou de contrecarrer.

LIVRE TROISIÈME

LE POSSÉDÉ

I

Lundi 30 juin 1952, neuvième jour de la lune croissante de Waso 1314 de l'ère birmane. La journée touche à sa fin. Une foule importante s'est rassemblée dans et autour de la maison de l'inspecteur de police Nyein, à Minbu. On vient écouter Gyan, ou plutôt U Nareinda. Le *weikza* a fait irruption dans l'existence de la jeune femme il y a six mois en mettant fin au mal dont elle souffrait – d'inquiétantes perturbations menstruelles. Depuis, il la possède régulièrement et délivre des prêches par son intermédiaire, dans le but de développer la religion. Après avoir écouté un de ces prêches, Nyein, saisi par l'enseignement du *weikza*, a invité la médium à Minbu. Gyan, *alias* Weikza Gyan, loge dans la maison de l'inspecteur, décrétée pour la circonstance lieu de prédication.

Dehors, parmi tous ceux empêchés par l'affluence de pénétrer dans la maison, se trouve un jeune homme âgé de vingt-six ans qu'afflige un étrange et terrible mal. Htun Yin s'est marié l'année précédente avec une jeune fille du village de Mebaygon, à quelques enjambées du sien. Or, l'hymen à peine célébré et le jeune homme désormais installé chez ses beaux-parents, cultivateurs aisés, son ventre a commencé à gonfler de manière alarmante. Htun Yin a bientôt été incapable de s'alimenter normalement. Il s'est mis à tousser et à cracher du sang. Son état s'aggravant, on l'a hospitalisé à Minbu. Son ventre est en train de se remplir d'eau, a expliqué le médecin avant de procéder à un drainage, en vain. Une opération a été prévue. Deux parents du patient, son épouse et son oncle, ont été appelés pour signer un document déchargeant l'institution de toute responsabilité en cas de décès. Ils sont arrivés en fin d'après-midi. Le médecin était déjà parti. Htun Yin, terrifié à l'idée de l'opération, a préféré quitter l'hôpital en catimini, avec le soutien de son épouse. En route, ils ont entendu la retransmission par haut-parleur du prêche de U Nareinda. Parvenus sur place, le char à bœufs dételé, ils se sont assis à l'arrière du public, la foule dense leur enlevant tout espoir d'accéder à l'étage de la maison.

Htun Yin est bien peu soucieux de l'enseignement de U Nareinda sur la pratique de la méditation. Taraudé par son mal, il attend l'occasion de demander au *weikza* – par l'intermédiaire de Gyan – une méde-

LES IMMORTELS

cine (*hsay*) pour le sauver. Un moine, accompagné d'un laïc habillé de blanc, descend les escaliers de la maison. Htun Yin, supposant qu'il s'agit de disciples de U Nareinda, se prosterne à même le sol, puis formule sa supplique :

« Si vous avez de la bonne médecine qui puisse faire disparaître la souffrance de votre honorable disciple, donnez-en-moi, je vous prie, Vénérable.

– Bien fait, bien fait ! répond le moine en reconnaissance de l'hommage reçu. Que tu sois en bonne santé, que tu sois en bonne santé ! Le mal qui est venu s'attacher à ton corps, Fils-du-Samedi, est déjà bien avancé. Mais tu as maintenant rencontré le grand moine U Pandita, et il n'est plus besoin d'avoir peur. Ta maladie disparaîtra, tu retrouveras la bonne santé. Je vais te demander de donner ta parole. Disciple Fils-du-Samedi, nous allons passer un contrat. Lorsque tu seras guéri, de même que le *weikza* U Nareinda possède Gyan pour prêcher et développer la religion, de même nous te posséderons pour développer la religion comme il conviendra. Accepteras-tu d'être possédé et de développer la religion pendant cinq années avec nous ? Si oui, nous ferons disparaître ta maladie. Tu pourras accomplir avec nous des actes vertueux et obtenir un mérite tout spécial... »

Tandis que le *weikza* continue en réitérant les termes du contrat qu'il propose, Htun Yin, hésitant et perplexe, réfléchit. Le personnage habillé de blanc – Bodaw Bo Htun Aung – intervient alors :

« Disciple Fils-du-Samedi, tout le monde n'a pas la possibilité d'être possédé et de développer la religion. C'est parce que le grand moine et toi avez accompli ensemble des actes vertueux dans des existences précédentes qu'aujourd'hui les *weikza* t'offrent cette chance. Tu n'as aucune raison de refuser ! »

Htun Yin, songeant à ce qui l'attend s'il éconduit les deux personnages, accepte le marché ; il s'engage à servir les *weikza* et la religion pendant cinq années. U Pandita lui remet un peu de médecine qu'il doit ingérer sur-le-champ. La médecine a un parfum et un goût extraordinaires. Le *weikza* lui en donne une seconde portion. Il lui faudra la prendre le lendemain, à cinq heures de l'après-midi, en se tenant debout en direction du nord-est (la direction de la Montagne des Dragonnes), en concentrant son attention sur les Trois Joyaux et en pensant à U Pandita.

« Disciple Fils-du-Samedi, la maladie quittera ton corps et te laissera en paix. Ne t'inquiète pas. Les *weikza* vont veiller sur toi. Que tu sois en bonne santé, que tu sois en bonne santé ! »

Après que U Pandita a prononcé ces paroles, les deux *weikza* disparaissent, à l'endroit même. Pour se volatiliser ainsi, ce ne peut être que de vrais *weikza*, dotés d'une grande puissance surnaturelle, songe Htun Yin. Fait remarquable, lorsque les *weikza* sont descendus de la maison de Nyein, aussi bien que tout le temps de la discussion, personne parmi la foule n'a semblé les voir ni les entendre, à l'exception du jeune homme et de son épouse. Htun Yin et les siens retournent soulagés à Mebaygon.

Le lendemain, quand cinq heures de l'après-midi arrivent, Htun Yin absorbe la médecine des *weikza* en suivant les instructions de U Pandita. Deux heures plus tard, il sent une chose grossir dans son estomac. Devant ses parents éberlués, le jeune homme vomit une langue de vache, des cheveux et des caillots de sang. Il est également pris de diarrhée. Il ne paraît pourtant pas éprouvé. Il passe une nuit des plus paisibles. Au matin, son air de bonne santé étonne et réjouit ses proches.

Le vendredi suivant, vers six ou sept heures du soir, la voix d'un personnage invisible – Bodaw Bo Htun Aung – se fait entendre dans le village de Mebaygon. Le *weikza* invite les villageois à se rendre chez Pan Aung et Hpwa Kywe, les beaux-parents de Htun Yin, pour écouter l'enseignement d'un moine nommé U Pandita. Les gens se pressent sur place. La maison et ses alentours se remplissent de monde, en dépit de Pan Aung et de son épouse qui n'y comprennent goutte. Alors que la foule s'impatiente et s'interroge, jaillit de la bouche de Htun Yin une voix inconnue :

« Ô moi, le grand moine *weikza* U Pandita, suis venu de la Montagne des Dragonnes où je réside, pour développer la religion au pays des hommes. À partir d'aujourd'hui, je prêcherai en possédant Fils-du-Samedi comme je le fais maintenant. Ne prêtez pas attention à l'apparence physique de Fils-du-Samedi. Fils-du-Samedi est comme un récepteur radio et nous, les *weikza*, sommes comme la station d'émission... »

II

Cinquante ans plus tard, Fils-du-Samedi demeure le «récepteur radio» des quatre *weikza*. Plutôt que d'être capable de communiquer et de dialoguer avec ces derniers, le médium sert, par le biais de la possession, de véhicule à leur parole et à leur pouvoir. Ni travestissement ni musique et danse d'accompagnement dans la possession par un *weikza*. La possession se caractérise par une absence de dramatisation ; celle-ci n'est en tout cas pas nécessaire à son accomplissement. Le médium n'est pas interprète, il ne personnifie pas, corps et âme, les êtres qui le possèdent. Il retransmet passivement les «émissions» qu'il capte. Seuls se modifient le timbre de sa voix et le registre de langage qu'il emploie. Et encore, le supposé changement s'avère parfois imperceptible. Aussi le personnage n'a-t-il aucun besoin d'être initié à la possession en apprenant à se comporter selon les règles de l'art.

Il n'empêche : aux yeux de tous, Fils-du-Samedi, au cours de la possession, au lieu de constituer un simple relais de diffusion, incarne l'un ou l'autre des quatre *weikza* ; il n'est plus lui-même mais le *weikza*, parlant et agissant à la première personne. La métaphore de la radiodiffusion, si chère aux pratiquants de la voie du *weikza*, semble d'ailleurs trop commode pour ne pas paraître suspecte, sujette, à tout le moins, à examen. Elle masque une remarquable indétermination quant au mécanisme effectif de la possession par un *weikza*, indice de la difficulté à se représenter pratiquement le phénomène. Deux expressions sont utilisées pour désigner celui-ci. La première, *nan kein-*, «l'esprit [du *weikza*] réside», appelle plusieurs questions auxquelles les Birmans répondent de manière évasive, vague, contradictoire, voire ne répondent pas, avouant sans détour leur incompréhension du fonctionnement de ce dont ils sont pourtant si familiers. Dans quelle partie du corps du médium l'esprit du *weikza* réside-t-il ? Le terme «résider» impliquant une sorte de possession permanente, l'habite-t-il continuellement ? S'il y a, ainsi que tous s'accordent à le dire, perte complète du contrôle et de la conscience de soi par le médium au moment de la possession, de quelle façon l'emprise du *weikza* s'opère-t-elle : sur le mode du chevauchement, comme un cavalier qui guiderait sa monture ; sur le mode

de la substitution, l'esprit du *weikza* subrogeant celui de son médium ; ou bien encore, ce qui paraît contredire l'idée que « l'esprit réside » mais correspond à l'image favorite des intéressés, sur le mode de la radiodiffusion, le *weikza* envoyant à distance des ondes que son médium reçoit et répercute ?

De semblables incertitudes pèsent sur le sens de l'autre expression en usage pour évoquer la possession par un *weikza* : *dat si-*. Cette seconde expression est privilégiée par les quatre *weikza* du Centre d'Énergie de Mebaygon parce qu'elle s'applique de manière plus restrictive. *Nan kein-* prête à confusion, explique-t-on au sein du culte : elle qualifie aussi bien la possession par un esprit gardien des trésors d'une pagode (*okzazaung*), être inférieur au *weikza*. L'expression *dat si-* soulève néanmoins autant de questions que la première. *Dat* peut être traduit par « qualité », « essence » ou « énergie ». La nature exacte de ce qui, du *weikza*, passe dans le médium à l'occasion de la possession, reste obscure. Par ailleurs, le verbe *si-* signifie « s'écouler » ou « chevaucher », et les interprétations oscillent entre l'une et l'autre de ces possibilités. Le *weikza* est conçu soit comme une substance spirituelle qui pénètre (« s'écoule ») dans le médium, soit comme un cavalier qui le monte. La perplexité que suscite l'expression *dat si-* s'accroît encore du fait qu'elle renvoie, selon les cas, à des modalités différentes de manifestation d'un *weikza* : si, dans le culte des quatre *weikza*, elle réfère à la possession au sens strict (avec perte de la conscience de soi par l'individu), dans d'autres cultes de *weikza* elle indique un phénomène plus subtil, comme l'inspiration ou la communication d'un pouvoir.

Longtemps, Guillaume s'escrima à faire décrire et préciser à ses interlocuteurs le mode opératoire de la possession. Or nul modèle commun, nulle représentation systématique ne ressortit. Il fallait en conclure, ou bien que la possession était un mécanisme multiforme – mais on se heurtait au fait qu'aucune distinction n'était posée par les Birmans entre différents types de possession par un *weikza* ou bien que l'incapacité à rendre compte de la marche d'un phénomène aussi répandu signalait l'existence d'un point aveugle en lui-même significatif. La quête, par l'ethnologue, d'un schème de fonctionnement physique de la possession revenait à déborder les indigènes sur leur propre terrain : elle les engageait à être conséquents et à décrire le processus en question dans les termes de la science mécanique. L'entreprise, parce

LES IMMORTELS

qu'elle prenait les locuteurs au mot en rabattant la métaphore sur son sens littéral, était vouée à l'impasse. Le trope de la radiodiffusion n'est pas le moyen de la représentation concrète et fidèle d'une réalité physique, laquelle consisterait dans une communication à distance par le biais d'ondes envoyées à un relais de transmission. Il obscurcit donc, en vérité, plus de choses qu'il n'en éclaire, en éloignant de l'objet qu'il caractérise ; sa transparence le dénonce comme une illusion d'explication, en termes mécaniques, d'un phénomène d'une autre nature. Certes, l'image de la station d'émission figure bien à la fois une certaine extériorité et une certaine centralité du *weikza* par rapport au monde humain, ainsi que sa capacité à communiquer avec, par le truchement d'un médium ou « récepteur radio ». Mais elle ne nous apprend rien sur les ressorts de la possession, qu'elle objective à outrance. Ces ressorts, il convient de les chercher ailleurs, à leur juste place, par-delà les miroirs déformants que nous tendent les formulations indigènes. Aussi les modalités physiques de la possession n'ont-elles pas de vie propre ; lorsqu'elles sont théorisées par la pensée indigène, par exemple quand celle-ci traite le médium comme un relais de transmission – soit un être-objet –, c'est moins pour indiquer un processus physique *per se* que pour dire quelque chose de la signification de la possession, dont elles sont une expression dérivée.

Cela dit, ce qui devait durer cinq années s'est prolongé indéfiniment, et un simple cultivateur, quasi analphabète, a été au cœur, sinon à l'origine, d'un des phénomènes religieux birmans majeurs de la deuxième moitié du vingtième siècle. C'est par la longévité de sa carrière de médium et par sa renommée que Fils-du-Samedi se distingue de Gyan, sa contemporaine. Au point de départ de leurs singuliers destins, une affliction, qui consiste dans le dérèglement d'une fonction organique d'évacuation : ici un arrêt des menstruations, là un gonflement du ventre lié à une accumulation d'eau. Le mal survient à une période de l'existence – l'une a vingt ans, l'autre vingt-six – où la société enjoint d'entrer dans l'âge adulte, entrée que dénote le mariage de Htun Yin peu avant qu'il se trouve atteint. Le phénomène biologique de blocage et de rétention exprimerait-il une résistance, ou du moins une difficulté, face à ce passage commandé par l'écoulement des âges de la vie ? La disparition des menstruations en particulier sonne tel un déni des attributs de la féminité et du rôle gésésique, d'actualité à ce stade de l'existence.

En tout état de cause, les récits sur Gyan et sur Fils-du-Samedi – car bien entendu nous interprétons des récits écrits ou oraux façonnés *a posteriori*, avec toutes les élaborations dont ils se composent, et non des faits que nous aurions observés – donnent la science médicale de type occidental, science de la raison organique, pour impuissante. Dans le cas de Gyan, la « médecine anglaise » n'est pas même convoquée, le mal étant dès l'abord classé hors de son champ de compétence ; dans le cas de Fils-du-Samedi, elle est consultée en la personne d'un médecin d'hôpital, mais ce dernier, après un premier échec, propose une opération mettant en danger la vie du patient. Le remède du mal est ailleurs, parce que sa cause est ailleurs. Le désordre physiologique n'est que symptôme, conséquence et manifestation d'un problème d'un autre ordre. Dans un cas, on parle spontanément de maléfice ; dans l'autre, bien qu'on n'énonce aucune explication, ce que vomit l'infortuné (cheveux, etc.) révèle la source de ses souffrances. Observons toutefois que l'idiome de la sorcellerie, s'il fait partie du scénario, s'affirme sur un mode mineur. Le diagnostic concernant l'affection de Gyan n'est pas formulé à partir d'une recherche divinatoire ; il est une simple conjecture, les proches de la jeune femme imputant *a priori* ses troubles à l'action maléfique d'un envieux quelconque. Le fait une fois admis, on ne s'attaque pas, au demeurant, à l'individu de chair et d'os soupçonné d'être à l'origine du mal, si tant est qu'on se soit efforcé de l'identifier. On travaille, selon un autre objectif, à neutraliser le maléfice en triomphant de son emprise sur la victime. Ce n'est pas que le langage de la sorcellerie soit inconsistant dans la société birmane, loin s'en faut ; c'est plutôt qu'il ne fonctionne pas comme principe ultime d'explication du malheur. La logique du destin et les principes de sa fabrication prévalent dans l'explication du malheur et dans l'action entreprise pour le combattre. Derrière la sorcellerie, qui n'est, à l'instar des troubles organiques, qu'un symptôme, se situe la cause première du mal, le karma : la victime d'un sort l'est toujours parce que son karma, son degré de moralité et de concentration mentale spécialement, est faible et qu'elle est de ce fait vulnérable aux attaques. En d'autres termes, si la sorcellerie constitue un champ autonome dans le système de représentations birman, avec ses croyances et ses pratiques, cette autonomie est relative : le pouvoir de nuisance du sorcier ou de la sorcière s'inscrit dans les limites fixées par l'idéologie bouddhique. Et dès l'instant où

LES IMMORTELS

la responsabilité de l'affliction appartient également à l'individu qui la subit, il s'impose, pour défaire le mal, d'agir sur sa personne, autant que sur l'agresseur. La contre-sorcellerie est pour partie une lutte avec le destin, un combat pour s'en défendre et le réorienter. Ainsi, il arrive qu'un homme dont le comportement erratique laisse supposer qu'il est victime d'un maléfice puissant entre dans la communauté monastique, le mérite et la force spirituelle que produit l'état de religieux l'abritant des effets les plus nocifs du sortilège.

Partant, l'idée selon laquelle le moment où Gyan et Fils-du-Samedi se trouvent affligés n'est pas anodin, parce qu'il est le temps malaisé du passage à l'âge d'homme, n'a rien d'irrecevable pour les Birmans, même si elle n'est jamais formulée par eux. À l'instar de l'hypothèse de la sorcellerie, elle ne saurait cependant constituer l'explication dernière. La difficulté d'un individu à accéder au statut d'adulte, avec les crises personnelles qui en résultent, tiennent en fin de compte non à sa psychologie mais à son karma. Penser mettre fin au désordre en agissant exclusivement sur le plan du psychisme reviendrait à prendre l'effet pour la cause et serait se condamner à échouer. Le système de représentations birman ramène le malheur, en dernière analyse, à une étiologie karmique, plutôt que sociale (l'envie ou la jalousie qui déclenchent l'attaque de sorcellerie), mentale (les problèmes psychologiques) ou organique (les troubles physiologiques). Toute thérapie contient par conséquent une part décisive, plus ou moins substantielle, de traitement du destin de l'individu. Les *weikza*, précisément, sont de puissants correcteurs du destin, qu'ils redressent et bonifient, à l'aide notamment de leur médecine.

Mais voilà : pour Gyan comme pour Fils-du-Samedi, la fin de la souffrance est un commencement. À la résolution attendue du malheur se surimpose la prétention, par celui qui en a été délivré, de devenir le porteur d'une entreprise de salut collectif. Les deux personnages affirment que leur guérison s'est opérée par l'établissement d'une relation privilégiée avec un ou des *weikza* sous la forme d'un contrat dont on pourrait ainsi résumer les termes : « Tu seras sauvé à condition d'accepter de sauver à ton tour » (l'idée de salut se comprend, suivant l'ambiguïté du verbe birman *ke-* qui lui correspond, à la fois dans le registre temporel et dans le registre spirituel). L'affliction est l'occasion d'exprimer une vocation. La référence à la sorcellerie sert d'engrenage

à un drame d'une tout autre portée. Elle précipite l'entrée en scène de *weikza*, lesquels ne sont pour rien dans les tourments des affligés. À la différence d'un esprit (*nat*) qui, lorsqu'il cherche à « attraper » un individu pour en faire son médium, se manifeste en provoquant la maladie, le *weikza* n'est pas, en règle générale, source d'infortune ; il est pensé comme un serviteur du bien. L'attaque de sorcellerie ne s'avère pas pour autant insignifiante. Par ce motif s'accomplit précisément une spécification de la figure du *weikza* en tant que gardien de la bonne fortune, de la réussite, de la prospérité. Présenté comme l'envers paradigmatique du sorcier, le *weikza* est donné à voir, ou plutôt à imaginer, comme agent de salut, par excellence.

Contrairement au déroulement habituel du scénario, donc, la cessation du mal ne marque pas le dénouement de l'histoire. Épisode indispensable en ce qu'elle établit la preuve de l'efficacité du *weikza* et représente le prototype des guérisons qui s'effectueront par la suite, elle n'est pas suffisante puisque, dans la société birmane, qui a été guéri ne gagne pas le pouvoir de guérir à son tour. Or aucune qualification particulière, positive ou négative, ne distingue Gyan ou Fils-du-Samedi. Les deux personnages pratiquaient le bouddhisme de manière coutumière, rien de plus. Ni l'un ni l'autre n'avaient montré d'intérêt pour la voie du *weikza* ou manifesté une quelconque vocation spirituelle. Là où, par comparaison, une carrière de sainteté exige un effort personnel considérable et un long délai d'attente avant d'arriver à accomplissement (c'est-à-dire à reconnaissance), la possession par un *weikza* est socialement effective de façon quasi immédiate. Elle réalise une prodigieuse transfiguration par laquelle le plus ordinaire et le plus anonyme des villageois se métamorphose en prédicateur et en thaumaturge, en héros de la religion bouddhique. Nul besoin, en l'occurrence, de s'être détaché du monde, d'être entré dans la vie religieuse, d'avoir pratiqué la méditation et un ascétisme forcené. Tant Gyan que Fils-du-Samedi auraient été incapables de se plier à un tel régime. Bref, le phénomène de la possession par un *weikza* a ceci de remarquable et de caractéristique qu'il autorise un individu à accéder, en brûlant toutes les étapes, à une certaine virtuosité religieuse – laquelle certes, en théorie, ne dépend pas de lui, mais se confond néanmoins en partie avec lui du fait du processus même de la possession.

On ne saurait s'étonner, dès lors, de l'accueil suspicieux et du

LES IMMORTELS

traitement inquisitorial réservés à celui qui a été élu lorsqu'il se déclare. Songez à Gyan faisant face, un jour de mai 1952, à un groupe d'experts réputés pour leur savoir religieux, pas moins de quatre moines et quatre laïcs réunis pour l'occasion. Ils ont à décider si un *weikza* possède bien la jeune femme. Ils écoutent l'enseignement de U Nareinda et l'interrogent sur certains aspects du code de discipline monastique dans le but de s'assurer de son identité. Que ces érudits aient été convoqués à la demande du *weikza* pour lever tout soupçon ou qu'ils aient été appelés sur l'initiative de témoins que le phénomène laisse perplexes – les versions divergent sur ce point –, il demeure que la chose est reçue avec la plus grande circonspection, notamment par ceux dont l'autorité est dépassée par l'irruption d'un individu sans qualification aucune, qui plus est jeune et de sexe féminin, sur le devant de la scène religieuse. En même temps d'ailleurs que le *weikza* est soumis à examen, d'autres moines, exorcistes patentés, s'efforcent de repousser la sorcière qui, supposent-ils pour leur part, a pris le contrôle de la jeune femme. La démarche est vaine mais combien significative, par ce qu'elle manifeste du déni initial opposé à la prétention de la possédée.

Songez, aussi, à Fils-du-Samedi – les faits se déroulent deux mois plus tard, en juillet 1952 – dont l'oncle, moine estimé de la population locale, ne veut pas croire que son neveu, qui sait à peine lire et écrire et dont la réputation de mauvais garçon n'est plus à faire, puisse avoir été élu par des *weikza*. Fils-du-Samedi, l'oncle en est convaincu, est sous l'emprise d'un esprit féminin gardien des trésors d'une pagode, une *okzazaung*. Cette dernière « colle » (*kat-*) au jeune homme et provoquera bientôt sa mort pour l'entraîner auprès d'elle, dans son séjour. Elle dit être un *weikza*, mais elle ne trompe personne. S'étant entretenu de l'affaire avec plusieurs exorcistes, l'oncle a recours aux services d'un d'entre eux. Maung Lay est un pratiquant de la « voie inférieure » (*auk-lan*) – du moins est-il qualifié comme tel dans le récit, qualification disqualifiante. Il soigne en faisant appel à l'assistance d'entités non humaines, lesquelles le soutiennent de leur pouvoir pour renvoyer l'esprit dérangeant son patient.

Maung Lay prépare une offrande destinée à ces entités. L'offrande se compose d'un morceau de tissu en coton d'une longueur de neuf coudées, d'une somme d'argent de neuf kyats, de bougies, de feuilles de thé, etc. Lorsqu'elle est prête, l'exorciste appelle l'esprit cause du

mal et le somme de posséder Fils-du-Samedi afin d'engager un dialogue. Son interpellation reste sans effet. Fils-du-Samedi sourit. Impuissant, de plus en plus embarrassé sous le regard du public, Maung Lay s'échauffe. Il menace le prétendu esprit de toutes les façons possibles. À ce moment, Bodaw Bo Htun Aung, possédant Fils-du-Samedi, s'adresse à l'exorciste et à l'assistance :

«Bon, c'est pour vous sortir du doute que moi, Bodaw Bo Htun Aung, je suis venu. Nous sommes des *weikza* et non, comme vous le pensez, des sorcières, des esprits ou des esprits gardiens de pagodes. Alors, comment comptez-vous soigner Fils-du-Samedi ?»

Maung Lay, qui doute de l'identité de celui qui parle, répond qu'il donnera trois doses de médecine au jeune homme pour le guérir.

«D'accord, réplique Bodaw Bo Htun Aung. Je n'ai pas peur d'avaler de cette médecine. Mais goûte-la d'abord un peu toi-même. Chacun doit goûter en premier la médecine qu'il a préparée, n'est-ce pas ? Quand tu en auras pris, je le ferai à mon tour. Fais-moi confiance ! Si je ne le faisais pas, ne croirais-tu pas que j'ai peur de toi et de ta médecine ? Allez, prends un peu de ta médecine !»

Impossible de battre en retraite. Maung Lay s'exécute. Fils-du-Samedi avale ensuite les trois doses que l'exorciste lui tend.

«Bien, dit Bodaw Bo Htun Aung, j'ai pris de ta médecine. Maintenant, tu dois prendre de celle que je vais te donner.»

Maung Lay se décompose. Il argue confusément qu'il n'est pas souffrant et n'a nul besoin de remède. Sa couardise lui fait perdre la face. Il quitte les lieux.

C'est là, note Hpay Myint en conclusion du récit qu'il livre de cet épisode, une parmi les nombreuses épreuves subies par Fils-du-Samedi, certaines s'avérant à ce point cruelles qu'il se refuse, par décence, à les évoquer. De même qu'en attribuant le mal initial du futur médium à un acte de sorcellerie la représentation produisait une opposition entre le sorcier et le *weikza* pour mieux marquer la nature bénéfique et la fonction salvatrice de ce dernier, de même en mettant en scène les soupçons d'une possession dangereuse (par une sorcière ou un esprit nocif) qu'il s'agit de traiter (telle une maladie) elle fait ressortir le caractère favorable de la possession par un *weikza*, une possession propice qu'il convient de laisser se déployer. Le récit s'articule sur un jeu d'oppositions de façon à délinéer la figure du *weikza*.

III

Il y a plus encore dans ce qu'on pourrait qualifier d'incrédulité primitive, dans la défiance initiale sinon le déni de la communauté face à la possession par un *weikza*, que la nécessité d'objecter par principe à la prétention exorbitante d'un individu qui, passant outre les conditions requises pour occuper un rôle religieux éminent, s'affirme d'un seul coup comme l'incarnation d'un être spirituellement accompli. Déjà, parler comme nous avons parlé de « traitement inquisitorial réservé à celui qui a été élu lorsqu'il se déclare » constitue du point de vue de ceux qui réagissent à ladite prétention un abus de langage. Ce que la communauté soumet à son inquisition, ce qu'elle scrute, interroge, éprouve, apprécie, ce à quoi elle fait même souffrir d'outrageantes tentatives de refoulement, c'est l'entité encore non reconnue qui possède un personnage, non ce dernier. L'hypothèse d'une simulation, l'idée que l'individu feindrait la possession, qu'il ne s'exprimerait pas sous l'emprise d'une entité autre, n'est pas envisagée. L'authenticité de l'expérience ne fait pas de doute. Par contre, son origine exacte (*weikza*, esprit, sorcière) est présentée comme incertaine. Le problème n'est pas de savoir si la possession est réelle, mais comment l'interpréter. Cela débouche sur une confrontation entre la communauté et le possédé, la première consentant à consacrer le phénomène si et seulement si le second se plie à l'exigence d'un examen et d'une ratification collectifs.

Autrement dit, les manifestations d'incrédulité primitive qui caractérisent la réaction de la communauté ne sont pas un moyen d'évaluation objective, une demande de preuves – les preuves, la communauté les fabrique d'elle-même à travers l'examen auquel elle soumet le possédé. Elles sont plutôt un moyen d'imposer une définition de la situation : le possédé est l'objet d'un phénomène extraordinaire auquel il ne prend nulle part active et sur lequel il n'exerce aucun contrôle ; il n'est pas apte, encore moins habilité, à décider par lui-même de la signification et de la valeur de ce phénomène. Absence, de la part du possédé, de toute responsabilité ou maîtrise personnelles dans l'expérience qu'il connaît, accréditation, pour ne pas dire appropriation collective de cette expérience : se dessinent là deux conditions pour que la possession

par un *weikza* soit reconnue pour telle, pour qu'elle fasse sens. S'il s'agissait d'un esprit ou d'une sorcière, l'accréditation pourrait se limiter à quelques proches de la victime. Un exorciste prendrait les choses en main et l'affaire serait entendue. Ici, l'exorcisme ne sert de rien. Il revient à la communauté, c'est-à-dire à chacun de ses membres, de décider de la nature du phénomène en souscrivant ou non à l'assertion de la possession par un *weikza*.

Il n'est pas indifférent qu'un des motifs les plus courants dans le discours tenu par et surtout sur Fils-du-Samedi concerne la résistance que le médium n'a cessé d'opposer, son existence durant, à la possession par les quatre *weikza*. Tout se passe comme s'il était essentiel de réaffirmer toujours et encore que le possédé n'est que l'instrument d'une volonté autre, le truchement d'une force qui le dépasse. Pitoyable Fils-du-Samedi ! Qu'il était dans sa jeunesse bon vivant, aimant à boire, manger, se divertir et plaisanter, tous les témoignages le soulignent, jusqu'à en faire le trait marquant du personnage. Qu'il ne montrait aucun intérêt pour la religion, sachant à peine énoncer les Cinq Préceptes, ces témoignages y insistent aussi. Or la survenance des *weikza* a signifié un nouveau régime de vie, contraignant et éprouvant. Les séances de possession laissaient le jeune homme épuisé, tant et si bien que, manquant aux termes du contrat passé avec ses maîtres, il essayait de se dérober à l'obligation. Quand des disciples apportaient un flacon de parfum afin que les *weikza* procèdent, par l'intermédiaire de leur médium, au prodige de l'apparition des reliques du Bouddha, il escamotait le flacon. Les *weikza* n'étaient pas dupes, et Fils-du-Samedi était frappé avec un bâton invisible ou violemment bousculé. Un jour, poussé à la dernière extrémité, il plaça sur sa tête le vêtement d'une parturiente. La chose, cause d'une souillure infamante, devait défendre l'accès de sa personne aux *weikza*. Peine perdue : le vêtement prit feu, surnaturellement pour ainsi dire. Le joyeux drille renâclait même à la récitation quotidienne du chapelet que réclamaient de lui les *weikza*. Incapable de se concentrer, il esquivait la corvée. Il partait se promener et bavarder dans le village, ou allait assister à un combat de coqs – en dépit de son âge, il préférait la compagnie des jeunes à celle des adultes. À son retour, c'étaient immanquablement des coups de bâton.

Le médium souffrait des restrictions et privations imposées par les *weikza*. Ceux-ci désapprouvaient qu'il fumât, en particulier dans les

LES IMMORTELS

occasions formelles. Lorsque Fils-du-Samedi s'aventurait à allumer une cigarette en compagnie d'un disciple, une main invisible la projetait hors de sa bouche. Surtout, l'odeur de la viande répugnant aux *weikza*, végétariens, interdiction lui était faite d'en consommer. Parfois, l'envie était trop forte et Fils-du-Samedi savourait quelque mets carné. Il était aussitôt malade et vomissait ce qu'il avait mangé.

Afin de mieux contrôler leur médium et de faire de lui un digne représentant, les *weikza* n'eurent de cesse de l'amener vers l'état monastique. La première tentative, au milieu des années 1960, échoua. Fils-du-Samedi se défroqua au bout de trois ans. Son attachement à sa famille ainsi qu'aux joies et aux libertés de l'existence laïque restait prégnant. Une dizaine d'années plus tard, en 1973, se rendant à la volonté des *weikza* – la cérémonie de prolongation de l'existence de U Pandita était proche –, Fils-du-Samedi, âgé de quarante-sept ans, accepta de reprendre l'habit. Le moine qui présida à son ordination, U Pyinnya, était le supérieur du principal monastère du village. Il disposait d'un vaste terrain. Il en concéda l'usage (non la propriété) d'une partie à Fils-du-Samedi. À cet endroit fut bâti l'édifice où apparaîtraient désormais les *weikza*, le Monastère de la Noble Réussite. Par ailleurs, Fils-du-Samedi reçut en don de son beau-père, qui en était propriétaire, un grand terrain bordant celui de U Pyinnya. On construisit de ce côté les autres édifices : un vaste hall de prêches et divers bâtiments d'habitation. Cela permit, après la disparition de U Pyinnya en 1992, d'éviter un litige avec ses disciples et héritiers légitimes, dont les droits demeurent néanmoins sur la parcelle initiale. L'un, U Zawana, a succédé à un grand-oncle en 1966 à la tête d'un monastère situé à l'extrémité opposée du village, où il réside toujours. L'autre, U Thondara, dirige un centre de méditation, voisin du monastère des *weikza* (le monastère de U Pyinnya, qui tombait en ruine, a été démoli). Le village de Mebaygon compte ainsi trois monastères, celui des *weikza* entretenant des relations tendues avec les deux autres.

Quelle joie Fils-du-Samedi ne montra-t-il pas en 1980, raconte une de ses filles, en apprenant qu'il était convoqué pour une enquête dans le cadre de la grande opération de purification de la communauté monastique engagée par le gouvernement. Enfin, il allait retourner à la vie laïque. Les *weikza*, cette fois, n'y pourraient rien. Las ! Alors qu'un comité de moines l'interrogeait pour s'assurer de sa connaissance des

règles et des principes fondamentaux relatifs à la vie religieuse, le médium fut possédé par un des *weikza*, qui répondit aux questions. La réforme de 1980 eut tout de même un effet sensible sur le culte. Il fut interdit à Fils-du-Samedi d'être possédé, du fait de son statut de moine. Si, auparavant, la possession suffisait à animer une séance du soir au Monastère de la Noble Réussite, l'apparition des *weikza* en chair et en os prévalut désormais. Dans d'autres circonstances cependant, quand il est en visite chez des disciples du culte, c'est-à-dire dans un cadre privé, Fils-du-Samedi continue d'être possédé.

Cette capacité à être possédé n'est pas liée, du point de vue birman, à quelque événement ou développement de l'existence présente du médium. Elle résulte de son karma, pour l'essentiel de sa relation, dans une ou des existences passées, avec le *weikza* qui l'a élu. Fils-du-Samedi fut, il y a huit existences, le neveu de U Pandita, qu'il aida à atteindre l'état de *weikza* ; il dispose par conséquent du *parami* adéquat pour être son médium (le *parami* d'un individu, constitué de ses actions vertueuses passées, oriente son destin, dont ses réalisations dans le domaine religieux). L'origine de la médiumnité est rejetée dans une vie antérieure, et le médium, en tant qu'individu doué d'une conscience, d'une volonté propre, n'existe pas. Il n'est pas sujet, mais pur objet – l'axiome même de la possession. Nul, au demeurant, ne se préoccupe de sa personne. Là où un saint homme peut s'enorgueillir d'une, voire de plusieurs biographies écrites qui retracent sa trajectoire spirituelle, des signes de son accomplissement futur se manifestant dès son plus jeune âge, là où, autrement dit, la communauté élabore un récit sur la grandeur du personnage, le médium brille par son inconsistance. Le récit commence avec l'avènement du *weikza*. L'identité de celui-ci une fois établie, il importe de rendre compte de sa biographie, de ses hauts faits, de son enseignement. On ne saura rien du médium, excepté les quelques éléments nécessaires pour le situer dans la société birmane, et encore (l'ouvrage sur U Nareinda ne fournit pas la moindre indication concernant Gyan, les informations livrées ici ayant été recueillies par l'ethnologue auprès de l'intéressée). Le calibrage du phénomène de la possession par un *weikza* conduit à une négation de l'individualité du possédé. Du même mouvement que la communauté reconnaît et valide la fiction produite par le personnage, elle l'en dépossède en lui en refusant et la paternité, et la propriété. Le médium se voit interdire

LES IMMORTELS

la possibilité de fabrication d'une aura propre. L'œuvre individuelle est refondue dans la production collective qui en a fourni la matière première, l'élaboration personnelle absorbée par la communauté qui, en la circonstance et par contraste avec le cas du saint homme, prévient toute focalisation sur l'individu. Aussi bien, il n'est pas d'initiation ou de rite qui séparerait le médium d'avec le commun des hommes pour le faire accéder à quelque société ou identité spéciales. Qui est possédé par un esprit (*nat*) doit, afin d'être consacré dans sa fonction, être rituellement marié à l'entité qui s'est saisie de lui, puis apprendre sous la direction d'un maître l'art de la possession (danses), avant de suivre une progression dans la carrière de médium avec des étapes marquées et des titres hiérarchiques. Qui est possédé par un *weikza* est intronisé médium *ipso facto*, en dépit de lui-même et sans aucune spécification.

Tout est fait, en somme, pour que l'élection par un *weikza* soit pensée comme arbitraire : n'importe qui d'autre pourrait occuper la place du possédé (à condition d'avoir été lié au *weikza* dans une existence précédente, condition que tout un chacun remplit s'il le faut). Plus, c'est comme s'il fallait que cette élection touche les personnes les moins susceptibles d'en être l'objet – une jeune femme, un mauvais garçon, que ne distingue pas leur zèle religieux. Et aucune disposition ne vient modifier la condition sociale du possédé. Bien au contraire, on semble s'entendre pour ne rien lui accorder. « Fils-du-Samedi ne sait rien, ce sont les *weikza* qui savent », énoncent les disciples du culte. Le médium abonde dans leur sens. En dépit de son éminente fonction, il a continué, jusqu'à son entrée dans la communauté monastique, de vivre comme un simple villageois, cultivant ses champs et élevant avec son épouse leurs six enfants. En même temps qu'est réitérée l'idée du caractère extérieur et subi de la possession, s'énonce un principe d'insignifiance individuelle et d'indifférenciation sociale du possédé, principe auquel tous, l'intéressé inclus, conforment leur discours et leur attitude. De toute évidence, on assure l'exploitation collective de la possession en établissant le possédé comme protagoniste malgré lui et le plus quelconque. Cela, parce que le personnage officie comme porte-voix des valeurs et des aspirations communes (défense et promotion de la religion bouddhique, quête du salut), concentrées dans cette création collective qu'est la figure du *weikza*. Le médium existe au titre d'interprète du groupe, il parle pour tous et rien ne saurait lui revenir en particulier.

C'est à ce prix d'un effacement de la part de l'individu dans l'engendrement de la possession que l'expression de son génie culturel sera permise, quoique non reconnue pour elle-même. Par génie culturel, nous désignons l'affinité entre la personnalité d'un individu et un aspect saillant de la culture à laquelle il appartient – en l'occurrence la possession par un *weikza*. Cette affinité s'avère si forte que l'individu trouve naturellement et même impérieusement dans la réalisation de l'aspect en question une raison d'être sociale. Comme tout un chacun, Gyan et Fils-du-Samedi ont été imprégnés dès leur enfance des croyances, des valeurs et des thèmes religieux qui donnent son contenu à la culture birmane, notamment le savoir et les pratiques relatifs à la voie du *weikza*. Or une aptitude singulière les a rendus capables de dépasser l'usage ordinaire de cette compétence partagée pour se placer à sa source et en livrer, de manière improvisée, une spectaculaire représentation. Nul ne les a poussés sur le chemin de la possession, ni même sur le chemin de la voie du *weikza*. Il n'est pas de maître ou d'institution qui les ait préparés à un tel accomplissement, qui ait cultivé leur disposition. Sans doute, d'avoir été de la sorte délaissé et ignoré, le génie culturel éclate-t-il de façon plus retentissante, son déchaînement s'en trouve-t-il plus fulgurant et son impact plus grand. Mais en l'occurrence la construction de soi, ce par quoi un individu devient pleinement lui-même, passe par la construction du groupe, par la reproduction et le développement de son identité. C'est pourquoi la dépossession immédiate que subit le possédé s'opère avec son consentement actif. Les esprits et les attitudes convergent pour faire que son génie culturel soit dénié d'emblée et jusqu'au bout à celui-là qui en fait preuve, car il est impensable que la voix d'un seul monopolise la parole collective.

«Voix du *weikza*, voix du peuple», serait-on tenté de dire. On entend mieux, alors, un fait qui semble de prime abord surprenant. Voie du *weikza* (*weikza laing*) et voie de la méditation de pénétration (*wipathana laing*) sont conçues comme deux «lignes» distinctes, comme deux voies d'accès au nirvana différentes, pour ne pas dire opposées. La première s'articule sur la quête de pouvoirs surnaturels *via* la pratique de la méditation de concentration (*thamahta*) et de techniques comme l'alchimie ou les arts cabalistiques ; ses adeptes travaillent à construire, ils s'appliquent aux processus de formation, au devenir, à la croissance (*ahpyit*), ce que manifeste leur volonté de prolonger leur

LES IMMORTELS

existence. La seconde s'articule sur la réalisation ici et maintenant des vérités enseignées par le Bouddha grâce à la pratique de la technique contemplative de pénétration ; ses adeptes s'attachent à déconstruire, leur attention se porte sur les processus de dégradation, d'impermanence, de destruction (*apyet*), dont ils s'efforcent de devenir conscients. Les deux voies sous-tendent des schèmes antithétiques de rapport au monde, un rapport d'investissement et de transformation active dans un cas, de retrait et de contemplation dans l'autre (ce qui ne signifie pas que le pratiquant de la méditation de pénétration soit sans influence sur le cours des choses). Or Gyan, du haut de ses vingt ans, combine avec un indéniable succès possession par un *weikza* et enseignement de la méditation de pénétration. Mais le fait que la voix d'une jeune villageoise s'élève pour diffuser, au nom d'un *weikza*, la pratique de la méditation de pénétration à une époque – les années 1950 – où la nation se trouve sensibilisée à cette pratique par une vaste entreprise étatique de promotion de la religion, ne doit guère surprendre si l'on voit dans le mécanisme de la médiumnité une manière pour la communauté de se donner un représentant et un interprète. Gyan fut de son temps et, à travers la possession, se fit l'écho de l'époque, en autorisant les gens de la région de Sagu, cultivateurs, commerçants ou fonctionnaires, à figurer sur la scène du grand projet post-colonial de régénération du bouddhisme birman.

On entend mieux, par ailleurs, ce que le phénomène des *weikza* a d'inquiétant pour les autorités politiques. En plus de susciter des cultes autour de personnages à qui sont attribuées des facultés surnaturelles et qui sont susceptibles de focaliser les velléités de rébellion contre le pouvoir en place, le phénomène est, lorsqu'il prend la forme de la possession, l'instance à travers laquelle s'énonce la parole collective. La nullité et l'irresponsabilité de principe du médium rendent l'effet du mécanisme imparable. Même à interdire l'activité d'un médium, on ne parvient pas à museler la parole collective : un autre, voire plusieurs apparaîtront si les circonstances et une impulsion sociale l'imposent, sans qu'on puisse jamais prévoir d'où la menace surgira. Les autorités politiques, expliquent quelquefois leurs représentants aussi bien que les adeptes de la voie du *weikza*, ne promeuvent pas les cultes de *weikza* de peur que ceux-ci introduisent un désordre général. Si tous, cultivateurs, militaires, etc., se reposaient sur les *weikza* et leur pouvoir pour

réussir, nul ne travaillerait plus, le pays irait à vau-l'eau. Le désordre visé, en réalité, n'est pas économique. Il est celui qui naît, aux yeux du gouvernement, de l'expression d'une volonté collective sise ailleurs qu'en son sein.

On entend mieux, enfin, la signification de l'incrédulité. Cette attitude revient à refuser à un médium la faculté de s'exprimer au nom de la communauté. Chacun est libre d'agréer ou non celui qui prétend prendre en charge la parole collective. Mais s'il n'acquiesce pas à cette prétention particulière, il acquiescera à une autre. Il en découle une prolifération des cultes de *weikza* et des figures de médiums, c'est-à-dire un foisonnement des lieux d'énonciation de la parole collective. Un tel émiettement, qui permet à quiconque y est disposé de devenir véhicule de cette parole, et à qui le désire de participer à son élaboration, correspond à un régime du croire pluraliste. Tout individu bénéficie du droit souverain de croire ou de ne pas croire, et nul représentant – *weikza* ou médium – n'est en mesure de détenir ou de se voir attribuer le monopole du verbe et du pouvoir. Les Birmans, semble-t-il, refuseraient de croire au phénomène des *weikza* s'ils étaient contraints de croire ensemble à un seul et même *weikza*. C'est comme si la société pressentait que sa survie en tant que communauté dépendait non seulement de son unité culturelle – une unité de croyances, dont la croyance aux *weikza* – mais aussi du développement de différenciations en son sein ; comme si elle réclamait et favorisait, par une sorte de réaction vitale, un éclatement du croire, une diversification des expressions de la parole collective. La différence serait essentielle à l'unité, et la société le saurait, œuvrant en conséquence. Mais qui a jamais eu accès à la pensée d'une société – sans parler de son intentionnalité ? On se permettra de douter que Guillaume l'ait découverte et pénétrée dans un monastère de Birmanie centrale. Et on accueillera son explication du morcellement du croire avec scepticisme et circonspection, puisée qu'elle est aux sources d'un organicisme dont on connaît la tendance à la téléologie.

IV

De Fils-du-Samedi, il est dit certes qu'il «ne sait rien», mais aussi et par les mêmes qu'il «sait», qu'il est presque, sinon tout à fait, un *weikza*. L'indistinction qui qualifie le médium s'avère une face de son identité. Les propos soulignent également, d'une manière ou d'une autre, la singularité du personnage et sa proximité avec les *weikza*. La figure du médium, son rôle d'intermédiaire ne se conçoivent qu'au travers d'une dualité ontologique, une identité paradoxale : le médium est à la fois homme du commun et superhomme. Il convient donc de nuancer l'image première du personnage et de son statut, image par trop univoque car mettant exclusivement en relief la faiblesse sociale de son individualité.

À leur avènement, les *weikza* estimèrent inconvenant que le jeune Htun Yin, avec la fonction éminente qu'il allait occuper, conservât son nom propre. Le nom qu'ils choisirent, «Fils-du-Samedi» (Sanay-tha), s'applique toutefois à n'importe quel individu né ce jour. Il fallait éviter qu'on confondît le distingué représentant des *weikza* avec l'anonyme villageois qu'il avait été sans pour autant le séparer de la communauté. En 1973, au moment de son entrée dans l'ordre monastique – événement impliquant l'abandon du nom laïc et l'adoption d'un titre conféré par le religieux qui préside à la cérémonie d'ordination –, Fils-du-Samedi devint U Tilawkeinda, «Gouverneur des Trois Mondes». Mais, et ceci n'est pas anodin, ce titre est rarement employé par les disciples du culte. On dit plutôt Sanay-tha Hsayadaw, «grand moine Fils-du-Samedi» (le terme *hsayadaw* indique la position de supérieur de monastère), comme s'il restait quelque chose de son identité laïque. Ceux qui sont peu familiers du culte parlent du «moine possédé» (*dat si hpongyi*). De telles dénominations révèlent le statut particulier du personnage : si un moine peut devenir *weikza*, il est plus inhabituel, choquant même aux yeux de certains, qu'il soit possédé. La possession est jugée incompatible avec la condition monastique parce qu'elle réduit le moine au rôle neutre et passif de médium, en faisant exister au-dessus de lui une réalité et une volonté autres, alors qu'il est en lui-même et par lui-même l'incarnation de la doctrine bouddhique.

En confondant dans un même individu fonction de médium et identité monastique, les quatre *weikza* ont fait entrer une expression typique du bouddhisme laïque au cœur du bouddhisme monastique ; ils ont accompli un coup de maître, qui est aussi un coup de force. Un semblable bouleversement a découlé de la possession de Gyan par U Nareinda : le temps que dura la présence du *weikza*, la jeune femme fut invitée à officier dans un monastère, c'est-à-dire prit *de facto* la place du moine dans l'enseignement de la doctrine bouddhique. Elle comme Fils-du-Samedi, il est vrai, sont possédés par un ou des *weikza* moines ; il est logique qu'ils occupent le terrain monastique. Mais, justement, Fils-du-Samedi n'a jamais été un moine comme les autres. Dépourvu des connaissances suffisantes pour assumer les responsabilités rituelles qui incombent au supérieur d'un monastère, il ne participe à aucune récitation ou cérémonie religieuses, eussent-elles lieu au Centre d'Énergie. Le savoir nécessaire, il eût pu l'acquérir sans difficulté avec le temps. Il ne s'en est pas soucié. Le numéro deux du monastère, U Sandima, le représente lors des cérémonies. Moine depuis l'âge de vingt ans, originaire de la division de Ayeyarwady où il possède son propre monastère, U Sandima est un homme placide, proche de la soixantaine. De par son ancienneté monastique, il est plus élevé dans la hiérarchie religieuse que Fils-du-Samedi. Il n'en est pas moins considéré comme son second, en raison du prestige associé au statut de médium des *weikza*. Est-ce, précisément, ce statut qui incite Fils-du-Samedi à marquer la frontière avec les autres moines ? Ou son attitude est-elle commandée par une sourde résistance à la condition monastique et à ses contraintes ? Les deux explications ne s'excluent pas. Toujours est-il que le médium se soustrait même à la commensalité monastique, signe et principe d'unité de la communauté ; quelles que soient les circonstances, il prend ses repas seul. Ainsi donc, l'installation au monastère n'entraîne pas une normalisation du statut du possédé. Ce statut apparaît irréductible à l'état monastique. C'est que le médium dépasse en capacité le moine ordinaire : il est le canal de transmission de la parole et du pouvoir d'un être très supérieur au moine. Plus exactement, la possession par un *weikza* entretient avec le monde monastique un rapport d'inadéquation oscillatoire : le médium, parce qu'il est possédé, est à la fois moins qu'un moine et plus qu'un moine.

Les disciples du culte s'accordent, preuves à l'appui, pour attribuer à

LES IMMORTELS

Fils-du-Samedi des capacités extraordinaires. Voici le Major Zaw Win se saisissant d'un album de photographies en noir et blanc. Deux sont datées du 14 janvier 1977. Les *weikza* voulurent à l'époque offrir à leur médium une occasion de manifester de façon irréfutable ses pouvoirs. Fils-du-Samedi devait rester enfermé pendant onze jours à l'intérieur de la grotte de U Pandita, au Lieu de la Réussite, en se nourrissant d'une unique banane remise par les *weikza*. La durée de la claustration avait été déterminée pour produire un ferment de réussite. Elle favoriserait l'extinction, chez Fils-du-Samedi, des onze feux qui consomment tout individu et entravent sa progression spirituelle. Les *weikza*, comme à leur habitude, avaient combiné démonstration de puissance surnaturelle et travail pour influencer sur le cours du destin.

La porte de l'édifice avait été murée au moment de la cérémonie de prolongation de l'existence de U Pandita, en décembre 1975. Fils-du-Samedi pénétra à l'intérieur en passant par le trou de onze pouces de diamètre (vingt-huit centimètres) pratiqué dans un des murs. La performance impressionna. Plusieurs disciples, dont le Docteur Sein Yi et le Lieutenant-Colonel Thein Han, demeurèrent au monastère les onze jours durant ; ils se relayèrent pour surveiller la grotte. Le Major, après avoir assisté à l'inauguration du confinement, rentra à Yangon. À son arrivée, il reçut un coup de fil de Kyin Myaing, chez qui il accourut. Fils-du-Samedi était là, installé sur une chaise longue ! Le médium rendit visite à plusieurs autres disciples. On le vit à Kyaikhtiyo et à Shwetdaw, deux grands sites de pèlerinage éloignés de quelque cinq ou six cents kilomètres à vol d'oiseau. Le douzième jour, jour d'achèvement de l'épreuve, une foule nombreuse attendait aux abords de la grotte. La famille de Fils-du-Samedi, appréhendant de trouver le médium mort après une si longue période de jeûne, pleurait. L'entrée de l'édifice fut dégagée à coups de masse par deux disciples, dont le Major, revenu sur place pour l'événement. Fils-du-Samedi apparut, frais et dispos. Le médium, en dépit de cette démonstration, réaffirma son irresponsabilité. À un témoin du prodige qui lui demandait comment il avait fait pour être à la fois ici et là, il répondit : « Je ne sais pas. Je me suis trouvé sans comprendre dans ces différents endroits. »

De l'avis du Major, Fils-du-Samedi est déjà à « 90 % » *weikza*. Pour le Docteur Sein Yi, il l'est à « 50 % ». Comment peut-on devenir *weikza* lors même qu'on n'a jamais pratiqué ni l'alchimie ni la méditation ?

Fils-du-Samedi, est-il expliqué, possède le *parami* nécessaire ; les actes vertueux qu'il a effectués dans des existences précédentes le prédisposaient à un devenir remarquable. D'autre part, les *weikza* n'ont cessé depuis des décennies de lui transmettre de l'énergie. Son organisme a évolué. De moins en moins de nourriture lui est nécessaire pour subsister. On le dit doté d'un des dix pouvoirs caractéristiques du *weikza*, le pouvoir de satiété (*ahara theikdi*), qui permet de vivre sans s'alimenter – signe d'une progression vers l'immortalité. En tout cas, ces estimations en terme de pourcentage manifestent que le médium a quelque chose des *weikza* sans pour autant leur être assimilé. La possession implique compatibilité et même continuité ontologiques, mais non pas identité. Or tout le culte n'est en vérité qu'emboîtement de médiations, enchaînement hiérarchisé de truchements, depuis les quatre *weikza* jusqu'au plus ordinaire de leurs disciples en passant par leur médium et par tous ceux qui officient, à un degré quelconque, comme relais de leur énergie. Les quatre *weikza*, quoique à la source du culte, ne se situent pas à son extrémité originaire. C'est le Bouddha, figure la plus inaccessible, qui s'y trouve. La communauté du culte est par voie de conséquence à envisager moins comme une structure verticale à quatre termes – Bouddha, *weikza*, médium, disciples – avec rupture de plan entre chaque niveau, que comme une structure concentrique, dans laquelle à mesure qu'on se rapproche du nucléus on gagne en capacité énergétique. Il n'est pas de solution de continuité entre les niveaux puisque tous, du Bouddha aux simples disciples, partagent une nature humaine première. Fils-du-Samedi, en raison de son remarquable statut, constitue un niveau à lui tout seul, qui plus est situé à mi-chemin. Le médium est à la fois enveloppé par le cercle des disciples en dehors duquel il n'a pas d'existence, et lieu indépassable de la communication entre ceux-ci et les *weikza* ou le Bouddha. Il est et le principal agent, et le principal acteur du culte. Sa condition singulière est toute faite de l'ambiguïté intrinsèque à sa position, à la charnière des plans du mondain et du supramondain, de l'humain et du surhumain.

Les deux modes possibles de représentation de la communauté du culte – structure verticale et structure concentrique – constituent les projections schématiques de résultantes, finalement très différentes, de la possession par un *weikza*. Elles sont les pôles d'un *continuum* sur lequel pourraient être situés l'ensemble des cultes de possession

LES IMMORTELS

par un ou des *weikza*. La différence ne tient pas aux modalités de la possession, toujours similaires : ni costume, ni musique, ni danse, simplement une oraison. Elle ne tient pas non plus à l'identité du ou des *weikza* à l'origine de la possession : certains *weikza* ont un caractère particulier (tel est donné pour bourru, ce qui se traduit par un ton plus brusque), mais tous les *weikza* disent en gros la même chose – qu'il faut vénérer le Bouddha, se conduire moralement, etc. La différence réside dans la conception de la médiumnité, dans ce que son rôle fait du médium. La représentation sous forme de structure verticale correspond à la situation la plus élémentaire : la rupture de plan est marquée entre les *weikza* et le médium, le médium est un truchement passif des *weikza*, il est dépourvu de tout pouvoir propre et ne partage en rien la nature de ceux qui le possèdent, possession à laquelle il n'oppose aucune résistance ; par ailleurs, il est le seul, au sein du culte, à officier comme représentant des *weikza*. Ainsi en est-il dans le cas du *weikza* U Nareinda et de sa médium Gyan. Nous parlerions volontiers, à ce propos, de structure de possession simple, soit un système de relations dont les unités assument des identités distinctes et entretiennent des rapports sans équivoque. Par contraste, la structure complexe montre une forte indétermination : le médium est un personnage ambigu, la séparation avec les entités qui le possèdent se révèle ténue, et il est doté de certains pouvoirs dont on ne sait jamais vraiment s'ils sont siens ou s'ils sont conférés par les *weikza* pour une occasion particulière ; il est dépeint rebelle au rôle qui lui échoit, comme pour contrebalancer l'effet d'ambiguïté ; par ailleurs, d'autres que lui, au sein du culte, sont susceptibles de jouer le rôle de relais de la parole et du pouvoir des *weikza*, si bien que la singularité de sa fonction a tendance à se dissoudre. Dans la structure simple, le médium demeure pur objet de la possession ; dans la structure complexe, il en devient aussi sujet, par une réaffirmation de son individualité, par une réappropriation et une «repersonnalisation» de la possession pourrait-on dire.

L'évolution d'une structure à l'autre est vraisemblablement une affaire de temps. Plus la possession dure, plus sa structure se complexifie et le culte qui l'accompagne avec. Le culte des quatre *weikza* en a comme atteint le terme. Il a enfanté l'idée que la possession peut s'accomplir à tout moment, de manière insensible. On désigne ce phénomène par une expression, *dat win-* : «L'essence ou l'énergie

[du *weikza*] entre [dans le médium].» Ainsi en est-il lorsque Fils-du-Samedi répond à un disciple qui lui demande conseil à propos de sa boule d'énergie, ou lorsqu'il adresse une recommandation à des fidèles. Il y a, à la limite, possibilité d'une confusion permanente entre la parole du médium et celle des *weikza*, confusion suggestive quant à la source de cette parole. De même que les *weikza* tendent à se confondre avec le Bouddha, le médium tend à se confondre avec les *weikza*.

V

Un obstacle de taille demeure, dit-on, qui a jusqu'ici empêché Fils-du-Samedi, déjà en grande partie *weikza*, de « sortir vivant » pour accéder au fabuleux séjour de la Montagne des Dragonnes : son attachement à ses enfants. Quatre habitent à Mebaygon, l'une à l'endroit de la maison familiale (celle, originellement, des beaux-parents du médium), les autres sur des terrains contigus au Monastère de l'Énergie. Les deux restants sont installés à Minbu. Plusieurs conservent des liens affectifs forts avec leur père, devenu grand-père. S'ils ne jouent aucun rôle dans la vie du culte, on les voit souvent au monastère, comme on voit souvent Fils-du-Samedi aller chez eux pour passer le temps et voir ses petits-enfants.

Les quatre qui vivent à Mebaygon possèdent parmi les plus belles maisons du village, construites en dur plutôt qu'en bambou ou en bois. Les revenus propres dont ils disposent, revenus des terres de culture héritées de leurs parents ou acquises, ne suffisent pas à expliquer cette aisance. En d'autres termes, une partie non négligeable des dons faits aux *weikza*, dons destinés à leurs activités de développement de la religion, profite aux enfants du médium. Les maisons témoignent d'ailleurs, fait qui ne cesse d'étonner, que Fils-du-Samedi paraît bien peu soucieux de dissimuler cette appropriation de l'argent du culte. On le croirait même désireux, jusqu'à un certain point, de l'afficher. Il faudrait par conséquent être aveugle pour ne pas s'apercevoir de la chose. Et les disciples ne sont pas aveugles. Mais si les relations de Fils-du-Samedi avec ses

LES IMMORTELS

enfants s'avèrent un motif récurrent dans les discours sur le personnage, ce n'est pas pour dénoncer le détournement des fonds du culte. Jamais Guillaume n'entendit tenir ce type de propos. Les disciples se plaisent, différemment, à souligner l'humaine faiblesse du médium, incapable de trancher les liens. Ils ressassent par là la condition *sine qua non* pour l'accession à l'état de *weikza* et à la Montagne des Dragonnes : renoncer au monde, un monde qui, pour tout individu, commence avec le cercle de sa famille.

Ultime manifestation de l'attachement de Fils-du-Samedi aux siens, en décembre 2005 le médium a cédé, par voie de contrat, la propriété de son complexe monastique à ses enfants. La démarche est légale. Deux grandes catégories de biens monastiques sont reconnues en Birmanie : les biens personnels, qui appartiennent à titre privé à un moine, et les biens collectifs, qui sont la propriété de la communauté monastique dans son ensemble. Le moine dispose des premiers à son gré ; il n'est au contraire que l'utilisateur et le gestionnaire des seconds, au nom de la communauté monastique. Un moine possédant des biens personnels ne peut cependant les transmettre que de son vivant, car la loi coutumière ne reconnaît pas aux religieux le droit de tester. Si un moine manque de faire don de ses biens personnels avant son décès, ceux-ci tombent automatiquement, à sa disparition, dans l'escarcelle de la communauté monastique, ils deviennent biens collectifs. D'où la démarche accomplie par Fils-du-Samedi, à qui les terrains du Monastère de l'Énergie (hormis la parcelle attribuée en usufruit par U Pyinnya) et du Lieu de la Réussite, avec les édifices qui les couvrent, appartenaient en propre. Chose exceptionnelle néanmoins, le don a bénéficié à des laïcs, ses enfants, et non à un moine. De surcroît, lesdits laïcs ne sont pas ceux qui ont financé la construction ou permis l'entretien des édifices. Les enfants de Fils-du-Samedi jouiront ainsi de la prérogative de nommer un nouveau supérieur lorsque Fils-du-Samedi et U Sandima, qui se partagent la direction du monastère, ne seront plus en mesure, pour une raison ou pour une autre, d'assumer leurs fonctions. En transformant le foyer du culte en patrimoine familial, le médium dénie aux disciples toute emprise sur le devenir de ce qu'ils ont contribué à établir. Aussi brutale soit-elle, la décision ne change rien au fond. La disparition de Fils-du-Samedi signifiera la fin du culte, ce que chacun, au regard de l'expérience commune, sait bien – même s'il ne le dit point.

Tout se passe comme si tant la redistribution ostensible d'une partie de l'argent du culte à ses enfants que la cession de la propriété du Centre d'Énergie à leur bénéfice, étaient une manière de revanche du médium sur le rôle social dévorant qui s'est imposé à lui. Ces démonstrations si flagrantes de l'attachement de Fils-du-Samedi à sa famille semblent une façon pour le possédé d'exprimer son refus d'une aliénation totale à la collectivité. Elles sont d'autant mieux tolérées que, touchant au seul domaine matériel, elles ne remettent pas en cause le principe de cette aliénation. La partie est depuis longtemps gagnée, la lutte était par trop inégale. Y a-t-il jamais eu possession heureuse ?

VI

Maintenant, si vous avez l'occasion d'aller en Birmanie, rendez-vous au village de Letkhotpin, proche de Sagu. Gyan a passé là la plus grande partie de son existence, dans une maison de bambou, modeste mais propre, qu'elle habitait avec sa famille. U Nareinda posséda sa médium pendant neuf années, de 1952 à 1960. Le *weikza* n'apparut pas une seule fois en chair et en os. Il ne fit pas de démonstration directe de ses pouvoirs surnaturels (quoiqu'il donnât à Gyan la faculté de lever les sorts et de neutraliser le poison d'animaux venimeux). Il n'astreignit pas la jeune femme à un régime de vie particulier. Son activité essentielle consista à enseigner la pratique de la méditation par la voix de sa médium. Puis, considérant sa mission accomplie, il se retira et regagna à jamais son séjour de la Montagne Marron. Il ne manqua pas d'annoncer ce départ longtemps à l'avance, en demandant à ce qu'un groupe de moines prenne note de son enseignement. Cela fut fait, et en avril 1958 les disciples du culte publièrent à compte d'auteur un ouvrage de plus de trois cents pages qui présente le *weikza* et livre la transcription de ses prêches les plus importants.

Après le départ de U Nareinda, Gyan, qui s'était installée dans le monastère de son village natal, rentra à la maison. Elle reprit sa place comme si rien n'était arrivé. U Nareinda avait promis qu'il la soutiendrait, et effectivement, sans qu'on puisse parler d'opulence, les affaires

LES IMMORTELS

de la famille – agriculture et par la suite commerce de riz – prospérèrent pendant un temps. Gyan se maria sur le tard, à l'âge de trente-six ans. Elle ne sut jamais ce qu'elle avait prêché. Elle conserva certes un exemplaire de l'ouvrage sur U Nareinda et son enseignement. Mais la médium savait à peine lire.

De Letkhotpin, allez au village de Paygon, quelque trois kilomètres au-delà, en pleine campagne. À l'entrée du village, vous trouverez le monastère Yadana Bonpyan, où Gyan officiait. Un visiteur non averti ne devinerait rien du phénomène qui mit les villageois en ébullition dans les années 1950. Le monastère, ravagé par le temps, a été reconstruit. Le supérieur actuel, âgé de quarante-cinq ans environ, n'a pas connu l'époque de Weikza Gyan. Aucune photographie de la médium n'a été gardée, qui témoignerait de l'épisode. Restent les édifices où l'on s'installait solitairement pour pratiquer la méditation. Ils n'ont pas servi depuis des décennies et sont en plein délabrement.

Gyan, elle, n'est plus. Elle est décédée d'un problème cardiaque, à l'âge de soixante-treize ans, en mai 2005. Elle avait reçu Le-Victorieux et Guillaume avec cordialité un an et demi auparavant, lors de leur première excursion à Letkhotpin. Alertes, elle leur avait raconté son histoire et prêté l'ouvrage, où elle ne figure qu'à peine. Elle est morte à l'hôpital de Minbu. On l'a inhumée dans le cimetière de la ville, sans tambour ni trompettes, sans tombe même, la famille ayant subi de graves revers après une période de prospérité.

Cette visite faite, portez-vous jusqu'au village de Mebaygon, à une quinzaine de kilomètres de là. Gyan ne poussa jamais jusqu'à Mebaygon ; elle entendit seulement dire qu'un jour de prêche, un certain Htun Yin, souffrant, avait voulu solliciter l'aide de U Nareinda, mais que la foule l'en avait empêché. Il y a de bonnes chances pour que, à votre arrivée au Centre d'Énergie, Fils-du-Samedi soit absent. Le personnage, ses deux chauffeurs l'attesteront, reste rarement en place, en dépit de ses quatre-vingts ans. Soit il séjourne à Mandalay dans son second monastère, où il rencontre les nombreux disciples qui habitent cette ville. Soit il est à Yangon pour discuter d'un projet en cours avec le Major Zaw Win, le Docteur Sein Yi ou d'autres. Soit encore, il est parti en excursion dans quelque région du pays, à Mawlamyine, à Loikaw, etc., sur invitation d'un moine important, d'une famille ou d'un groupe de disciples.

Vous n'aurez pas tout perdu pour autant. Il se présentera toujours un des résidents laïcs du monastère pour vous faire voir les lieux. Vous contemplez les trois pagodes et les nombreux bâtiments, dont le Monastère de la Noble Réussite où les *weikza* apparaissent. On vous emmènera au Lieu de la Réussite, avec ses édifices ayant servi aux cérémonies de prolongation de l'existence des *weikza*. Si votre guide est d'humeur prolixe, si vous savez vous montrer réceptif, il vous parlera de l'ancien temps, le temps d'avant l'entrée de Fils-du-Samedi dans la communauté monastique, la grande époque du Colonel Mya Maung (n'oubliez pas de jeter un coup d'œil aux photographies accrochées aux murs du Monastère de la Noble Réussite, notamment celle de Bodaw Bo Htun Aung paradant debout sur le capot d'une jeep, le Colonel au volant). Pressez-le un peu et il vous conduira à la lisière du village de Mebaygon, jusqu'à la maison où demeurait Fils-du-Samedi lorsqu'il était laïc et où les *weikza* se manifestaient en chair et en os. Dans ces années-là – l'âge classique du culte aux yeux des disciples –, le médium, lorsqu'il était possédé, édifiait parfois l'assistance avec une représentation concrète du thème bouddhique de l'impermanence. Il reproduisait les trois visions qui, d'après la tradition, incitèrent le prince Siddhattha, futur Bouddha, à renoncer au monde pour s'engager dans la quête de l'Éveil. Son corps se montrait soudain en pleine décrépitude, ses traits se creusaient : c'était la Vieillesse. Il semblait affaibli, du sang jaillissait de ses narines et de sa bouche, du pus s'écoulait de ses oreilles : c'était la Maladie. Enfin, il tombait inanimé : c'était la Mort (certifiée par le Docteur Sein Yi s'il était présent, qui vérifiait le pouls du personnage pour constater qu'il ne battait plus). Lorsque le médium revenait à la vie, il découvrait l'assistance, qui l'avait cru emporté, en larmes.

Génial Fils-du-Samedi ! Combien d'éléments le personnage aura-t-il introduits ou renouvelés dans l'univers birman des *weikza* au travers d'une identité dont, à la différence de Gyan, il n'aura jamais pu ou su se défaire ? Songez à ce phénomène quasi inédit, la manifestation en chair et en os de *weikza* déjà « sortis » ; songez à l'apparition de reliques du Bouddha dans un flacon de parfum ; songez au déroulement si riche des cérémonies de prolongation de l'existence des quatre *weikza*... Combien de rôles lui aura-t-il fallu assumer ? Père de famille cultivateur, médium, moine, *weikza* (avec, dans ce dernier cas, le rôle de l'un ou l'autre des quatre *weikza* lors de la possession, et de deux d'entre eux,

LES IMMORTELS

Bodaw Bo Htun Aung et U Pandita, lors de leurs manifestations en chair et en os). Paysan sans instruction, Fils-du-Samedi aura été à l'origine et au cœur d'un des cultes les plus durables et les plus importants de la Birmanie contemporaine. Mais songez en même temps que de cela il restera toujours dessaisi, que la paternité de tout ce qu'il aura inventé, construit, suscité, ne pourra jamais lui revenir, car, par définition comme par principe, le possédé ne s'appartient pas.

C'est sans doute, tout compte fait, une de ses filles qui livre la clé du personnage. Le plaisir et l'ambition de son père dans l'existence, déclare-t-elle, ont été de rendre les autres heureux.

LIVRE QUATRIÈME

INVULNÉRABLES

I

Mardi 27 janvier 2004, huit heures du matin. La jeep Willys du monastère démarre au quart de tour. Le chauffeur l'entretient avec soin. Non qu'il s'agisse d'un véhicule de collection : quasiment plus aucune pièce n'est d'origine. La jeep a été reconstituée au gré des réparations avec des éléments récupérés ici et là ou importés d'Inde. Modèle « de bric et de broc » (*supaung satpaung*), ironise le chauffeur. De toute façon, les Birmans n'ont pas une âme d'antiquaires. Ils sont friands de voitures modernes, de marque japonaise de préférence, dont ils ont longtemps été privés. Il n'est que quelques étrangers, des vétérans anglo-saxons de la Seconde Guerre mondiale notamment, pour s'intéresser au sort de ces guimbardes. Si la jeep du monastère, à l'instar de tant d'autres qui roulent encore après plus de cinquante ans de bons et loyaux services, s'avère objet de toutes les sollicitudes, c'est que les voitures demeurent un bien rare et coûteux. Le pays n'est pas en mesure de produire à grande échelle ses propres véhicules. Et les importations sont contingentées, politique dont nul ne sait le motif. Les uns supposent qu'il s'agit de limiter les difficultés de la circulation à Yangon, la capitale connaissant ses premiers embouteillages à la suite d'une période d'ouverture économique au milieu des années 1990 ; d'autres, que les responsables du gouvernement créent à dessein la pénurie, de manière à vendre avec force bénéfiques les rares licences d'importation qu'ils délivrent. La plupart ne savent que penser. Ils se résignent à constater l'état du marché, un des seuls au monde où, en raison du décalage entre l'offre et la demande, un véhicule, ancien ou récent, ne perd pas de valeur avec le temps, quand il n'en prend pas.

La jeep franchit l'enceinte du monastère, puis quitte le village de Mebaygon. Grand-Maître Aung Khaing, assis sur le siège avant du véhicule, demande au chauffeur de faire halte au Lieu de la Réussite. Les cheveux gominés, équipé de lunettes fumées, Aung Khaing arbore une ample veste militaire kaki, fabriquée en République populaire de Chine, sur la poche supérieure de laquelle est inscrit : « US Army ». Entrouverte, elle laisse paraître un ventre légèrement bedonnant, signe de la relative aisance du personnage. Décidément l'homme a tout d'un capo-

LES IMMORTELS

ral à la tête de ses maigres troupes : Myint Hsway – qui, placé aux côtés de Aung Khaing sur le siège avant, fait office d’adjoint à l’occasion de l’expédition – et cinq garçons âgés d’une vingtaine d’années, lesquels, munis de deux sabres et d’un long bâton de bambou, se serrent à l’arrière avec Le-Victorieux et Guillaume. Aung Khaing, au reste, servit autrefois dans l’armée. Il se battit contre les insurgés communistes et accéda au grade de sergent. D’origine arakanaise, dans l’ouest du pays, il prit femme dans l’est, à Loikaw, capitale de l’État kayah où il était en garnison. Il demeura là après avoir raccroché l’uniforme, en 1975. Si l’on en croit le personnage – rares sont ceux néanmoins qui accordent entièrement crédit à ce qu’il raconte de son passé –, il aurait alors connu une brève période de prospérité en s’adonnant au commerce en gros de denrées alimentaires. L’affaire aurait sombré pour cause de confiance et de générosité excessives de la part de l’ancien militaire à l’égard de ses partenaires. Son épouse tient aujourd’hui un petit commerce à Loikaw, cependant que lui s’occupe de religion, ayant été, selon ses dires, « appelé » en rêve à Mebaygon par les quatre *weikza* à la fin des années 1970, peu après le naufrage de son entreprise.

Ces indications biographiques, Aung Khaing ne les fournit pas à l’ethnologue, envers qui il manifesta longtemps une âpre méfiance. Il en fit part à la vendeuse de soupe du marché proche du village de Mebaygon. Celle-ci, après qu’il eut englouti un second bol avec la même avidité que le premier, s’étonna respectueusement qu’il bâfrât de cette façon. L’usage lui était resté de sa vie de soldat, déclara-t-il. Il n’était pas question, alors qu’on s’apprêtait à partir pour l’affrontement, de déguster son repas. La vendeuse ignorait que son client, un habitué de l’échoppe, avait été militaire. Aung Khaing prolongea son explication en narrant comment, des champs de bataille, il était parvenu jusqu’à Mebaygon. Guillaume, présent à cette occasion – ils étaient partis ensemble faire les courses pour le déjeuner au monastère –, s’empressa de noter mentalement les quelques informations ainsi divulguées. Il apprit plus tard que « Aung Khaing » n’était pas le véritable nom du personnage. Ce nom appartenait à un illustre disciple des quatre *weikza*. Le disciple en question occupa un rôle de premier plan lors de la cérémonie de prolongation de l’existence de U Pandita, en 1975, mais fit défection peu après, en raison d’un malentendu. Or le nom de « Aung Khaing »

revêt un caractère propice : *aung* veut dire «réussir», et *khaing*, «durable, solide». Le retrait du disciple signifiait la discontinuation du principe favorable dont il était porteur. Cela était susceptible d'entraîner des ratés dans la machinerie énergétique soutenant la bonne marche du culte. Les *weikza* attribuèrent ce nom à notre ancien militaire afin d'en faire le substitut de leur ex-disciple.

Lorsqu'il n'y a pas de confusion possible, Aung Khaing est appelé «Grand-Maître» (Hsayagyi, aussi «Grand-Chef»), épithète que les Birmans utilisent à l'adresse de, ou en référence à, tout supérieur âgé et élevé dans la hiérarchie d'un groupe ou d'une institution. À près de soixante ans, Aung Khaing assume en effet la fonction de responsable du Groupe de la Tactique d'Encerclement (Setka Byuha Ahpwe) pour l'État kayak, une des régions où cette organisation, issue du culte des quatre *weikza* et vouée à la promotion des vertus bouddhiques à travers la pratique des arts martiaux, recrute le plus grand nombre de membres. Si aucune comptabilité n'est tenue, on estime que, dans cet État, entre mille et mille cinq cents personnes seraient entrées dans le groupe.

Le Lieu de la Réussite atteint, le chauffeur arrête la jeep devant une cour entourée par un mur. Au centre se trouve un petit édifice rectangulaire de quelques mètres carrés : la grotte de U Pandita. C'est dans cet édifice que le *weikza* subit avec succès l'épreuve du feu, en 1975. Il est bon que les cinq garçons, qui s'apprêtent à combattre, foulent au préalable cette «terre de réussite» (*aung myay*). Les glorieux rois du passé, Bayinnaung (1551-1581) ou Alaunghpaya (1752-1760), faisaient ainsi, note Le-Victorieux à l'adresse de Guillaume. Lorsqu'ils étaient sur le point d'engager une guerre, ils emmenaient leurs troupes fouler la «terre de réussite» d'une pagode afin de favoriser la victoire. En 1920, un groupe d'étudiants agit de même à la pagode Shwedagon, avant de déclencher une grève de protestation contre les statuts de l'Université, événement célèbre qui ponctua la lutte contre la domination coloniale britannique.

Le groupe se déchausse et entre dans la cour en passant sous la voûte formée par un double arbre pipal. Une fois à l'intérieur de l'édifice, les garçons s'agenouillent tandis que Grand-Maître allume trois bougies et des bâtons d'encens sur un autel où se dresse une petite statue du Bouddha. Myint Hsway distribue à chacun des garçons un morceau de papier plié, qu'ils tiennent serré dans leur poing. Sur le papier est dessiné

LES IMMORTELS

un diagramme cabalistique (*in*), celui-là même qu'ils ont ingéré pour la première fois plusieurs années auparavant au moment de leur entrée dans le Groupe de la Tactique d'Encerclement. C'est le « diagramme de la connaissance » (*pyinnya in*), également désigné comme le « diagramme de base » (*muyin in*), le « diagramme de la force » (*swanyi in*), le « diagramme pour montrer ses pouvoirs extraordinaires » (*theikdi pya in*), le « diagramme pour pratiquer les arts martiaux » (*thaing kaza in*), le « diagramme des [dix-huit] sciences » (*ahtaratha in*). Dans une atmosphère de grande solennité, Myint Hsway, à l'aide de ses deux mains, tient le bras droit du premier garçon tendu vers l'autel du Bouddha. Agissant, en tant que maître, au nom du garçon qui a rang de simple membre du groupe, il procède à une déclaration de vérité (*titsa hso*). La pratique, courante, consiste à énoncer, face à un autel du Bouddha ou à une pagode, le contenu d'une action méritoire déjà effectuée ou sur le point d'être réalisée, puis à formuler le bénéfice attendu en retour. Myint Hsway donne à la récitation un ton d'une brutalité inaccoutumée, comme si une force impétueuse l'habitait, sur le point de se déchaîner :

« Ô noble maître Bouddha à la gloire, aux perfections, à l'esprit et à la puissance infinis ! Nous, fils du noble maître Bouddha, vous rendons [régulièrement] hommage en récitant le chapelet selon la formule des Neuf Qualités Suprêmes du Bouddha en commençant par *arahan* [la première qualité] jusqu'à la dernière, *bagawa*.

Si cela est la vérité, que grâce à la puissance du noble maître Bouddha nous devenions des hommes bons et nobles qui puissent posséder les dix-huit sciences de l'homme accompli et montrer leurs pouvoirs extraordinaires aux gens des 101 populations ; que les grands moines U Kawwida, U Pandita, U Oktamagyaw et Fils-du-Samedi [*alias*] U Tirlawkeinda, ainsi que Bodaw Bo Htun Aung, qui résident à la Montagne des Dragonnes, les 84 000 *weikza* et nous-mêmes, puissions rendre hommage au Bouddha lors du rassemblement de ses reliques et accéder au nirvana, ô Bouddha ! »

Alors que Myint Hsway achève la récitation, le garçon dont il tient le bras semble à son tour emporté par une force incontrôlable. Il tremble, son corps se contracte, comme si une énergie puissante l'envahissait. Myint Hsway l'ayant libéré de sa prise, le garçon lâche deux ou trois coups de poings convulsifs dans le vide avant de porter la main à sa bouche et d'ingérer le morceau de papier. Il retrouve son calme. Les

quatre *weikza* de Mebaygon ainsi que les autres *weikza* veillant sur la pratique des arts martiaux lui ont transmis leur énergie de réussite pour le soutenir et le protéger dans l'épreuve qui l'attend : il doit, avec ses camarades, faire ce matin la démonstration de son invulnérabilité devant des étudiants de l'université de la ville de Magway (la capitale régionale) afin de les inciter à devenir membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement.

Une fois l'opération accomplie pour chacun des garçons, Myint Hsway se place près de l'autel du Bouddha. Il tient dans sa main une coupe d'eau et un morceau de papier sur lequel est dessiné un diagramme, réservé aux maîtres celui-là. Il murmure une récitation pour son propre chef :

«Ô noble maître Bouddha à la gloire, aux perfections, à l'esprit et à la puissance infinis ! À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, à partir du moment où j'ingère ce diagramme, que je puisse effectuer des dons ensemble avec tous les *weikza* et en partager le mérite, que je puisse avec eux diffuser la vénération des Trois Joyaux parmi les 101 populations, que je devienne un homme plein de perfections, ô maître Bouddha !

À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, à partir du moment où j'ingère ce diagramme, que je devienne un individu noble et extraordinaire qui puisse montrer sa force et enseigner les dix-huit sciences de l'homme accompli aux gens des 101 populations, ô maître Bouddha !

À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, que je puisse faire prospérer le groupe d'arts martiaux Groupe de la Tactique d'Encerclement, ô maître Bouddha !

À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, à partir du moment où j'ingère ce diagramme, que je devienne un homme bon et noble qui fasse connaître au monde le Myanmar [la Birmanie], ô maître Bouddha !

Aussi, à partir de ce jour, de cette date et de cette heure, que tous les *weikza* veillent sur moi et me protègent, ô maître Bouddha !

À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, qu'ils m'enseignent encore plus profondément les dix-huit sciences de l'homme accompli, ô maître Bouddha !

Que moi, disciple du Bouddha, je sois pourvu des dix pouvoirs extraordinaires !»

LES IMMORTELS

La récitation terminée, Myint Hsway ingère le diagramme avec l'eau de la coupe. Le rite se conclut par une proclamation collective, ferment de réussite :

«Le Bouddha a réussi, le Bouddha a réussi, le Bouddha a réussi !

L'Enseignement [du Bouddha] a réussi, l'Enseignement a réussi, l'Enseignement a réussi !

La Communauté monastique a réussi, la Communauté monastique a réussi, la Communauté monastique a réussi !

Les disciples du Bouddha ont réussi !

Tous et toutes ont réussi !»

La jeep repart. Pas pour très longtemps. En sortant de la ville de Minbu, à l'approche du fleuve Ayeyarwady qu'il faut traverser pour arriver à Magway, sise sur la rive opposée, le moteur montre d'inquiétants signes de surchauffe. Le chauffeur se range sur le bord de la route pour remplir le réservoir à eau. Il redémarre, jetant de temps à autre sur le capot un coup d'œil interrogateur.

Alors que la jeep aborde l'immense pont qui chevauche le fleuve, Grand-Maître prononce ostensiblement un «Réussi !». Il s'agit de préserver le sort favorable qui pèse sur l'expédition. Il s'agit aussi de soutenir le moral des troupes : les garçons sont anxieux avant la démonstration. Au milieu du pont est suspendu un de ces énormes panneaux à caractères blancs sur fond vert qui ornent les villes et les routes du pays. Le régime en place depuis le coup d'État militaire de 1988 dispense par ce biais ses sentences et slogans : «Les Quatre Objectifs Politiques», «Les Trois Causes Nationales», «Les Désirs du Peuple», etc. Sur ce panneau-ci est inscrit, en birman : «Vers une nouvelle nation, moderne et développée». Le pont faisait partie des grands projets de construction d'infrastructures. Il a été achevé récemment, en 2002, avec comme il est de coutume force autoglorifications, par le gouvernement, de son action en faveur du développement du pays. «C'est un présage [*ateik*, ou ferment de réussite, c'est-à-dire une formule énonçant ce qui est espéré pour l'avenir, cette énonciation même devant favoriser l'avènement de la réalité attendue], commente Grand-Maître à propos de l'inscription. Auparavant, il fallait traverser le fleuve en bac, c'était long et compliqué. Avec le pont, tout est devenu plus simple. Notre groupe [le Groupe de la Tactique d'Encerclement] s'efforce aussi

d'élever le Myanmar au rang de grande nation, en développant la religion et en rendant le pays célèbre dans le monde entier pour son bouddhisme.»

En dépit des craintes du chauffeur, la jeep atteint Magway sans difficulté. Le véhicule pénètre bientôt sur le campus de l'université. Le chauffeur se gare à l'entrée d'une vaste cour dénudée, au centre de laquelle se trouve une maison. Ici habite le professeur May Aung, chef du Département de physique et fidèle disciple des quatre *weikza*. La maison, en dur, de plain-pied, est modeste. Trois pièces en enfilade : une entrée, qui fait aussi salon et est équipée d'un poste de télévision ; à droite une chambre, et à gauche la pièce du Bouddha avec l'autel domestique. C'est dans cette dernière que le professeur invite les visiteurs à s'installer. De nombreuses photographies des quatre *weikza*, ainsi qu'une photographie de Aung Thaung, fondateur et leader du Groupe de la Tactique d'Encerclement, en habillent les murs blafards.

Grand-Maître s'assoit sur un lit en bois calé contre un mur de la pièce ; les autres se placent par terre. L'hôte et son épouse apportent des plats – fritures, riz gluant, riz accompagné de pois – qui sont présentés à Grand-Maître puis circulent parmi le reste du groupe. Il est à peine neuf heures. Le professeur a convoqué ses étudiants à neuf heures trente. Pour passer le temps, Grand-Maître résume à l'adresse de Le-Victorieux et de Guillaume les objectifs du Groupe de la Tactique d'Encerclement. Le premier est de rechercher et de rassembler les *thakiwin min-myo*, les membres du groupe royal des Sâkya, le groupe d'origine du Bouddha. L'expression de *thakiwin min-myo* s'entend dans plusieurs sens, précise Grand-Maître. Les *thakiwin min-myo* sont d'abord ceux qui ont été apparentés au Bouddha dans une de ses nombreuses existences. Ce sont ensuite ceux qui ont reçu et accepté la parole et l'enseignement du Maître dans son ultime existence, celle de l'Éveil. Ce sont enfin ceux qui aujourd'hui vénèrent les Trois Joyaux et respectent les préceptes bouddhiques. Le Groupe de la Tactique d'Encerclement a pour autre objectif de diffuser la pratique des arts martiaux. Les arts martiaux, affirme Grand-Maître, constituent une des dix-huit sciences (*ahtaratha hseshit yat*) qui fleurissaient à l'époque du Bouddha ; celles-ci incluaient aussi l'art équestre, l'archerie, les mathématiques et l'écriture. Le programme du groupe est mis en œuvre grâce au soutien actif des quatre *weikza* et sous la direction de Aung Thaung. Grand-Maître

LES IMMORTELS

attire à ce moment l'attention de Le-Victorieux et de Guillaume sur la photographie du leader exposée sur un mur de la pièce. De la main gauche de Aung Thaung jaillit un rai de lumière. Rien d'autre que la lumière de Arimetteyya, le prochain bouddha, explique Grand-Maître : Aung Thaung est un futur bouddha et cette lumière signale sa perfection. Grand-Maître se dit très content de la présence de l'ethnologue et de son compagnon. Il compte sur eux pour écrire des articles et faire connaître à l'étranger le Groupe de la Tactique d'Encerclement. Le groupe, par la diffusion de la vénération des Trois Joyaux et du respect des préceptes bouddhiques, vise à favoriser la paix universelle. Ses membres sont des vertueux qui veulent montrer au monde le juste chemin. Il ne faut donc pas s'y tromper, ajoute Grand-Maître : si le groupe utilise les arts martiaux, c'est en tant qu'arts de défense et non d'agression. Le pouvoir des *weikza* est tel qu'il garantit même contre l'arme atomique, conclut-il.

À neuf heures vingt arrive un groupe de vingt-cinq étudiants environ. D'autres sont attendus. Pour mettre en train les premiers arrivants, le professeur leur passe la cassette vidéo d'une démonstration effectuée par des membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement au cours d'un événement officiel. On y voit un garçon enfoncer un sabre dans la poitrine d'une jeune fille. Le sabre se tord, la jeune fille est indemne.

À neuf heures trente passées, Grand-Maître prépare ses combattants. Il distribue à chacun un petit morceau de papier plié comportant le même diagramme qui a été ingéré dans la grotte de U Pandita. Il se place ensuite devant l'autel pour procéder à une déclaration de vérité :

«Les *weikza* U Kawwida, U Pandita, U Oktamagyaw, Bodaw Bo Htun Aung, Aba Bobo Aung, Aba Bo Min Gaung, Grand Moine U Tilawkeinda, Grand-Maître Aung Thaung, les 80 000 [ou 84 000] *weikza*, et nous, disciples du Bouddha, développons ensemble la religion, ô Bouddha !

Par la vérité de cette déclaration, donnez-nous le pouvoir de la parole [*hnok swanyi*, capacité à convaincre et séduire les autres], le pouvoir de l'esprit [*seik swanyi*, capacité à deviner la pensée des autres] et le pouvoir du corps [*ko swanyi*, invulnérabilité], ainsi que les dix pouvoirs extraordinaires !»

Les cinq garçons répètent la déclaration. Leur corps tremble, s'emplissant de l'énergie transmise par les *weikza*. Ils avalent le morceau

de papier. Ils rendent hommage au Bouddha puis à Grand-Maître, qui formule ce vœu : « Que vous puissiez développer la religion avec succès ! ». Les garçons se prosternent également devant Myint Hsway.

Dehors, les étudiants attendent. Ils sont une cinquantaine, en grande majorité des filles, accroupis sur un côté de la grande cour de terre battue. Une table en bois et une chaise ont été disposées face à eux, en laissant un espace pour la démonstration. Grand-Maître prend place sur la chaise. Le professeur se tient debout à quelque distance.

Dans la pièce du Bouddha, Myint Hsway donne ses dernières instructions aux garçons : « Ne vous inquiétez pas, nous n'allons procéder qu'à une démonstration simple, les choses élémentaires, principalement les briques. Cela se passera selon le programme établi hier soir [une répétition a eu lieu la veille au monastère sous sa direction]. Et surtout, lorsque vous exécutez votre démonstration, fixez bien votre esprit sur vos maîtres [les *weikza*] ! »

Grand-Maître se lève pour présenter le Groupe de la Tactique d'Encerclement aux étudiants. À l'origine du groupe et de la « connaissance » (*atat pyinnya*, ou *pyinnya*) qu'il diffuse se trouvent les quatre *weikza* de Mebaygon, expose-t-il. Si les Birmans avaient bénéficié d'une telle connaissance à l'époque de l'invasion britannique (au dix-neuvième siècle), jamais ils n'auraient été vaincus et colonisés. Diffuser cette connaissance, c'est permettre que les Birmans ne soient plus jamais réduits à la « servitude » (*kyun bawa*, littéralement « vie ou état de serviteur »). Les deux objectifs du groupe sont de réunir les membres du groupe royal des Sâkya et d'enseigner les dix-huit sciences qui fleurissaient à l'époque du Bouddha. Ses trois préceptes fondamentaux sont : moralité, concentration mentale et dignité personnelle.

Le premier combattant entre en scène. Il salue Grand-Maître puis le public. Après avoir enchaîné plusieurs coups de poing et coups de pied dans le vide, il se couche sur le sol. Une brique est placée sous sa tête, tel un oreiller, et deux autres sur son front. Myint Hsway s'approche, armé d'une masse. Émettant un cri terrible qui souligne son effort, il frappe un coup puissant sur les briques posées sur le front du garçon. Les briques se brisent. Le garçon se relève, pas même assommé, et salue le public. Cela n'est possible, explique Grand-Maître à l'assistance, que parce que le jeune homme respecte les Cinq Préceptes, respect qui lui confère une force particulière, la « force de la moralité » (*thila swanyi*).

LES IMMORTELS

Le second combattant s'avance. De nouveau, salutations. Il porte un sabre qu'il fait tournoyer dans le vide. Il en place ensuite la pointe sur sa trachée et exerce une forte pression à partir du manche. Le sabre se tord en deux. On fait passer l'arme parmi le public pour lever tout doute sur la dureté du métal. Pendant ce temps, Grand-Maître, afin de donner plus de poids encore à la performance, rappelle que la trachée est l'endroit le plus fragile, le plus tendre, et il énonce : « Cela, c'est parce que le sabre révère la moralité. Alors, comptez sur la moralité ! »

Arrive le tour du troisième combattant. Il est équipé d'un long bâton de bambou avec lequel il accomplit divers mouvements. Il s'agit d'une technique de défense et non d'agression, indique Grand-Maître. Le garçon se couche sur le flanc. Sa tempe repose sur une brique posée par terre, deux briques sont placées sur l'autre tempe. Myint Hsway s'approche avec sa masse. Le garçon possède moralité et concentration mentale, affirme-t-il avant de frapper du même coup et du même cri que tout à l'heure. Les deux briques supérieures se brisent.

Le combattant suivant procède à une démonstration avec deux sabres qu'il fait virevolter dans le vide. Il se débarrasse d'une des armes et place l'autre verticalement sur le sol, la pointe contre sa poitrine. Il appuie avec son corps. Le sabre se tord. Sur l'ordre de Grand-Maître, il entrouvre sa chemise : le vêtement ne dissimule aucune protection et la poitrine est intacte.

Le cinquième et dernier combattant, après quelques vifs coups de poing et coups de pied dans le vide, subit l'épreuve des briques : deux briques sur sa tête et un coup de masse de Myint Hsway. Tout ce qui vient d'être montré, déclare ce dernier au public, n'est que prouesses élémentaires.

La démonstration est terminée, elle a duré une vingtaine de minutes. Grand-Maître s'adresse aux étudiants. Il insiste sur l'absence de truquage et presse ceux qui voudraient être dotés d'un pouvoir semblable à celui des combattants de devenir membres du groupe, dont il répète les trois préceptes fondamentaux. Il sermonne aussi les jeunes gens en leur enjoignant de rendre hommage aux Cinq Objets de Vénération (le Bouddha, l'Enseignement, la Communauté monastique, les Maîtres, et les Parents), au risque sinon de renaître en enfer. Les étudiants se dispersent, ils quittent la cour sans poser la moindre question. Ils étaient venus par souci de contenter leur professeur, qui les notera prochaine-

ment à un examen. De toute évidence, ils n'ont été que peu émus et à peine impressionnés.

Grand-Maître et ses troupes regagnent la pièce du Bouddha. On leur sert à manger. La fille du professeur, âgée de dix-sept ans, demande à «prendre la connaissance» (*pyinnya yu-*) – ses parents sont déjà membres du groupe. Myint Hsway lui place dans la main un morceau de papier plié, sur lequel est dessiné le diagramme d'initiation. Il tient son bras tendu vers l'autel du Bouddha et récite la formule prescrite :

«Ô noble maître Bouddha à la gloire, aux perfections, à l'esprit et à la puissance infinis ! À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, à partir du moment où j'ingère ce diagramme, que je puisse effectuer des dons ensemble avec tous les *weikza* et en partager le mérite, que je puisse avec eux diffuser parmi les 101 populations la vénération des Trois Joyaux, que je devienne un homme plein de perfections, ô maître Bouddha !

À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, à partir du moment où j'ingère ce diagramme, que je devienne un individu noble et extraordinaire qui puisse montrer sa force et enseigner les dix-huit sciences de l'homme accompli aux gens des 101 populations, ô maître Bouddha !

À partir de ce jour, de cette date et de cette heure, à partir du moment où j'ingère ce diagramme, que je devienne un homme bon et noble qui fasse connaître au monde le Myanmar, ô maître Bouddha !

Que moi, disciple du Bouddha, je sois pourvu des dix pouvoirs extraordinaires !»

La jeune fille avale le morceau de papier. On place sans attendre deux briques sur sa tête, que Myint Hsway brise d'un coup de masse. La jeune fille, désormais pourvue du «pouvoir extraordinaire du corps» (*kaya theikdi*) ou invulnérabilité, n'a rien senti. Afin de compléter la «connaissance» reçue, elle devra ingérer le même diagramme une fois par jour pendant les huit jours à venir (soit en tout neuf ingestions, neuf jours d'affilée). Un second candidat, l'homme à tout faire du professeur, souhaite devenir membre. La procédure est reproduite. Chaque nouveau membre doit faire un don de cinq mille kyats (l'équivalent de dix repas dans un restaurant birman ordinaire). Une partie de la somme sert à subvenir aux besoins des maîtres qui font connaître le groupe et diffusent la «connaissance», une autre est reversée en don aux quatre *weikza* ou au leader du groupe, Aung Thaug.

LES IMMORTELS

La jeep démarre au quart de tour. Alors que le véhicule quitte l'université, Grand-Maître, satisfait, prononce un ultime « Réussi ! ». On plaisante. L'atmosphère est plus détendue qu'à l'aller. Les garçons évoquent leur prestation et les réactions des spectateurs, ils se félicitent des deux adhésions obtenues. On rappelle le succès de la précédente démonstration, qui a eu lieu quelques jours auparavant devant un régiment militaire de la région ; le commandant a été si intéressé qu'il a invité les garçons à revenir.

En route, bref arrêt dans la ville de Minbu : Grand-Maître offre un thé à ses troupes avant le retour au monastère pour le déjeuner.

II

Contre quel ennemi luttent les jeunes et fougueuses recrues du Groupe de la Tactique d'Encerclement ? Étrange combat que celui de ces garçons qui bataillent dans le vide car nul n'est là pour recevoir leurs coups ; qui retournent contre eux-mêmes leur propre arme car nul n'est là pour les assaillir ; qui sont frappés avec une masse par leur maître car nul n'est là pour frapper à sa place. Leur principale performance, au cours des démonstrations qu'ils donnent dans diverses régions du pays, consiste à faire la preuve, plutôt que de leur bellicisme, de leur invulnérabilité. Mais invulnérabilité à quoi ? Contre quel invisible adversaire se défendent-ils ?

Ces cinq garçons sont à l'image d'une partie des membres masculins du Groupe de la Tactique d'Encerclement, ceux qui procèdent à des démonstrations et diffusent la « connaissance » : non encore mariés, souvent inoccupés et incertains quant à leur devenir (n'ayant pas poursuivi d'études, ils fournissent une aide ponctuelle à leur famille de cultivateurs ou de petits commerçants), bref, vulnérables. Vulnérables à l'alcool en particulier, vecteur de sociabilité masculine et moyen de remplir les vides, de faire passer le temps, si long pour eux. L'éthique des Cinq Préceptes, charte morale du bouddhiste laïc, en prohibe la consommation. Parmi les hommes, spécialement parmi les jeunes céli-

bataires, le respect de la règle est plutôt l'exception. Au village, dirait-on en grossissant le trait, les femmes fréquentent le monastère, les hommes l'estaminet. Or entrer dans le Groupe de la Tactique d'Encerclement suppose de renoncer à l'alcool. La moralité individuelle conditionne l'obtention du pouvoir d'invulnérabilité. Corrélativement, ce pouvoir n'est pas acquis une fois pour toutes. Il disparaît de façon automatique en cas d'infraction aux préceptes du groupe. Un incident au cours d'une démonstration – le sabre pressé contre une partie du corps pénètre dans la chair au lieu de se tordre – sera interprété dans ces termes ; et on soupçonnera une défaillance face à la boisson, contravention la plus courante.

Renoncer à l'alcool, et renoncer à la violence aussi. Paradoxalement, l'invulnérabilité octroyée aux membres du groupe est un moyen de domestiquer leur violence. Loin, en garantissant l'invincibilité, d'autoriser la force à s'exprimer sous une forme brute et dévastatrice, elle en circonscrit au contraire les manifestations et en transforme l'effet. Le pouvoir d'invulnérabilité, comme n'a de cesse de répéter Grand-Maître, est instrument de défense et non d'agression. Une des règles du groupe, jugée fondamentale par ses membres, interdit de tuer une créature vivante. Il s'agit, de fait, du premier des Cinq Préceptes. De ce point de vue, un point de vue bouddhique, la propension d'un individu à la violence résulte de sa vulnérabilité aux affects (agressivité, hargne, envie, dépit, etc.). L'invulnérabilité s'acquiert par la maîtrise de soi et signifie la progressive disparition de tout désir de violence. Pour le dire d'une formule : plus un individu devient non violent, plus il devient invulnérable. L'invulnérabilité physique procède de l'invulnérabilité mentale.

L'absorption du diagramme d'initiation ne suffit pas, dès lors, à conférer l'invulnérabilité. Elle permet d'établir une indispensable communication avec les quatre *weikza* de Mebaygon qui sont à l'origine du groupe et à la source de l'efficacité de la « connaissance » diffusée par ses membres, ainsi qu'avec les autres *weikza* (non identifiés) qui veillent sur les pratiquants des arts martiaux. « C'est comme si était installée une ligne téléphonique, explique Myint Hsway. Et chaque fois que le diagramme est ingéré, c'est comme si on téléphonait aux *weikza* : on leur indique où l'on se trouve et on en appelle à leur protection. » L'absorption du diagramme permet également, par sa répétition,

LES IMMORTELS

d'accumuler de la « force » (*aswan*) ; elle est pensée comme un mode de nutrition, comme une incorporation au sens littéral du terme, le pouvoir d'un individu croissant au fur et à mesure qu'il ingère des diagrammes.

Mais le soutien des *weikza* et la résistance physique grandissante qui découlent de l'absorption régulière du diagramme exigent, pour produire leur plein effet, une évolution morale et spirituelle de l'individu. Outre que la « connaissance » acquise est efficace et persiste seulement et seulement si demeurent respectées certaines règles de conduite, le degré d'invulnérabilité atteint est fonction du degré d'accomplissement spirituel, en accord avec la logique bouddhique. Le pouvoir d'invulnérabilité est envisagé dans les termes d'une gradation – être plus ou moins invulnérable – plutôt que comme une alternative – tout ou rien, être invulnérable ou être sans défense. Plus un individu appliquera les préceptes bouddhiques et travaillera à développer sa capacité de concentration mentale par la récitation du chapelet (conçue comme une forme de méditation par les bouddhistes birmanes), plus son pouvoir d'invulnérabilité s'intensifiera, se manifestant dans des performances de plus en plus extraordinaires, jusqu'à se laisser scier la langue avec un sabre ou, bien que cette faculté n'ait encore jamais pu s'exercer, arriver à dévier des missiles envoyés sur la Birmanie. Tous, au sein du groupe, soulignent qu'il serait peine perdue d'ingérer des diagrammes sans cultiver moralité et concentration mentale ; que celles-ci seules, autrement dit, permettent le métabolisme de l'invulnérabilité, la transformation de petits morceaux de papier portant des inscriptions ésotériques en une source d'énergie vitale puissante. La maîtrise de soi, de ses sens, fonde l'invulnérabilité, et c'est avec soi-même que le combat est engagé. La figure type de l'invulnérable n'est d'ailleurs pas l'homme de guerre, mais le virtuose spirituel, le saint, celui qui a subjugué le désir, triomphé des passions, et qui n'a plus besoin d'assistance pour se défendre de lui-même, des autres, et du monde. Le saint, de manière caractéristique, s'offre sans hésiter pour se faire trancher la tête. Et qui l'assaille s'acharne en vain. Cependant, saurait-on exiger de tous qu'ils parviennent à une telle perfection ? Il revient, alors, à la collectivité de bricoler quelque planche de salut pour les plus vulnérables parmi les siens – prisonniers, au demeurant, d'un destin qu'elle a contribué à fabriquer. Cette planche, elle la leur tend, non sans leur demander un effort certain pour s'y engager.

Ainsi donc, les jeunes recrues du Groupe de la Tactique d'Encerclement luttent avec et contre eux-mêmes, négociant par l'entremise des instruments à leur portée le délicat passage à l'âge d'homme. Temps d'incertitude et d'indétermination où, pour se défaire de l'autorité parentale, on n'en est pas pour autant devenu parent soi-même, ni même époux, où l'on cherche sa place ; temps qui, quelquefois, se prolonge indéfiniment. L'histoire de Myint Hsway telle qu'on la raconte au sein du groupe parle de ce temps, de ses affres et de leur désirable rémission. Celui-là qui aujourd'hui donne à ingérer le diagramme salubre était naguère un ivrogne patenté. Au village, dans la région de Aunglan, sa réputation de mauvais garçon n'était plus à faire. Célibataire – il le demeure, à près de quarante ans –, le jeune homme buvait sans relâche. Plus un seul qui lui fit confiance tant il avait inventé de fables pour arracher quelque menue monnaie destinée à satisfaire son amour de la boisson. Or, un jour, après s'être enivré jusqu'à plus soif, l'intempérant alla cuver son alcool sur une colline des environs, connue pour avoir été jadis fréquentée par de saints hommes, ascètes ou moines. Et là, il reçut en rêve, envoyé par des *weikza* qui avaient résidé sur place, un numéro pour la loterie thaïlandaise : 361 (on parie en Birmanie sur les trois derniers chiffres du tirage). Le fait le laissa sceptique. Mais que coûtait-il d'essayer ? Après mainte démarche infructueuse, il parvint à convaincre une connaissance de lui prêter un peu d'argent. Il paria et il gagna. À cette occasion, un moine d'un village voisin lui parla des quatre *weikza*. Le débauché décida d'utiliser ses gains pour aller à Mebaygon. Au Centre d'Énergie, il rendit hommage aux *weikza*. Il assista aussi à une démonstration du Groupe de la Tactique d'Encerclement, et demanda à prendre la « connaissance ». C'est Grand-Maître Aung Khaing qui l'initia. Myint Hsway « était délivré » (*kyut-*) – une expression qu'on emploie également à propos de l'accession au nirvana. Lorsqu'il revint au village et décrivit les choses extraordinaires qu'il avait vues à Mebaygon, on pensa qu'il délirait, l'alcool lui avait fait perdre la tête. Dans les années qui suivirent, Myint Hsway diffusa tant et si bien la « connaissance » que la région de Aunglan devint l'un des bastions du Groupe de la Tactique d'Encerclement.

De ce que leur lutte est victorieuse, les recrues du groupe administrent la preuve, aux autres aussi bien qu'à eux-mêmes, au moyen de leurs spectaculaires démonstrations. Grand-Maître, quant à lui, ambi-

LES IMMORTELS

tionne de lutter pour tous : il attend, clame-t-il à qui veut l'entendre, d'avoir la possibilité de gouverner le pays pendant cinq ans afin de réformer alcooliques et drogués. Aussi n'est-il pas étonnant, au fond, que les prouesses de nos invulnérables aient trouvé si peu d'écho auprès des étudiants de l'université de Magway. Le public se composait en grande majorité de filles, lesquelles sont mieux protégées des conséquences du désœuvrement. Surtout, les étudiants en général ne flottent pas, ils sont tenus par leurs études, par le rythme qu'elles imposent à leur existence, par le tissu social qu'elles suscitent, par les horizons qu'elles dessinent. On s'égarerait en supposant que la croyance dans l'invulnérabilité présente une affinité substantielle avec une quelconque mentalité ou culture « populaire », dont on serait au reste bien en peine de définir le contenu. Plutôt, l'invulnérabilité acquiert une pertinence accrue et une signification décisive dans des situations particulières, en l'occurrence celle de garçons sortis précocement de l'école, croupissant dans l'inaction. Rendus fragiles par leur condition, ces jeunes gens sont soustraits, et se soustraient, à l'emprise du monde pour être protégés de ses effets corrodants. Ils ne s'illusionnent point en se croyant invulnérables : leur engagement dans le Groupe de la Tactique d'Encerclement, qui les immunise contre des désordres ravageurs, leur confère une manière d'indestructibilité.

Le double renoncement des membres du groupe – renoncement à l'alcool et renoncement à la violence – n'entraîne pas une perte de virilité. Car, comme par un effet de compensation au dépouillement qu'ils s'imposent de certains attributs propres à leur genre et à leur condition, ces garçons réaffirment en même temps leur qualité virile à travers ce qu'ils mettent en scène dans leurs démonstrations : l'art de la guerre. La fonction guerrière s'exerce néanmoins, dans leur cas, sur un mode original. Il faut affronter sans attaquer, combattre sans faire violence, vaincre sans batailler. Car ceux-là ne sont pas des hommes de guerre ordinaires, mais des « soldats du Bouddha » (*hpaya sittha*). Leur démonstration d'invulnérabilité doit suffire à désarmer l'adversaire. Face à des combattants invincibles, que peut faire l'agresseur, sinon se rendre à la raison du plus fort ? Du moins est-ce le résultat attendu des démonstrations organisées par le groupe. Si l'adversaire de nos jeunes invulnérables s'avère invisible, absent du champ de bataille, ce n'est pas seulement que ces garçons guerroyent avec eux-mêmes. C'est aussi

que le véritable opposant occupe en la circonstance, non le terrain des opérations, mais la place de spectateur. Il est celui qui contemple la performance martiale, laquelle doit provoquer chez lui une catharsis : une purgation de ses passions permise par les émotions et les sentiments que suscite la représentation. La démonstration d'invulnérabilité, discours tenu à l'adresse du spectateur sur sa propre vulnérabilité, vise à le convaincre d'entrer dans le groupe et à vivre par là en accord moral avec la société.

Entrer dans le Groupe de la Tactique d'Encerclement, c'est, disent nos jeunes invulnérables, prendre une « juste voie » (*lanzin hman-*), une « bonne voie » (*lanzin kaung-*), et éviter le destin du « mauvais garçon » (*lu-zo*), celui qui ne fait rien que boire (sinon pire), parler (de ces choses vaines dont les jeunes gens parlent), se battre (parfois voler), et constitue une source de problèmes ou d'inquiétude pour la communauté. C'est devenir un homme accompli, aspiration que souligne la référence récurrente, dans les récitations et les propos des membres du groupe, aux « dix-huit sciences » (*ahtaratha hseshit yat*). L'expression évoque les temps canoniques, l'époque des existences successives du Bouddha. Dans les récits relatifs à ces existences que racontent les moines birmans pour illustrer leurs prêches, tel jeune prince ou brahmane est caractérisé comme ayant acquis la connaissance des dix-huit sciences, manière stéréotypée de signifier le parcours achevé d'une éducation totale. Aussi, un épisode bien connu de l'ultime existence du Bouddha, celle de l'Éveil, voit ce dernier, alors prince héritier âgé de seize ans, appelé à fournir la preuve de sa compétence dans les dix-huit sciences afin d'obtenir la confiance des membres de son groupe – les Sâkya – qui sont réticents à lui donner leurs filles pour épouses. Le prince doit démontrer sa maîtrise du tir à l'arc, pris pour emblématique de l'ensemble des dix-huit sciences. La connaissance de ces dernières, en l'occurrence (une occurrence qui n'est pas indifférente puisqu'il s'agit du Bouddha en personne), conditionne l'accession au mariage.

Les ouvrages d'érudits birmans fournissent plusieurs listes des dix-huit sciences, tirées des sources scripturaires. Aucune de ces listes, qui varient un peu dans leur contenu, n'inclut les arts martiaux. Grand-Maître ne se méprend pas pour autant lorsqu'il classe ceux-ci parmi les dix-huit. Ce que recouvre précisément le champ des dix-huit sciences importe moins que ce que l'expression dénote. De même

LES IMMORTELS

que nous considérons la formule $E=MC^2$, dont bien peu saisissent la logique, comme symbole de la révolution einsteinienne, de même les Birmans usent de la formule des dix-huit sciences à des fins d'évocation de la figure de l'homme accompli, l'homme éduqué dans tous les domaines nécessaires à l'état adulte, l'homme cultivé et honorable, tel qu'il existait dans les temps canoniques. De plus, la formule des dix-huit sciences est d'usage plus commode qu'une équation. Recelant un contenu à la fois incertain et accessible, elle peut être investie d'éléments divers, dont les arts martiaux. Plutôt que l'aspiration à la maîtrise de savoirs particuliers, l'invocation incessante des dix-huit sciences au sein du Groupe de la Tactique d'Encerclement correspond à une façon de marquer la volonté de faire de ses membres des hommes dignes et estimables, semblables à ceux de l'âge d'or. À cet égard, les deux objectifs que sont la réunion des membres du groupe royal des Sâkya (le groupe d'origine du Bouddha) et la diffusion de la pratique des arts martiaux apparaissent comme les deux faces d'une même pièce, prix de la (re)construction d'un ordre idéal. À une communauté établie sur cette double fiction – décréter tous les siens comme également nobles et également invulnérables (ce second artifice plaçant chacun dans l'incapacité de nuire à autrui) –, est-il en effet d'autre issue que l'unité, la paix, et l'harmonie ?

On sait toutefois ce qu'il advient d'un tel projet. Le désir d'un ordre idéal, d'une humanité et d'une solidarité parfaites, génère horreur et servitude. Seule une société libérée de ce mythe, une société désabusée, produit un peu de liberté. Serait-ce alors rompre avec la convention d'usage qui veut que l'ethnologue se défende d'émettre une opinion un tant soit peu dépréciative quant au caractère de ceux qui ont bien voulu, bon gré mal gré, tolérer sa présence, que de se féliciter que nul ne songe, en Birmanie, à satisfaire le souhait de Grand-Maître, lui qui brûle qu'on lui confie la direction du pays ? Ce n'est pas dire que le personnage ne compte pas dans l'édifice de la servitude, servitude que les Birmans connaissent depuis bientôt un demi-siècle (1962, année du coup d'État du général Ne Win). Seulement, Grand-Maître occupe un rôle minuscule et anonyme, qu'il est difficile d'apercevoir alors que s'impose au regard l'immense façade du pouvoir d'État, de la tyrannie instituée. De l'architecture invisible de la servitude serons-nous jamais à même de rendre compte ?

Il faudrait, hors de toute science politique, du moins celle qui consiste dans une typologie raisonnée des systèmes (démocratie, fascisme, communisme, etc.), engager une réflexion sur l'économie de la servitude, s'attacher aux idées, faits, gestes sociaux et culturels qui asservissent. Pour comprendre comment se tisse la toile de la tyrannie, il ne suffit pas de montrer la force de la violence, de disséquer les techniques du pouvoir total, de déconstruire les mythes et les images officiels – ce qui fait déjà beaucoup. Il convient de chercher au cœur de ce qui constitue la collectivité, pour y repérer les lieux méconnus où se nouent les liens de la servitude, où se façonnent, sans même qu'on y prenne garde, des formes d'asservissement : délacer les mailles de la sujétion. Passer d'une réflexion sur les fondements immédiats de la tyrannie à une mécanique de l'aliénation, entendue comme l'étude ethnographique des logiques sociales et culturelles qui ont cette double qualité de fabriquer, et de l'identité collective, et de la servitude.

Les activités du Groupe de la Tactique d'Encerclement sont certes à penser en et pour elles-mêmes, et nous n'y manquerons pas. Mais, au regard des idées véhiculées par des membres de ce groupe au nom du groupe, la question de la contribution de telles activités à la dynamique de la tyrannie ne saurait être éludée. Le Groupe de la Tactique d'Encerclement ne représente-t-il pas, aussi bien qu'un espace de salut pour des garçons à la dérive, un des innombrables lieux où s'accomplit le libre et inexorable mouvement de la servitude ?

III

Aung Thaung, le fondateur et leader du Groupe de la Tactique d'Encerclement, est né dans le village de Kyungyi, dans la région de Myan Aung, au sud de Pyay, à la limite entre la division de Bago et la division de Ayeyarwady. Il y réside toujours, à maintenant soixante-six ans, entouré de son épouse, plus jeune d'une dizaine d'années, et de ses trois enfants, deux fils et une fille, encore célibataires. Sa maison, une grande bâtisse récemment achevée, s'élève en lieu et place de celle

LES IMMORTELS

de ses parents – il était le fils aîné. C'est la seule de Kyungyi à être tout en dur (les autres sont en bambou, en bois, ou en briques et bois). L'homme est un cultivateur aisé, le plus aisé du village. Il possède, progressivement acquis, cinquante acres de terres (contre trois à dix pour le paysan moyen), où sont plantés maïs, tomates, arachides et pois. Il est aussi propriétaire d'une quinzaine de bœufs et d'une douzaine de vaches. De tempérament actif et entreprenant, Aung Thaung est maintenant empêché de travailler par une douleur aux genoux qui l'oblige à s'aider d'une canne pour marcher. Il a jusqu'ici repoussé l'idée d'une intervention chirurgicale car, dit-il, la souffrance n'est pas constante. Il se contente de prendre des médicaments. À portée de la main, un petit panier contient moult médecines, de types birman et « anglais ».

Aung Thaung passe la majeure partie de son temps dans la principale pièce du rez-de-chaussée de la maison. L'endroit sert à la fois d'entrepôt pour les produits de la culture, de salle à manger et de salon ; le soir, une petite télévision fonctionne grâce à l'énergie d'un panneau solaire, dispositif insolite importé par le maître des lieux dans ce village sans électricité. L'autel domestique, imposant, occupe un pan de mur de la pièce. Richement orné, il comprend une statue du Bouddha posée sur un trône de prêche doré, ainsi que trois statuette alignées dans une vitrine : au centre, une statue du Bouddha en cuivre, donnée à Aung Thaung par les quatre *weikza* ; sur son flanc droit, une autre statue du Bouddha, fabriquée avec du bois issu du double arbre pipal du Lieu de la Réussite, et qui protège la maison contre les incendies ; sur l'autre flanc, une statue de Shin Thiwali achetée par la famille, ce saint disciple du Bouddha favorisant la prospérité. Sur les poutres verticales les plus proches de l'autel, sont disposées plusieurs photographies des quatre *weikza* et une de Aung Thaung, la plus diffusée au sein du groupe, où l'on voit un rai de lumière jaillir de la main du leader. Sur le côté, perpendiculairement à l'autel, a été placé un lit en bois. Il est destiné aux *weikza*, qui s'y installent lorsqu'ils rendent visite, de manière invisible, à leur insigne disciple. L'aîné des enfants, qui approche des trente ans, reste des heures assis sur ce lit, à reproduire des diagrammes cabalistiques à partir des innombrables modèles dessinés par Aung Thaung. On raconte qu'il récite parfois le chapelet une nuit durant, signe d'une intense capacité de concentration mentale, à l'image de son père.

À l'étage de la maison, une salle spacieuse, quasi vide, peut accueillir une centaine de personnes. Là logent ceux qui viennent consulter Aung Thaung pour être soignés. Là aussi dorment les membres du groupe en visite. Il en arrive régulièrement, seuls ou à plusieurs, qui souhaitent rendre hommage au leader (hommage qu'ils accompagnent d'un don) et obtenir de lui des diagrammes ; pendant leur séjour, ils le secondent dans le traitement des patients. Et une fois par mois, Aung Thaung reçoit une délégation envoyée par une des branches régionales du groupe, à tour de rôle, selon un roulement établi sur l'année. Sont impliqués les bastions du groupe en Basse Birmanie, en particulier les localités situées dans l'axe Yangon – Pyay – Aunglan (Letpandan, Gyo-bingauk, Zigon, Aunglan). Mais on se déplace aussi de beaucoup plus loin (Mogok, Loikaw). De l'argent est collecté au préalable auprès des membres du groupe dans la région concernée. La délégation, une fois sur place, organise une donation au nom du groupe, de son fondateur, et de la branche qu'elle représente : un repas est offert à trente-neuf moines des environs, un par monastère. Lorsque c'est la saison, de mars à mai, on parraine une cérémonie d'ordination mineure de garçons locaux qui, comme il est de coutume pour les adolescents birmanais, doivent effectuer un séjour au monastère.

Les cérémonies mensuelles de donation n'ont pas lieu chez Aung Thaung. Elles se déroulent dans le monastère qu'il a fait construire, à deux pas de chez lui. L'édifice a été érigé à l'emplacement de l'ancien monastère du village. En 1946, à la suite d'une crue exceptionnelle du fleuve Ayeyarwady, les berges, qui protégeaient le village et ses terres, s'effondrèrent. Le village fut déplacé quasi tout entier deux ou trois cents mètres plus à l'écart du fleuve, de façon à éviter le risque d'une submersion complète à la crue annuelle suivante (la zone n'en est pas moins immergée à la saison des pluies, pendant laquelle on circule en bateau). Seuls les villageois, dont la famille de Aung Thaung, qui habitaient à l'extrémité est de l'ancien village, la partie la plus éloignée du fleuve, n'eurent pas à déménager. C'est à cet endroit que se trouvait le monastère, qui fut démonté et emporté pour être réimplanté à la sortie du nouveau village. Dans les années 1980, Aung Thaung conçut pour projet de refonder un monastère au lieu originel. Le village, gros de quatre à cinq cents maisons, pouvait, comme il est fréquent en Birmanie, compter sans difficulté un second (voire un troisième) monastère. La construction de

LES IMMORTELS

l'édifice, que Aung Thaung finança dans sa totalité, commença en 1987 pour s'achever douze ans plus tard, en 1999. Le leader envisageait en complément la restauration de la salle d'ordination, pavillon dépourvu de murs. Toutefois, lorsqu'il voulut inviter un moine à résider sur place, on s'éleva contre son dessein. La création d'un deuxième monastère, objecta-t-on, serait ferment de division du village. Les moines des environs, vers qui Aung Thaung se tourna, se prononcèrent dans le même sens. Il fallut renoncer, malgré un investissement considérable et des années d'effort. Le monastère ambitionné fut rebaptisé bibliothèque (*pitakat taik*, «édifice des écritures») – un modeste meuble, à l'étage, renferme des volumes du canon bouddhique –, et son commanditaire se vit privé *ipso facto* du prestigieux titre de «donateur d'un monastère» (*kyaung daga*). Demeuré depuis inoccupé, l'édifice est ouvert une fois par mois, à l'occasion de la cérémonie organisée par une branche du groupe. Aung Thaung, à qui ses nombreux disciples attribuent des facultés extraordinaires, en qui d'aucuns voient même un futur bouddha, aura ainsi échoué là où des villageois tout à fait communs, enrichis par l'agriculture ou le commerce, réussissent. C'est que le pouvoir du fondateur du Groupe de la Tactique d'Encerclement ne naît pas de la volonté du village, et que celle-ci peut s'opposer à celui-là. Mais, si ce n'est de la communauté au sein de laquelle il a passé son existence, d'où émane le pouvoir de Aung Thaung ?

En 1318 de l'ère birmane (1956-1957), relate l'intéressé qui avait alors dix-sept ou dix-huit ans et aidait sa famille aux champs, deux célèbres *weikza* – Bobo Aung et Bo Min Gaung – lui apparurent afin de lui enseigner la «connaissance des arts cabalistiques» (*in pyinnya*), y compris les règles à respecter pour garantir l'efficacité des diagrammes. Ils dessinèrent devant lui de nombreux modèles, de sorte qu'il puisse les reproduire et les utiliser. Or l'acquisition de cet extraordinaire savoir ne changea rien à l'existence de Aung Thaung : ignorant de sa mission, le jeune homme ne fit aucun usage de la «connaissance». Mais le contexte dans lequel ce savoir dont il ne savait que faire lui fut délivré n'est pas indifférent ; doublement significatif même. Quoique Aung Thaung fasse mine de l'oublier, il est difficile de ne pas s'y arrêter : l'année 1318 (1956-1957) correspond au 2 500^e anniversaire de l'ère religieuse fondée par le Bouddha Gotama, ère qui débuta au décès du Maître et est censée durer cinq mille années en tout. La Birmanie

venait de recouvrer son indépendance (1948) et le gouvernement U Nu s'adossait au bouddhisme, pilier de l'identité nationale. L'anniversaire, célébré en grande pompe, fut marqué par l'organisation d'un concile visant à réviser et à épurer l'ensemble des textes du canon bouddhique. L'événement, espérait-on, inaugurerait un âge d'or du bouddhisme et des temps enfin favorables pour la société birmane, après les épreuves de la période coloniale et de la Seconde Guerre mondiale. Ces années virent une efflorescence des cultes de *weikza* (celui de Mebaygon est né en 1952). On attendait des *weikza* et de leurs intermédiaires qu'ils soutiennent le rayonnement renouvelé de la religion bouddhique. La révélation des deux *weikza* à Aung Thuang, telle qu'elle est retracée par ce dernier, doit être rapportée à cette dynamique.

Cette révélation s'accomplit d'autre part au sortir de l'adolescence du personnage, au moment du passage à l'âge d'homme. Aung Thuang montra à cette époque des signes manifestes de trouble personnel. Il se comportait étrangement, se repliait sur lui-même, tout en faisant parfois preuve d'une brutalité et d'une franchise qui choquaient. Il interpellait tel notable âgé, traité à l'accoutumée avec déférence, parce qu'il s'était conduit de manière inconvenante ; tel moine, parce qu'il avait enfreint un des préceptes fondamentaux du code de discipline monastique, prescrivant le jeûne après midi. Tant et si bien que, trois années durant, Aung Thuang passa pour dément auprès des villageois. Alors même que le cours ordinaire de l'existence le conduisait comme tout un chacun à devenir membre à part entière de la communauté, le jeune homme résistait à ses lois, se déportant à sa marge pour en souligner les faux-semblants, refusant des règles du jeu dont il aurait dû, désormais, s'affirmer respectueux et digne représentant. S'écarter de la communauté villageoise sans pour autant quitter son champ, à la manière d'un corps en orbite, n'était-ce pas inscrire les prémices d'une histoire singulière ? L'apparente folie du jeune Aung Thuang, plutôt que de signifier une chute dans l'abîme de la claustration mentale, préfigurait et préparait un affranchissement, un dépassement de l'ordre commun.

Autre chose encore vint dessiner et confirmer un destin d'exception : Aung Thuang demeura célibataire. Il ne se maria que tardivement, à l'âge de trente-cinq ans, à l'époque justement (peu avant ou peu après ?) de sa rencontre avec les quatre *weikza* (en 1973-1974), qui l'éclaireront sur sa mission et s'imposeront comme ses maîtres.

LES IMMORTELS

Troublante coïncidence, qui voit se résoudre, et le mystère d'un savoir dont son détenteur ignorait jusque-là l'application, et l'impossibilité à devenir un homme accompli parce qu'on n'a pu, ou su, acquiescer aux conventions de la vie sociale et prendre femme pour fonder un foyer.

Voilà, autrement dit, une totalité faite d'une expérience, d'un savoir, et d'une rencontre, qui confère à Aung Thaung la capacité d'offrir à d'autres, ceux-là qui, à leur tour, s'égarerent ou s'attardent en chemin, un moyen de tracer leur sillon jusqu'à l'âge d'homme. À ce prix, cependant, qu'il leur faudra accepter de contraindre leur esprit et leur corps, supporter aussi l'arbitraire des maîtres qu'ils se sont choisis, perdre même un moment le droit à la parole avant d'en pouvoir jouir enfin, habités du sentiment grisant de devenir hommes. Lors des démonstrations d'invulnérabilité dont ils sont les protagonistes, les garçons membres du groupe restent silencieux. Pas un mot, pas un son, pas même un geste, qui viendrait suggérer ce qu'ils pensent ou ressentent. Esprits et corps soumis, sur lesquels s'est exercée une violence préalable par l'exigence d'un certain renoncement au monde et d'une certaine subordination, une violence qu'ils ont comme appelée de leurs vœux, qu'ils s'imposent avec fierté, et qui rend celle qu'ils subissent à l'instant inopérante. Rien, absolument rien, ne leur échappe tandis que le maître, lui, double son coup de masse phénoménal d'un cri retentissant. Coup et cri qui figurent, serait-on tenté de penser (non sans abus d'interprétation), à la fois la puissante force organisatrice qui les a domptés et la terrible force destructrice à laquelle ils se sont par là même dérobés, contre laquelle ils sont maintenant immunisés ; coup et cri qui font voir, en d'autres termes, la substitution non pas de l'ordre au désordre, plutôt d'un arbitraire à un autre, le déplacement d'un régime de servitude individuel (l'assujettissement aux passions) vers un régime collectif (l'assujettissement au groupe). D'avoir consenti à se faire sujets, ces garçons seront bientôt maîtres à leur tour, à même de dessiner et de donner à ingérer le diagramme d'initiation, de révéler le secret, le grand secret, celui qui rend invulnérable, celui qui fait homme, et qui consiste à apprendre, parfois douloureusement, qu'il n'est nulle délivrance qui ne s'obtienne au prix d'une nouvelle servitude.

Aussi faut-il à l'ethnologue étendre la portée de son regard. Il ne suffit pas qu'un garçon ait subi le rite de passage coutumier, en l'occurrence l'ordination mineure (*shinpyu*) avec un séjour temporaire

au monastère, pour faire de lui un homme. Le rite d'initiation transforme plutôt un garçon en homme putatif. Son efficacité, sur le plan personnel, est virtuelle et non pas existentielle : le rite qualifie socialement un individu pour accéder au statut d'adulte, au mariage notamment, mais ne garantit en rien qu'il sera capable d'y accéder réellement. Il reste un long chemin à parcourir, des obstacles à franchir. Et puisque la collectivité se mêle d'éclairer cette voie obscure et hasardeuse jusqu'à l'âge d'homme, il convient d'élargir la perspective au-delà du rite d'initiation (objet que l'ethnologie privilégie presque à outrance) pour s'attacher à des dispositifs de passage, moins visibles et plus limités, qui fabriquent des hommes en fait et pas seulement en droit, et à leurs opérateurs, qui assument *in vivo* la délicate fonction de passeurs, de faiseurs d'hommes.

Mais nous voilà déjà bien avant – trop pressé sans doute de toiser les faits – lors même que le singulier destin de Aung Thaung n'est encore que sur le point de s'accomplir. Longtemps, donc, le personnage ne mit pas à profit sa connaissance des arts cabalistiques. Vers 1335 (1973-1974), soit presque vingt années après que cette connaissance lui eut été transmise, les quatre *weikza* l'« appelèrent » (*khaw-*). Ils usèrent de leurs pouvoirs pour susciter sa venue à Mebaygon. Au Centre d'Énergie, le *weikza* U Pandita, apparu en chair et en os, réitéra par trois fois la même interrogation à l'adresse du visiteur, et par trois fois, Aung Thaung fit la même réponse :

« Grand disciple, que viens-tu solliciter de nous ?

– Je voudrais une connaissance (*atat pyinnya*) qui permette de régénérer la religion du Bouddha, Vénérable.

– Et pour ce qui concerne le domaine du mondain (*lawki*), que prendras-tu ?

– Je ne veux rien, Vénérable. »

La formulation de la seconde question impliquait que le vœu de Aung Thaung serait exaucé, s'il ne l'était déjà. Il n'est pas évident de discerner, dans le discours que tient le personnage, ce qu'il reconnaît devoir aux quatre *weikza* : la simple activation d'un savoir déjà acquis ou la transmission même de ce savoir. L'ambiguïté signale la tension et le tiraillement de son statut, entre dépendance vis-à-vis des quatre *weikza* (source de légitimité) et affirmation de l'autonomie de son pouvoir.

LES IMMORTELS

Par la suite, après plusieurs visites, U Pandita découvrit au disciple sa mission. Il lui dévoila l'usage qu'il aurait à faire de l'extraordinaire « connaissance » dont il avait été élu dépositaire :

« Tu devras instruire les jeunes gens de façon à ce qu'ils se comportent moralement. Lorsque tu auras rencontré tes parents [ceux avec qui tu as été lié dans une ou des existences précédentes et qui vont devenir tes disciples], je te raconterai dans le détail ta biographie [tes vies antérieures]. »

Fort de ce mandat reçu de la bouche même du *weikza*, Aung Thaung réfléchit au moyen de remplir sa mission. Il pensa, ou fut incité par U Pandita (notre homme, sur ce point aussi, tient un discours variable), à utiliser les arts martiaux (*thaing*). En promettant aux jeunes gens l'invulnérabilité – le « pouvoir du corps » (*kaya theidki, ko swanyi*) – et la possibilité de la manifester s'ils adhéraient à une conduite vertueuse, on les rapprocherait de la religion. L'idée, précise Aung Thaung, était de faire revivre la pratique des dix-huit sciences, emblématiques de l'homme accompli à l'époque du Bouddha et dont l'exemple le plus connu est l'archerie.

Il revenait ainsi à Aung Thaung de parer au supposé déclin de la religion parmi les jeunes, de les amener à un plus grand respect des préceptes bouddhiques, à une plus grande moralité, dans une société dont l'ordre et la pérennité sont envisagés comme reposant au premier chef sur le degré d'adhésion de chacun au système de valeurs bouddhique. La mission s'inscrivait dans un programme de salut qui avait conduit les quatre *weikza* à recevoir et à traiter, au Centre d'Énergie, drogués ou alcooliques. Significativement, ce furent moins les jeunes en général que les garçons, en particulier, qui furent désignés comme moralement et religieusement défailants et, de ce fait, comme cible privilégiée de l'entreprise. Les jeunes filles, quoique dépourvues d'un rite de passage analogue à l'ordination mineure, quoique, aussi, exclues de la fonction monastique (les femmes n'ont plus droit depuis de nombreux siècles à l'ordination majeure), quoique, même, pensées et se pensant comme incapables de parvenir au nirvana dans leur existence de femme (condamnées, par conséquent, à s'efforcer de renaître dans l'autre sexe si elles veulent accéder à la délivrance), les jeunes filles, en dépit de la distance mise entre elles et l'idéal bouddhique de la perfection spirituelle, sont paradoxalement plus imprégnées de moralité, plus intimes avec le

moine et le monastère, de par les contraintes culturellement imposées à leur genre (il est exceptionnel qu'une femme boive de l'alcool ou use de violence physique). Par comparaison, les garçons bénéficient d'une franchise excessive, d'un trop-plein de pouvoir sur eux-mêmes et sur les autres. En attirant les jeunes hommes, surtout les fortes têtes, vers la religion par le biais des arts martiaux et de la promesse de l'invulnérabilité, il s'agit de transformer leur force erratique, dangereuse, en énergie bénéfique pour la société. L'invulnérabilité est conçue comme un mode de discipline sociale.

Une autre visite encore, et le *weikza* U Pandita enjoignit à son disciple de s'appliquer sans tarder à l'entreprise :

«Aung Thaung ! Ne reste pas ainsi sans bouger. Agis pour qu'on sache si tu es un crocodile ou un morceau de bois...»

De même que ce qu'on prenait pour un tronc de bois à la surface d'une rivière se révèle être le dos d'un crocodile, de même Aung Thaung devait se dévoiler. Il était temps qu'il fit état de sa «connaissance». Cependant, de la signification des innombrables diagrammes cabalistiques, rien ne fut divulgué. L'homme serait son existence durant dans l'ignorance du sens de ce qu'il dessinerait.

À l'instar du médium des quatre *weikza*, Fils-du-Samedi, et selon un axiome caractéristique, Aung Thaung «ne sait rien» ; ce sont les *weikza* qui savent. Il est pourvu d'une insigne «connaissance» à laquelle il n'entend goutte et sur laquelle il n'exerce aucun contrôle. Le fait de l'élection se double d'une formule de délégation, qui relativise la puissance du personnage. Or sa fonction de médiateur, si elle s'avère dépouillée du phénomène de la possession, se présente en revanche assortie d'une capacité de communication de la «connaissance» octroyée par les *weikza*, «connaissance» dont la substance et la maîtrise lui échappent pourtant. Aung Thaung a vocation à donner quelque chose, une chose éminente, qui ne lui appartient pas, pas plus qu'elle n'appartient à ceux qui la reçoivent. Par-delà l'énigme du sens des diagrammes s'étend le mystère de la «connaissance» qui fait leur efficacité et qu'ils transmettent – celui-là même que nous avons entrepris de percer.

IV

Aung Thuang, tout en continuant d'exercer son métier de cultivateur, commença de diffuser la « connaissance » dans sa région d'origine et auprès de ceux qu'il rencontrait au monastère des quatre *weikza*. Il s'attacha, en vertu de sa mission, à constituer un groupe (*ahpwe*) fondé sur la jouissance partagée de cette « connaissance », avec les pouvoirs qu'elle procure. Il produisit un diagramme pour devenir « membre du groupe » (*ahpwe-win*), puis un second qui fait accéder au rang de « maître » (*hsaya*), personne à même d'initier de nouveaux membres, de « montrer la méthode [de l'invulnérabilité] » (*nyi pya-*).

Le recrutement s'élargit dès le départ au-delà de la cible primitive – les jeunes hommes moralement déficients. En effet, la « connaissance » dont dispose Aung Thuang est double. Elle inclut, outre le pouvoir d'invulnérabilité, celui de traiter les maux. Aung Thuang n'a jamais pratiqué les arts martiaux ni montré son invulnérabilité. Il s'est bâti une réputation sur ses facultés d'exorciste, en faisant disparaître des troubles attribués à des maléfices (*payawga*, qui est provoqué par un agent extérieur, entité invisible ou sorcier). L'aptitude à rendre invulnérable, c'est-à-dire à immuniser contre les agressions externes, et l'aptitude à combattre ces agressions *a posteriori* sont ici combinées. Elles ressortissent à une même force, à la fois augmentative et purgative : cette force, en effet, accroît la capacité de résistance de l'individu à qui elle est transmise et neutralise une attaque déjà accomplie. Or qui veut être protégé par le détenteur d'une telle force ou qui a été guéri par lui viendra fréquemment grossir les rangs de ses disciples. Ainsi s'explique le large recrutement du Groupe de la Tactique d'Encerclement.

Il y a plus. La « connaissance » de Aung Thuang a fini par embrasser les maux naturels, organiques. En elle se confondent deux types de spécialités normalement dévolues à des individus distincts, le traitement des maléfices et le traitement des maladies ordinaires, l'exorcisme et la médecine indigène ou « anglaise ». Aung Thuang soigne n'importe quelle affection. Nombre de personnes souffrant de maladie naturelle recourent à son assistance. Soit qu'elles ont tout essayé – l'hôpital, plusieurs médecins, voire une thérapie à l'étranger –, en vain ; soit qu'elles

sont trop démunies pour bénéficier des services de la « médecine anglaise ». Accompagnées d'un parent, elles demeurent à son domicile, un, deux, trois jours, parfois plus longtemps, et reviennent si nécessaire. Aung Thaung observe leur état et décide des diagrammes qui conviennent à leur mal. Nul honoraire n'est exigé. Chacun effectue un don libre en fonction des moyens de sa bourse. Un patient sorti d'affaire décidera, en règle générale, d'entrer dans le groupe.

Par ailleurs, au fur et à mesure de l'expansion du groupe, la « connaissance » propagée par son fondateur a gagné en légitimité. Des disciples des quatre *weikza*, hommes comme femmes, ont tenu à s'en doter, sans pour autant s'appliquer à la pratique des arts martiaux. Simplement, l'adhésion au groupe participe de leur relation aux quatre *weikza*.

Combien sont aujourd'hui les membres du groupe, trente ans après sa fondation ? Cinq mille, dix mille, vingt mille ? Nul ne peut le dire. Il n'a pas été jugé utile de mettre en place la moindre ébauche d'organe pour gérer son fonctionnement. L'existence du groupe repose sur la personne de Aung Thaung, qui en est le chef, l'incarnation, et la source vitale. Le leader est au demeurant seul habilité à conférer le rang de maître, en administrant le diagramme nécessaire contre la somme de cent mille kyats (le montant, depuis les débuts du groupe, a évolué avec le coût de la vie). Pour ne pas être négligeable, surtout si l'on pense que les candidats à cette distinction ont pour la plupart des moyens modestes, le prix de cette « connaissance » si puissante, comme se plaît à le rappeler son détenteur, est loin d'atteindre la valeur d'une simple vache (trois cent mille kyats). La diffusion de la « connaissance » n'en a pas moins assuré à Aung Thaung des revenus substantiels, dont il a toute latitude pour user à son gré, pour ses besoins personnels si nécessaire. Malgré cela, le personnage a persisté à travailler aux champs. Le médium des quatre *weikza*, Fils-du-Samedi, tant qu'il se maintint dans l'état laïc, fit de même. En milieu rural, les tâches agricoles rythment la vie collective. Arrêter de s'y consacrer, c'est marquer un écart. Tout se passe comme s'il s'imposait aux élus des *weikza* de rester à leur place, de conserver, jusqu'à un certain point, leur position sociale originale et les valeurs qu'elle véhicule. Il fait partie intégrante de leur identité singulière de demeurer des hommes ordinaires.

Le groupe n'avait pas de nom à l'origine. Les quatre *weikza* prirent l'habitude de l'appeler le « Groupe de la Force Physique Extraordinaire »

LES IMMORTELS

(Theikdi Bala Ahpwe). Ses démonstrations d’invulnérabilité faisant quelque bruit, il fut soumis – en 1989 selon le témoignage le plus précis – à une enquête de la Fédération nationale d’arts martiaux qui déboucha sur sa reconnaissance officielle. Il fallut le doter d’une appellation formelle. Quelques années plus tôt, en 1980, l’État avait engagé une vaste opération de purification religieuse, dont une des cibles était certains groupes de pratiquants de la voie du *weikza*, proclamés dangereux pour le bouddhisme « vrai » ou « pur ». Partant, les autorités refusèrent que le terme de *weikza* ou tout autre qui pouvait lui être rapporté (comme *theikdi*, « pouvoirs extraordinaires ») figurassent dans l’appellation choisie. Étrange attitude, se dira-t-on, qui consiste à faire la guerre à un phénomène sur un flanc tout en favorisant indirectement son rayonnement sur l’autre. On bute là, non sur une manifestation de la duplicité du pouvoir politique, mais sur l’ambivalence du phénomène des *weikza* qui en fait simultanément une supposée menace pour le bouddhisme « vrai » que doit être le bouddhisme birman et une composante essentielle de ce même bouddhisme. On bute, en d’autres termes, sur cette interrogation lancinante, inhérente à l’identité birmane et aux logiques de différenciation en son sein : « Sommes-nous de bons bouddhistes ? »

Les autorités proposèrent le nom de « Setka Byuha Ahpwe ». *Ahpwe*, terme générique, désigne tout groupe, association ou comité. *Setka byuha* est un composé dérivant du pâli. Il est d’un usage si rare en birman qu’il demeure mystérieux à beaucoup, y compris au sein du groupe. Aung Thaung le glose ainsi : « méthode profonde », « connaissance étendue ». Un de ses disciples, ayant rang de maître, le traduit par « savoir immédiat », c’est-à-dire savoir qui rend automatiquement invulnérable ; un autre, par « méthode qui donne la connaissance ». Que chacun puisse investir ce composé d’une signification différente et que, cependant, ces significations se rejoignent par ce qu’elles recouvrent – l’idée d’une « connaissance » spéciale –, voilà qui en dit long sur la cohérence profonde de l’entreprise. En fait, *setka byuha*, expression relative à la stratégie militaire, veut dire « tactique d’encerclement ».

Si la possession et la diffusion de l’invulnérabilité sont le signe distinctif du groupe, le principe de son identité, elles ne constituent pas sa seule raison sociale et son activité exclusive. Les maîtres du groupe, comme leur leader, traitent les maux. Secourir les êtres (*thattawa ke-*)

est, comme les démonstrations d'arts martiaux, un moyen de développer la religion. Montrer son invulnérabilité et soulager la souffrance visent le même effet : susciter le désir de bénéficier de la protection et du pouvoir dont jouissent les disciples du groupe, ce qui implique de respecter la moralité bouddhique et de pratiquer la méditation (par la récitation du chapelet, qui intensifie la capacité de concentration mentale). Lorsqu'ils circulent dans les villages pour des démonstrations, les maîtres usent des diagrammes de Aung Thaung, recopiés sur un cahier personnel et connus par cœur à la longue, pour guérir ceux qui le demandent. Beaucoup reçoivent aussi des patients à leur domicile. L'activité curative (*hsay ku-*) est devenue à ce point importante pour le groupe qu'un troisième rang a été introduit, état intermédiaire entre membre et maître, auquel correspond un diagramme d'initiation spécifique qui, celui-là, peut être administré par n'importe quel maître. Il s'agit du rang de « maître [qui soigne les] maléfices » (*payawga hsaya*), c'est-à-dire d'exorciste, titre qui n'a rien de limitatif, rappelant seulement que le maître en question, qui soignera aussi un cancer ou un problème aux yeux, est qualifié pour combattre un maléfice, cause attribuée par l'étiologie birmane à un mal persistant, résistant au traitement ordinaire. Il n'est pas de pharmacopée cabalistique à proprement parler. Les maîtres usent à leur gré des diagrammes, en fonction de ce que leur suggèrent leur « connaissance » et leur expérience. De temps à autre, ils sollicitent Aung Thaung pour en obtenir un modèle nouveau qui permette d'en finir avec une affliction rebelle.

Le ressort de la cure tient à ce que le mal est « piétiné », « écrasé » (*nin-*). Outre donner à ingérer des diagrammes, une technique employée consiste, pour le maître, à presser le corps du patient avec les mains, voire à le piétiner par un massage exécuté avec le talon du pied. Dans le premier cas, le diagramme en papier est placé sur les paumes des mains ; dans le second, il est gravé sur une plaque de pierre ou dessiné sur une brique à l'aide de cendres, le maître y posant son pied à intervalles réguliers pour en imprégner son talon. En pétrissant le patient, qui, subissant l'action du diagramme, hurle parfois de douleur et doit être maintenu par plusieurs personnes, le maître rassemble le mal en un endroit et prépare son expulsion. Celle-ci s'opère par saignement : des piqûres légères sont pratiquées derrière le genou – là où le massage a fait descendre le mal. La couleur noirâtre du sang qui s'écoule

LES IMMORTELS

manifeste l'efficacité du traitement. L'évacuation du mal s'effectue aussi, autre possibilité, par défécation, grâce à un laxatif ingurgité après le massage. Le traitement peut être répété, et si la situation l'exige, durer plusieurs mois. Le succès n'est jamais assuré. Les diagrammes utilisés ne sont qu'une aide (*aku*). Le karma du patient et sa vénération des Trois Joyaux, d'une part, le niveau d'accomplissement spirituel du maître, de l'autre, entrent en compte. Un maître puissant pourra à la rigueur se contenter, afin d'expulser le mal, de donner à boire un verre d'eau ou d'énoncer un simple « Va-t'en ! » (*twa*) tout en fixant son esprit sur les quatre *weikza*.

Retournement remarquable qui voit ceux qui étaient parmi les plus vulnérables, les plus susceptibles d'introduire le désordre dans la collectivité, capables d'offrir désormais à ses membres un soulagement à leurs maux. Ce faisant, ils conquièrent une dignité, en se dotant d'un rôle et d'une activité valorisants. Ils sortent du village aussi. Cette force qui les a domptés n'est pas celle de la communauté locale et elle les emporte un temps au loin, leur procurant, dans l'assujettissement même qu'elle suppose, une formidable liberté. Les voici dégagés du poids des contraintes familiales et villageoises, insouciants de leur survie matérielle (garantie par les revenus de leur activité), circulant dans quelque région du pays pour montrer leur extraordinaire pouvoir et guérir ceux qui souffrent, séjournant un moment au monastère de Me-baygon ou auprès de Aung Thaung, accédant pour certains d'entre eux à un grand stade urbain à l'occasion d'une démonstration officielle, et toujours gonflés d'un sentiment de puissance, d'invulnérabilité. Voyage initiatique ? Pour beaucoup, ils reviennent quoi qu'il en soit apaisés, mieux à même d'affronter l'âge d'homme, de prendre place au sein de la communauté. De fait, n'en connaissent-ils pas un peu plus, de cette « connaissance » que leur confèrent, dit-on, les diagrammes qu'ils ingèrent ?

V

Aung Thaung n'a cessé, depuis que sa mission lui a été révélée, de dessiner de nouveaux modèles de diagrammes : carrés avec des cases remplies de signes inconnus, de lettres ou de chiffres ; figures composées avec des lettres, représentant le Bouddha, le saint Shin Upagok, une pagode, un ogre (*bilu*), un dragon (*naga*), etc. Ces diagrammes, que seuls les membres du groupe sont autorisés à voir et à ingérer (sauf en cas d'usage curatif), sont pourvus d'énergie de réussite, de force. Le leader recommande d'en consommer quotidiennement. « Ne faut-il pas manger tous les jours ? Il en va de même pour les diagrammes », déclare-t-il à ses disciples. Les modèles sont reproduits sur du papier shan (fabriqué dans l'État shan), aussi appelé papier de Maingkaing (du nom d'une ville de cet État). Ce matériau de coût modique est issu de pulpe de mûrier ; sa texture fine et souple facilite l'ingestion. Le morceau de papier est englouti tel quel ou réduit en cendres, mélangées avec un peu d'eau, voire de miel. Peu importe. Avant l'ingestion, il aura – idéalement – été procédé à la récitation du chapelet, puis à l'énoncé d'une déclaration de vérité face à l'autel du Bouddha. À se nourrir ainsi, les membres entretiennent et renforcent leur pouvoir d'invulnérabilité. Aung Thaung lui-même continue de prendre des diagrammes, car, dit-il, il n'est pas arrivé à destination. Son objectif est de devenir *weikza*, plus précisément *in weikza*, virtuose des arts cabalistiques. Néanmoins, les diagrammes suscitent chez lui une envie si forte de solitude et de pratique du chapelet qu'il évite d'en absorber lorsque des visiteurs, patients ou disciples, se trouvent à son domicile, chose fréquente.

Reproduire les modèles de diagrammes établis par Aung Thaung est un privilège réservé aux maîtres. Les simples membres dépendent d'eux pour leur consommation. La hiérarchie au sein du groupe, avec son étagement à trois niveaux (leader, maîtres, membres), s'articule sur une chaîne nutritionnelle à sens unique, laquelle place celui qui est nourri dans l'incapacité de rendre ce qui lui a été donné. Les dons d'argent faits à Aung Thaung par ses disciples, maîtres et membres, de même que les dons faits aux maîtres par les membres qu'ils ont initiés, ne sauraient équivaloir à la remise du diagramme. Ces dons sont plutôt une manière de payer tribut, de reconnaître sa sujétion. Toutefois,

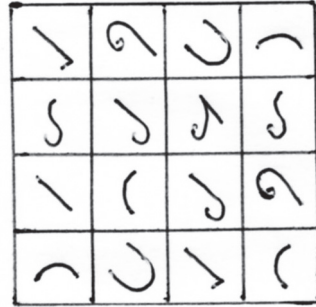
LES IMMORTELS

gardons-nous de l'oublier, Aung Thaung aussi est dépendant. N'est-ce pas des *weikza* que procède son formidable pouvoir ? N'est-ce pas, dès lors, que la jouissance de ce pouvoir peut à tout moment lui être retirée ? Les membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement aiment à narrer d'incroyables histoires à propos de leur leader. Mais grandir constamment le personnage en lui attribuant des facultés et des actions extraordinaires revient-il seulement à affirmer sa puissance et à reconnaître sa supériorité, ainsi qu'à exalter le groupe dont il est le fondateur et à désigner, par implication, ceux qui racontent ces histoires comme d'enviables personnes ? N'y a-t-il pas là, aussi, le moyen de faire valoir sourdement d'où vient la grandeur du leader, de marquer l'origine de son état, bref de rappeler qu'il est et sera ce que ses sujets veulent bien faire de lui ? Indéchiffrable cercle de la servitude qui voit le leader tout entier soumis au bon vouloir de ses sujets et les sujets pourtant tout entiers tenus dans la dépendance du leader qu'ils se reconnaissent, comme si ni l'un ni les autres n'avaient la relation en main, comme si celle-ci s'instituait certes entre eux mais hors de toute maîtrise de part et d'autre.

Aung Thaung tient, au sujet de son activité de production de diagrammes, des propos divergents qui ne permettent pas de décrire avec certitude les modalités de son impressionnante œuvre cabalistique. N'aura-t-il fait, depuis maintenant trois décennies, qu'exploiter des modèles déjà connus, ceux que lui avaient enseignés Bobo Aung et Bo Min Gaung ? Ou bien aura-t-il dessiné par l'opération d'une sorte d'écriture automatique, pilotée à distance par les quatre *weikza* et stimulant la création constante de nouvelles figures et signes cabalistiques ? En toute hypothèse, les *weikza* sont sans contredit à la source de l'efficacité des diagrammes. Ces derniers sont un moyen de représentation et de communication de leur pouvoir ; ils constituent une manière de rendre matérielle, visible et incorporable, une essence qui relève du transcendant. Cette origine transcendante, c'est-à-dire impénétrable, des diagrammes explique que leur signification soit considérée comme énigmatique. La question du symbolisme des éléments qui les composent – lettres, chiffres, signes, figures – en devient à la limite accessoire (ce qui n'empêche pas que ces éléments puissent être dotés de symbolisme par les spécialistes qui les produisent, c'est-à-dire inscrits dans un système de correspondances : ainsi des quatre lettres *sa*, *da*, *ba* et *wa*, récurrentes

dans les pratiques cabalistiques birmanes et qui renvoient, entre autres, aux quatre bouddhas apparus dans ce cycle de monde). Non seulement Aung Thaug n'entend rien à ce qu'il dessine et ne s'en soucie guère, mais il en va de même pour l'ensemble de ses disciples. Les quatre *weikza*, compétents pour décrypter les diagrammes puisqu'ils en sont à l'origine, sont pourtant là, de qui pourraient être sollicités des éclaircissements. Il ne viendrait cependant à l'esprit de personne de les interroger sur la signification de ces diagrammes qu'on ne laisse d'ingérer et de faire ingérer. Il suffit de savoir, ou plutôt d'admettre, que les *weikza* en inspirent les représentations et en soutiennent l'efficacité. D'un commun accord, qui s'établit sans même qu'on y pense, est produit et reproduit un ensemble de signes tout-puissants quoique substantiellement arbitraires,

puisque dépendants, en dernière instance, de la volonté de leurs auteurs, qui en fixent le genre et la forme. Leur force tient au seul croire de ceux qui les consomment. Le plus important des diagrammes, le diagramme d'initiation, celui qui donne la «connaissance», prend l'aspect d'une représentation abstraite, assemblage de signes en partie inconnus ou indéchiffrables. Avec la «connaissance» dont il dispose,



a coutume de dire Aung Thaug, un point marqué sur une feuille suffit à fabriquer un diagramme agissant. Et ladite «connaissance» dispense, si on le souhaite, de respecter les règles de fabrication qui conditionnent l'efficacité cabalistique (pendant la préparation d'un diagramme, ne pas parler, ne pas cracher, etc.). Bref, la qualité symbolique des diagrammes tient, en dernier ressort, à la source dont ils émanent, et non à leurs éléments graphiques (effet de figuration) ou aux modalités de leur production (effet de ritualisation). Ils ne représentent pas pour signifier, ils signifient ce qui ne peut être représenté. C'est en cela qu'on reconnaît leur caractère religieux. Les diagrammes sont le résultat et l'expression d'un accomplissement – la réalisation de la perfection spirituelle ou la proximité avec cet état, par le statut de *weikza* – que l'idéologie bouddhique pose comme indicible, ineffable. C'est pourquoi le but des uns et des autres n'est pas de les déchiffrer ; le but est plutôt de les faire siens, de les incorporer, en tant que substance.

LES IMMORTELS

Or la foi, littéralement aveugle, des membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement dans le pouvoir de dessins incompréhensibles s'avère loin de leur être spécifique. Les Birmans en général inclinent à une confiance, sinon inconsciente, au moins irréfléchie dans les procédés d'invulnérabilité. Cette attitude a de tout temps été relevée par des observateurs déconcertés. Aussi loin que remontent les témoignages étrangers un tant soit peu détaillés sur la société birmane – soit pas très loin au fond, à la fin du dix-huitième siècle –, on trouve mention de techniques d'invulnérabilité en usage dans la population : tatouages représentant des diagrammes cabalistiques, des figures puissantes (le Bouddha), de simples points, représentations éventuellement accompagnées de lettres, mots ou formules ; amulettes portées au cou et au poignet, se composant d'une feuille de métal sur laquelle un diagramme cabalistique a été dessiné ou une incantation récitée ; morceaux de métal introduits sous la peau, qui portent une inscription (lettres, formule) ; eau ou mixtures ingurgitées après avoir été remplies de pouvoir grâce à une récitation... Certains procédés prétendent à une prophylaxie totale, procurant une protection contre le danger sous toutes ses formes. D'autres – telle figure employée pour un tatouage, tel type d'amulette – offrent une couverture limitée, immunisant contre une menace déterminée : morsure de serpent (occurrence fréquente lors du travail dans les rizières), agression d'une entité invisible malfaisante, attaque de sorcellerie, tir d'arme à feu. Si les femmes portent quelquefois des amulettes, les pratiques d'invulnérabilité sont pour l'essentiel le fait des hommes, affinité qui souligne le rapport distinctif de ceux-ci avec l'extérieur et avec le danger, qui manifeste, aussi, leur plus grande faiblesse morale et une capacité de nuisance dont la collectivité paraît, par l'entremise de ces pratiques, chercher à se garantir.

Les techniques d'invulnérabilité ont en commun de consister, par impression, incrustation, ingestion, ou agrégation, en l'adjonction au corps naturel d'une personne d'un supplément symbolique (au sens restreint défini plus haut : dont la source est extra-ordinaire et irréprésentable). Nul ne saurait être, et se croire ou se proclamer, invulnérable *per se*. En d'autres termes, une force d'origine externe doit soutenir les hommes face aux périls inhérents à leur condition ; une force qui doit les défendre de tout danger et qui, parce que son intensité variable est déterminée par l'état moral et spirituel de

chaque bénéficiaire, réfrène leurs impulsions destructrices propres. Curieusement, la chose qui véhicule cette force, qu'elle contient et symbolise, s'avère souvent inapparente. Elle est logée sous la peau, sous la chemise, dans la coiffe, à l'intérieur du portefeuille ou d'un petit récipient en métal, quand elle n'est pas consommée, assimilée. Les tatouages n'échappent pas à cette tendance : à la différence des tatouages faits de simples motifs décoratifs, ornements virils autrefois arborés par la quasi-totalité des hommes, les tatouages dotés de pouvoir protecteur sont, aussi bien qu'une empreinte sur le corps, une injection de médecine à l'intérieur du corps, une ou des substances étant ajoutées à la teinte en fonction de l'effet recherché. En tout état de cause, le principe premier du procédé d'invulnérabilité n'est pas de faire voir quelque chose, dans un but dissuasif. La marque de l'invulnérabilité est plutôt un signe qu'on n'expose pas, un signe qu'on masque, enfouit, incorpore, qui est comme approprié et naturalisé.

C'est aussi un signe qu'on ne comprend pas. Le procédé d'invulnérabilité revêt un caractère ésotérique. Il comporte des dessins, des formules ou des incantations mystérieux, dont des éléments susceptibles de plusieurs interprétations (une seule lettre pour une phrase entière) et des expressions en pâli, la langue des textes bouddhiques que la plupart ignorent. Qui plus est, le pouvoir du procédé repose sur la combinaison et non sur la seule juxtaposition de ses composantes, une combinaison à la logique non explicite. Des ouvrages existent, il est vrai, notamment consacrés à la pratique des arts cabalistiques. Circulant parmi une étroite minorité de spécialistes, que leur technicité et leurs obscurités ne rebutent pas, ils instruisent sur les règles de fabrication des diagrammes. Ils établissent des correspondances entre les trente-trois lettres de l'alphabet, les quatre éléments constitutifs de la matière (terre, eau, feu, air), les chiffres, et un pouvoir particulier (être protégé des animaux féroces, se faire aimer des autres, etc.). Ils proposent, surtout, des modèles de diagrammes prêts à l'emploi, en indiquant leur fonction et les modalités de leur ingestion. Toutefois, ces ouvrages initient à l'esprit des arts cabalistiques bien plus qu'ils ne fournissent de méthode infaillible pour devenir *weikza* ou acquérir un quelconque pouvoir. La puissance attribuée à un diagramme se verra au demeurant réduite du fait que la logique de son dessin aura été dévoilée, qu'elle se révélera accessible à tout un chacun, indistinctement. Diagramme

LES IMMORTELS

cabalistique ou autre, le procédé d'invulnérabilité n'opère à plein qu'à condition que sa formule se maintienne indéchiffrable.

Cette formule, du reste, ne se limite pas à un acte de représentation, par figuration, énonciation, ou objectivation. Il ne suffit pas de reproduire le dessin d'un diagramme pour profiter de sa force. Seuls quelques personnages sont capables de charger de pouvoir le procédé, soit qu'ils en assument la réalisation, soit qu'ils en soutiennent le mécanisme. Ce sont les moines, les ascètes, les *weikza* ou aspirants *weikza*, les maîtres (*hsaya*, laïcs spécialistes des techniques d'invulnérabilité ou de guérison, gravitant dans la sphère de la voie du *weikza*). Leur remarquable capacité activatrice tient à leur état, qui correspond à un certain degré d'accomplissement spirituel obtenu par la moralité et la méditation, lequel seul permet d'atteindre une connaissance supérieure, inaccessible aux gens ordinaires ; elle tient aussi, dans une moindre mesure, à un lieu d'origine, associé à un savoir – pour ce qui concerne les tatouages, ce sont les « maîtres shan » (*shan hsaya*), originaires de la région qui leur donne leur nom, dans le nord-est du pays. Aptes à générer de l'invulnérabilité, ces figures sont en même temps exclues du champ de la violence. Leur condition leur interdit toute malveillance, tandis que, par réciproque, elle les protège *de facto* de la malveillance d'*autrui* : une agression perpétrée à leur égard, agression physique, agression par la sorcellerie ou par un esprit, est en théorie vouée à l'échec du fait de leur remarquable pouvoir spirituel. Les individus qui sont qualifiés pour produire de l'invulnérabilité sont ceux-là mêmes à qui elle est personnellement inutile, puisque situés *a priori* hors champ. Le faiseur d'invulnérabilité n'est jamais son bénéficiaire. Le procédé fonctionne sur la base d'une circulation de force socialement fondée et organisée. Le schème de l'invulnérabilité concorde, sur le plan des valeurs comme sur le plan du processus, avec la structure première de la société birmane : une relation hiérarchique d'opposition complémentaire entre renonçant au monde et homme dans le monde, lesquels s'incarnent de manière typique, respectivement, dans le moine et dans le laïc. La dualité et le rapport entre producteur et consommateur d'invulnérabilité participent de cette structure.

En somme, la force pourvoyeuse d'invulnérabilité, cependant qu'elle est matérialisée et signifiée (ne serait-ce que par trois petits points), est rendue invisible ou peu évidente, comme intégrée à son bénéficiaire.

Elle est simultanément donnée pour inintelligible ; sa nature hermétique est gage de son efficacité. Et sa production nécessite l'intervention d'une énergie particulière, détenue par certains personnages au statut bien identifié. Aussi, cette force profite à chacun, mais nul n'est à même de l'accaparer ou de parvenir à sa pleine maîtrise. Elle se dérobe à la prise individuelle : les uns peuvent la produire sans pouvoir en user, les autres peuvent en user sans pouvoir la produire. Ces différents caractères – invisibilité, impénétrabilité, spiritualité, et insaisissabilité –, on les pressent, plutôt que logiquement indépendants, liés l'un à l'autre. Mais par quel fil ? Quel est l'axe de révolution de l'invulnérabilité ?

En août 1824, alors que la première guerre anglo-birmane, engagée depuis quelques mois, s'annonçait peu prometteuse pour les Birmans, le roi dépêcha un régiment spécial de combattants, admiré de la population, qu'on appelait « les Invulnérables ». C'est du moins ce qu'affirme un participant britannique aux événements, le Major Snodgrass, sans nous renseigner sur le terme birman qui lui inspire cette traduction. Ces soldats d'élite avaient le corps tatoué de dessins d'animaux ; ils étaient aussi et surtout fameux pour les morceaux d'or ou d'argent, ainsi que les pierres précieuses, incrustés dans leur chair, procédé qui motivait leur réputation d'invincibilité. Ils se plaçaient en première ligne, défiant l'adversaire par quelque danse de guerre tout en excitant la combativité des troupes birmanes. Lorsque ces Invulnérables, criant force imprécations à l'adresse de l'ennemi, se lancèrent armés d'épées et de mousquets à l'assaut de la pagode Shwedagon de Yangon où les Anglais s'étaient retranchés, le « bouclier imaginaire » dont ils s'étaient parés, selon l'expression du Major, témoin incrédule et goguenard de cet épisode, ne put rien contre les tirs de canon britanniques, qui provoquèrent une retraite rapide après l'effondrement des plus avancés. « Quelques-uns méprisèrent sans doute de fuir, ironise le Britannique, mais comme ils appartenaient tous à la même caste hautement privilégiée, et n'avaient amené aucun de leurs compatriotes moins favorisés pour contempler leur disgrâce, la plupart d'entre eux cherchèrent bientôt refuge dans la jungle, où, certainement, ils inventèrent un récit plausible de leur aventure nocturne, lequel, aussi effectif s'avéra-t-il pour préserver leur crédit, eut également pour nous cette conséquence bénéfique qu'il les empêcha de se lancer encore dans une entreprise si désespérée. »

LES IMMORTELS

Or, en dépit d'échecs patents et sanglants, ce type d' « entreprise désespérée », confrontation en apparence insensée avec un adversaire à l'armement infiniment supérieur, se répéta à l'occasion des mouvements de rébellion qui suivirent la chute de la monarchie et la colonisation complète du pays (1885-1900), puis au cours de l'illustre révolte de Maître San (1930-1932). Assurément, en règle générale les Birmans ne se jetaient pas au-devant d'une mort certaine ; ils menaient une guérilla qui consistait à frapper un objectif pour se disperser ensuite, sans que l'ennemi ait eu le temps de réagir. Néanmoins, la résistance à l'occupation britannique donna lieu à des épisodes saisissants. Les étrangers qui vécurent la révolte de Maître San, même les plus empathiques, restèrent stupéfaits de l'inconscience des insurgés. Ils attribuèrent l'usage généralisé de procédés d'invulnérabilité, avec les assauts suicidaires qui en étaient l'expression la plus spectaculaire, à la permanence des « croyances immémoriales de la campagne » ou à la « superstition des sortilèges ». Invoquer, dans cette circonstance, la notion de superstition autorisait à mettre un nom sur ce qu'on ne comprenait pas ou ne voulait pas comprendre. C'était se situer vis-à-vis des Birmans dans un rapport d'altérité radicale – une distance à la fois culturelle et temporelle – en alimentant, délibérément ou non, la mentalité coloniale. À désigner les pratiques d'invulnérabilité comme l'émanation d'une psychologie rustique et archaïque, on s'interdisait de reconnaître leur logique politique et actuelle. Ne se seraient-ils pas crus invulnérables, n'auraient-ils pas fait montre d'une telle confiance, marchant à découvert, armés de sabres et de lances face aux canons britanniques, que la lutte des Birmans n'eût plus recelé le même sens. Par les procédés d'invulnérabilité, par les valeurs et les relations qu'ils engagent, tout le système birman de représentations était mis en branle. Si on avait cessé de croire à l'invulnérabilité, il eût été inutile de se battre. Courir au massacre en chantant des incantations censées paralyser l'ennemi revenait à proclamer que la société birmane était invulnérable : si les colonisateurs avaient soumis le pays par les armes, ils n'étaient en rien parvenus à écraser l'identité birmane, identité que chaque insurgé incarnait en cela qu'il était marqué du sceau de la collectivité par le procédé d'invulnérabilité. Ce dernier sonnait telle une délégation de pouvoir de la nation à ses défenseurs. Son efficacité ne tenait pas à ce qu'il préservât les combattants de la mort ; à l'évidence,

il était impuissant contre les balles. Elle valait de ce qu'il figurait la continuité et l'intensité du sentiment d'être birman.

Les autorités britanniques montrèrent, à leur façon, combien elles appréciaient le lien entre pratiques d'invulnérabilité et résistance à la domination coloniale. À l'issue de la révolte de Maître San, le procureur qui officiait au tribunal constitué pour juger les prévenus demanda aux magistrats de considérer tous ceux qui portaient un tatouage comme rebelles et coupables, quand bien même aucune preuve de leur participation à la révolte ne pouvait être apportée. La requête allait recevoir l'agrément du président du tribunal, un Anglais, lorsque le juge birman qui siégeait à ses côtés intervint. Soulevant sa robe pour faire apparaître les tatouages dessinés sur ses bras et genoux, il s'adressa au président : « Monsieur le Président, vous penserez sans doute que nous sommes enfantins dans notre croyance, mais nous croyons tous, particulièrement les villageois, que ces marques tatouées nous immunisent contre les morsures de serpent. » Tout en ménageant une place à la réaction prévisible de son collègue britannique, le juge s'attachait à affirmer le caractère légitime et légal du procédé d'invulnérabilité, conçu par l'ensemble des Birmans comme une technique de protection personnelle efficace. Il introduisait néanmoins une nuance à cette généralité – « particulièrement les villageois » – qui le rapprochait pour le coup, en tant qu'individu éduqué, anglophone et urbain, de son collègue étranger. Si on ajoute aux méandres de cette subtile déclaration que l'habit de magistrat dont il était vêtu, signifiant le camp duquel il relevait, découvrait soudain les signes emblématiques de la rébellion, inscrits à même son corps, indélébiles, on aura perçu la position extraordinairement ambiguë du juge Ba U. Quoi qu'il en soit, en établissant la preuve qu'il eût été inique d'assimiler pratiques d'invulnérabilité et rébellion, le personnage sauva de la mort nombre de ses compatriotes. Mais le procureur britannique n'avait somme toute pas tort en suggérant une telle assimilation. Tant que les pratiques d'invulnérabilité persisteraient, c'est-à-dire tant que les Birmans adhèreraient aux valeurs et aux principes qui faisaient à leurs yeux la substance et la grandeur de leur nation, le régime colonial était en effet en droit de se sentir menacé.

Aussi n'y a-t-il rien d'in vraisemblable dans cette assertion d'un membre du Groupe de la Tactique d'Encerclement : en cas de guerre, Aung Thaung donnera un diagramme cabalistique à mille

LES IMMORTELS

soldats d'affilée et chacun d'eux se trouvera pourvu, immédiatement et sans condition, du « pouvoir extraordinaire du corps ». Dans les temps de lutte, lorsque sont en jeu la survie et le destin du groupe, ceux qui se voient octroyer l'invulnérabilité ont pour fonction de représenter la collectivité dans son entier, ils personnifient et catalysent sa volonté de résistance ou de conquête. Leur individualité et leur force sont sublimées par la communauté.

Que l'invulnérabilité ait pu jouer un rôle significatif dans la compétition politique, compétition ferment de division au sein de la société birmane, ne contredit en rien le principe de son articulation avec l'identité collective, au contraire. La petite troupe qui, la nuit du 4 au 5 octobre 1782, pénétra à l'intérieur du fort royal dans le but de renverser le nouveau monarque Bodawhpaya, avait à sa tête un spécialiste des techniques d'invulnérabilité (tatouages, diagrammes, amulettes). Ce meneur d'origine shan, connu sous le nom de Nga Hpon, prétendait être le fils de l'ultime souverain de la dynastie précédente, éteinte en 1752. Autrement dit, le détenteur de l'autorité royale, dénoncé comme illégitime, devait être défait à l'aide d'une force imprégnée d'un savoir constitutif de l'ordre social, un ordre mis à mal qu'il s'agissait de rétablir. L'année suivant ces événements, Bodawhpaya enterra en personne des diagrammes cabalistiques sous les guérites de surveillance du palais qu'il faisait bâtir à Amarapura, en vue de rendre la place imprenable. Les diagrammes, plutôt que d'être exposés à la manière de panneaux indicateurs annonçant la nature inexpugnable du lieu, étaient incorporés au palais. Le procédé, auquel recourra à son tour le roi Mindon (1853-1878) lors de la construction du palais de Mandalay, soulignait la participation première du souverain aux principes de la société qu'il dominait et incarnait tout à la fois. Il contribuait à ériger le palais en expression monumentale de la fonction royale, fonction de personnification politique de la collectivité. Le palais défendu par des diagrammes cabalistiques était la réplique et l'image microcosmiques de la société, parcourue et protégée par les procédés d'invulnérabilité.

S'il fallait, sur la foi de ces quelques vignettes, arriver à une formule resserrée, nous dirions, à la Durkheim, que la société birmane hypostasie sa force propre dans les procédés d'invulnérabilité. De la collectivité naît un pouvoir d'un ordre différent et supérieur au pouvoir de chacun de ses membres ; le tout est bien plus, et bien plus puissant,

que la somme de ses parties. On n'obtient pas de l'invulnérabilité par la simple addition d'individus vulnérables, peu importe leur nombre. Au travers de ces énigmatiques procédés et de l'extraordinaire pouvoir qu'ils recèlent, la société objective sa force, elle la matérialise, elle la célèbre, elle la diffuse, et elle l'impose. La chose médiatrice d'invulnérabilité est, en quelque sorte, un monogramme que la société appose sur ses membres. Si les usages de l'invulnérabilité se déploient à des niveaux différents, de la royauté à un petit groupe de disciples unis autour d'un maître, si ces usages sont multiples, parfois antagonistes, c'est que la force collective agit à toutes les échelles, et que son contrôle est diffus et disputé. Elle ne se réduit pas à un courant unique et homogène. Elle prolifère en autant d'expressions que la vie d'une société, avec ses échelles variables de réalité (de l'individu à la nation, en passant par la famille, le village, etc.), avec sa diversité de conceptions, avec ses rapports de pouvoir, ses tensions, ses conflits, peut en sécréter. Le Groupe de la Tactique d'Encerclement constitue un des innombrables canaux par lesquels se renouvelle et se diffuse aujourd'hui la force collective.

S'éclairent, du coup, les différentes propriétés des procédés d'invulnérabilité. *Primo*, leur invisibilité, leur situation coextensive à l'intimité de la personne. Dès lors que l'invulnérabilité passe par une communication de force de la collectivité à l'individu, son véhicule ne saurait demeurer extrinsèque à ce dernier. Il doit faire partie intégrante de sa personne, comme s'il en était devenu une composante vitale. Le procédé d'invulnérabilité n'est pas simple mise en relation entre la collectivité et l'individu ; il est processus de transformation ontologique de celui-ci par celle-là. Partant, ou bien la chose porteuse d'invulnérabilité est incorporée, sorte de représentation littérale du mouvement de la force collective de l'extérieur vers l'intérieur de l'individu ; ou bien cette chose occupe une position ambiguë, ni vraiment à l'extérieur ni vraiment à l'intérieur, point de contact et de relais entre les deux (ainsi des supports d'invulnérabilité installés dans son portefeuille ou dans un petit récipient suspendu au cou, c'est-à-dire dissimulés à la vue d'*autrui* sans pour autant être incorporés). Le tatouage, de ce point de vue, atteint presque la surcharge de sens. Il concentre les différents mécanismes qui sous-tendent l'efficacité des procédés d'invulnérabilité : en plus de mêler les deux possibilités précitées, puisqu'il est à la fois inscription sur la peau, à la jonction entre l'environnement et l'être

LES IMMORTELS

intime, et introduction d'une substance dans le corps, son exécution est souvent accompagnée de la récitation de formules plus ou moins ésotériques par le tatoueur, lequel est un personnage itinérant, circulant dans toute la société dont il est comme le commis voyageur. Les procédés d'invulnérabilité ne sont pas des gadgets dont on s'accoutrerait suivant son humeur, en fonction de la manière dont on désire paraître. Ils sont un fragment de soi, un fragment quasi organique, d'où la tendance à leur naturalisation par les individus.

Secundo, le caractère ésotérique de ces procédés. Du fait de leur source et de leur extraordinaire pouvoir, les procédés d'invulnérabilité sont projetés au-delà du plan de la compréhension et des capacités individuelles normales, à un niveau auquel une personne ordinaire n'a pas accès. Les rendre inintelligibles au commun des mortels et les déclarer tels s'accordent avec leur origine sociale, c'est-à-dire supra-individuelle. La société, quand elle met en branle son énergie propre, parle un autre langage que celui de la communication courante entre ses membres.

Tertio, le rôle, dans l'activation de ces procédés, de figures désignées par leur accomplissement spirituel. Ces figures incarnent les valeurs et les idéaux de la société, elles sont ce que la société produit de plus élevé, les individus dans la constitution desquels elle pèse de son plus grand poids et à qui elle attribue la plus grande autorité. Il est logique que de telles figures, pourvues en quantité exceptionnelle de force collective, se voient affecter la fonction et le pouvoir de transmettre cette force, en en chargeant qui un morceau de papier, qui une feuille de cuivre, qui un peu d'eau. Focalisant ce que la société a de meilleur, elles restituent à d'autres, moins avantagés, une partie de ce qu'elles ont reçu. Plus exactement, pour produire de l'invulnérabilité, ces figures opèrent à la façon de condensateurs d'énergie. La force collective s'accumule dans leur personne et elles la redistribuent sous la forme d'un courant d'une intensité spéciale. Un moine ne représente pas seulement l'idéal de la société ; il est travaillé par la société et travaille pour elle, de manière pour ainsi dire mécanique. À la différence d'une machine toutefois, son rendement est variable, il dépend de l'adéquation du personnage aux attentes de la collectivité.

Enfin, l'insaisissabilité de la force d'invulnérabilité. Ce qui transcende les individus ne saurait revenir à des individus en particulier.

Issue de la collectivité, la force d'invulnérabilité demeure collective, inaliénable, au risque sinon qu'un seul monopolise toute la puissance sociale. Tandis que son producteur, à qui elle ne sert à rien, n'est pas à même de l'employer à des fins personnelles, contraires au bien d'*autrui*, son bénéficiaire est dans l'incapacité de la fabriquer et de la contrôler. Nul n'émerge qui disposerait de la maîtrise complète de cette force.

Bref, les propriétés des procédés d'invulnérabilité dérivent de la détermination sociale du phénomène. L'invulnérabilité est la réification, par la société, de sa force, et les techniques d'invulnérabilité sont des modes de communication de cette force collective ; une réification qui est aussi mystification puisque les uns et les autres s'empêchent d'appréhender la source véritable de la force distribuée. L'explication de la croyance à l'invulnérabilité dans les termes d'une exigence, de la part des individus, de protection magique contre les risques de l'existence pose par conséquent les choses à l'envers. Les pratiques d'invulnérabilité ne sauraient exister par le seul désir des individus de se préserver du danger. Elles procèdent d'abord de la nécessité pour la collectivité de se construire, de se consolider, de se manifester. L'invulnérabilité est socialement engendrée et déterminée avant d'être individuellement pensable et possible.

Le schème de l'invulnérabilité représente une pièce constitutive du contrat social. Recourir à une pratique d'invulnérabilité revient à s'inscrire dans un ordre social, dans la hiérarchie et les relations qu'il suppose. Cette inscription passe par un investissement du corps ou de l'intimité de l'individu par la collectivité, avec la protection qui en découle. De même qu'au travers de l'institution de l'État les membres de la collectivité renoncent théoriquement à l'usage de la violence au profit d'un personnage ou d'une entité qui doit en retour garantir leur sécurité, au travers de l'institution de l'invulnérabilité ils renoncent idéalement à toute velléité d'agression ou de nuisance pour bénéficier d'une protection personnelle. L'invulnérabilité agit comme principe de droit civil (son usage fréquent par les criminels en est une perversion significative, en ce qu'il vise à conférer légitimité, force de droit, à un acte antisocial). Corrélativement, qui s'éloigne par trop des préceptes moraux de la collectivité perd la jouissance de sa protection et s'expose à une sanction – dans le cas du Groupe de la Tactique d'Encerclement, sanction physique d'une part (le sabre qui pénètre la chair), sociale de

LES IMMORTELS

l'autre (rejet). Sanction qui marque que l'individu défaillant ne fait plus corps avec le groupe, qu'il s'est produit une disjonction, une désagrégation.

On entend mieux, alors, cette sentence de Shway Yoe, *alias* James George Scott, un des meilleurs connaisseurs de la société birmane à la fin du dix-neuvième siècle et le plus mordant parmi ses descripteurs : «La croyance de tout Birman dans l'efficacité de ces charmes tatoués est, dans la pratique, indéfectible.» Et l'auteur de rapporter un incident qui, en 1881, vit un jeune homme venant d'être tatoué se faire jeter pieds et poings liés dans la rivière Yangon afin d'éprouver sur-le-champ l'efficacité du procédé. Le malheureux ayant disparu dans les flots, les deux tatoueurs furent inculpés de meurtre par les autorités britanniques, au grand dam des Birmans. Aux yeux de ces derniers l'échec d'un procédé est en effet imputable, non au pourvoyeur d'invulnérabilité, mais à son bénéficiaire, défaillant sur le plan moral (manquement à une des règles qui garantissent l'efficacité du procédé) ou subissant la conséquence d'un mauvais karma (lié à un acte dans une existence passée). La collectivité, dont le pourvoyeur d'invulnérabilité est comme le fondé de pouvoir, doit, pour se perpétuer, demeurer infaillible. Seuls ses membres peuvent, dans leur individualité et non en tant que porteurs du sceau du groupe, être disqualifiés.

Il y a plus. Dès l'instant où le schème de l'invulnérabilité opère comme rouage de transmission de la force et de l'identité collectives, il est tout entier imprégné, autant que d'idéologie sociale, d'idéologie nationale. Ce courant intégrateur qu'est l'invulnérabilité alimente le projet d'une nation souveraine et puissante, invincible. Il n'est pas anodin que Grand-Maître Aung Khaing, en prélude aux démonstrations des membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement, évoque la défaite militaire des Birmans face à l'envahisseur britannique et leur asservissement subséquent. Si les Birmans avaient disposé de la technique diffusée par son groupe, ils n'auraient jamais eu à connaître la «servitude» (*kyun bawa*), déclare-t-il. Cette hantise de la servitude traverse de part en part l'histoire de la Birmanie moderne, à en croire ceux qui l'écrivent aujourd'hui. Un ouvrage sur le général en chef Maha Bandoola, héros de la première guerre anglo-birmane, le donne à voir haranguant ses officiers et commandants un jour de novembre 1824. Le général et ses troupes étaient accourus d'Arakan

jusqu'à Danubyu, au nord-ouest de Yangon, marche forcée de plusieurs centaines de kilomètres en pleine saison des pluies. La mousson achevée, ils se dirigèrent vers Yangon, occupé par les Britanniques (qui, au mois d'août, avaient repoussé l'assaut des Invulnérables). Ils établirent un siège. Au seuil de la bataille, Maha Bandoola exhorta les capitaines de sa formidable armée : « Commandants et officiers ! Nous avons chassé les Anglais de Danyawady [Arakan]. Comme ils n'ont pu entrer par voie de terre, ils sont venus, en faisant un détour, par voie de mer pour agresser notre pays. Étant un peuple droit, nous avons entrepris la guerre dans la région de Danyawady afin de récupérer des terres qui sont nôtres, injustement confisquées. Au lieu d'avancer avec convoitise, nous avons attendu de voir ce que les Anglais-étrangers-blancs allaient faire. Ces Anglais-étrangers-blancs insulaires ont un caractère différent du nôtre, ils veulent nous écraser, ils viennent pour nous défier. Dans ces circonstances, si nous prenons les choses à la légère, notre peuple entier connaîtra la servitude. En termes de gloire historique, il est préférable de mourir en luttant pour ne pas laisser faner la vertu des Birmans que de devenir l'esclave d'un peuple hérétique [non bouddhiste]. Il nous faut aujourd'hui donner notre sang et notre existence pour reconquérir notre terre sainte [la pagode Shwedagon]. Cette fois-ci, si nous sommes victorieux, nous n'aurons qu'à attaquer le territoire anglais. Aussi, au cours de cette bataille, usez de votre torse comme d'un parapet et lutez ! » Las ! Les Birmans furent défaits, forcés à la retraite. Chacun des innombrables soldats dont les cadavres jonchaient le champ de bataille, découvrirent par la suite les Britanniques, portait un charme d'invulnérabilité d'une sorte ou d'une autre, quoique, ironise de nouveau le Major Snodgrass, « en cette occasion [les charmes] semblaient avoir complètement perdu leur efficacité ». Maha Bandoola mourut quelques mois plus tard, début avril, tué par une bombe britannique envoyée sur son fort de Danubyu. Aussitôt la nouvelle connue, son armée se débanda.

Tout se passe comme si c'était le drame d'août 1824, et tous les autres qui le suivirent en réitérant à quelque chose près, et ses conditions, et son dénouement, que rejouaient les membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement au cours de leurs démonstrations, lesquelles font figure d'anamnèse, au sens étymologique du terme, soit l'action de rappeler à la mémoire. Un drame dont l'issue est inversée : lors de ces

LES IMMORTELS

représentations, les Birmans sortent vainqueurs, triomphant de leur invisible mais ô combien obsédant adversaire. Les exhibitions du groupe, répliques des danses de guerre des Invulnérables de 1824, procèdent d'une double nécessité qui impose d'exorciser la défaite coloniale tout en conservant à vif le souvenir et l'amertume, sentiments fondateurs pour l'identité nationale birmane.

De fait – mais jamais Le-Victorieux et Guillaume ne l'entendirent évoquer par leurs interlocuteurs –, le district de Minbu, où est né et s'est développé le culte des quatre *weikza* à l'origine du Groupe de la Tactique d'Encerclement, fut le théâtre de 1886 à 1888 d'un des plus formidables mouvements de résistance locaux à l'occupation britannique de la Haute Birmanie. Le principal chef rebelle, Bo Swe, qui devait périr en octobre 1887 après avoir régné un temps sur le sud du district, était assisté d'un moine qui garantissait l'invulnérabilité à ses hommes. Le moine donnait à boire aux insurgés de l'eau ou des cendres (sans doute, de diagrammes cabalistiques) sur lesquelles une incantation avait été récitée trente-sept fois ; il inscrivait sur le visage et sur la poitrine des combattants des lettres ou signes cabalistiques. Les recrues du Groupe de la Tactique d'Encerclement ignorent tout du détail de ces batailles perdues, préférant la lecture de romans d'arts martiaux à celle de livres d'histoire. Ils n'en sont pas moins les porteurs, à leur corps participant, d'une certaine mémoire collective, se faisant simultanément les évocateurs de la blessure coloniale et les interprètes d'un autre possible. L'histoire, avec eux, devient doublement vivante, parce qu'elle est installée dans les corps (c'est la « connaissance » qu'ils ont assimilée) et parce qu'elle est revisitée.

En parlant du passé à l'occasion des démonstrations d'invulnérabilité, un passé marqué au coin de l'impuissance et de l'infamie, Grand-Maître Aung Khaing s'adresse au présent. Puisque, dit-il en substance, nous possédons désormais cette extraordinaire « connaissance » qui rend invulnérable, il nous revient de l'utiliser pour que plus jamais les Birmans ne subissent la servitude, pour que plus jamais ils ne puissent même craindre de retomber dans la servitude ; l'utiliser, aussi, afin de « faire connaître au monde le Myanmar ». Des membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement ont représenté le pays lors de compétitions asiatiques d'arts martiaux traditionnels en Malaisie, en Chine, aux Philippines, avec un certain succès. « Le Myanmar premier au monde ! »

(*kanba hma myanma hay*), comme le veut la formule consacrée, n'est pas devenue sans raison la devise des maîtres du groupe, qui la scandent au cours des démonstrations. Or ce désir de puissance, cette volonté d'être grand n'ont-ils pas quelque chose à voir avec l'engendrement d'un état de servitude ? Ne contiennent-ils pas le germe d'un pouvoir total ? Le spectre de la servitude hante la conscience meurtrie des Birman, refermant sur eux le piège de la tyrannie.

VI

Du temps du Bouddha, racontent les quatre *weikza*, vivait un souverain qui aspirait à devenir un *thakiwin min-myo*, un « membre du groupe royal des Sâkya » (le groupe d'origine du Bouddha, régnant sur le petit royaume de Kapilavatthu). À cette fin, il demanda aux Sâkya de lui donner une épouse. Or les parents du Bouddha, désireux de préserver la pureté de leur groupe, avaient pour coutume de se marier entre eux. Ils choisirent une de leurs esclaves et l'offrirent en mariage au souverain, en la faisant passer pour une princesse.

Le couple eut un fils appelé Witadupa. Après avoir succédé à son père, Witadupa alla au pays des Sâkya pour rendre hommage à ses supposés parents. Au palais, quand on apprit son arrivée prochaine, on s'arrangea pour que tous ceux qui, plus jeunes que lui, auraient dû se prosterner en sa présence, ne le rencontrassent pas. Seuls les plus âgés le reçurent. Witadupa leur rendit hommage, puis repartit. En route, il s'aperçut qu'il avait oublié son épée et rebroussa chemin.

Au palais, des serviteurs purifiaient à l'aide de lait l'endroit où il s'était assis. Witadupa quitta les lieux, plein de honte et de colère. Rentré dans son pays, il demanda une explication à sa mère. Cette dernière révéla qu'elle n'était qu'une esclave. Le jeune homme redoubla de fureur. Il résolut de tuer tous les Sâkya. Mais alors qu'il se dirigeait, avec ses troupes, en direction de leur capitale, il rencontra le Bouddha qui, afin de sauver les siens, le dissuada de mettre son plan à exécution.

Bientôt, la rage vindicative reprit Witadupa. Il organisa une seconde

LES IMMORTELS

expédition. Une fois encore, le Bouddha le convainquit de renoncer. La troisième fois, le Maître n'intervint pas. Il était inévitable que ses parents subissent la conséquence de l'acte immoral qu'ils avaient commis dans une existence précédente en tuant des membres de la famille de Witadupa, à cette époque incarnés sous forme de poissons. Lorsque Witadupa attaqua le palais, quelques Sâkya parvinrent à s'enfuir. Le reste fut massacré.

Sur le chemin du retour, l'exterminateur et ses troupes, qui tentaient de traverser un fleuve, furent emportés par les flots. Ils périrent noyés.

Ici s'arrête le récit. L'histoire se poursuit néanmoins, quelque deux mille cinq cents ans après, dans la Birmanie contemporaine. L'épisode du massacre des Sâkya, en effet, est plus qu'une évocation édifiante dans laquelle désir de s'élever, règle d'alliance, ruse, soif de vengeance, et inexorabilité du destin, sont successivement convoqués pour servir de ressorts à un drame exemplaire, ouvrant sur un carnage suivi d'une hécatombe. Cet épisode se situe au point de départ du singulier projet conçu par les quatre *weikza* : rassembler tous les parents du Bouddha qui n'ont pu accéder au nirvana du vivant du Maître à cause du massacre perpétré par Witadupa, et les engager sur la voie de la délivrance dans leur existence actuelle. Au dire de Grand-Maître Aung Khaing, les *weikza* comptent sur les activités du Groupe de la Tactique d'Encerclement pour réaliser ce grand dessein. Ils ont confié au fondateur et leader du groupe, Aung Thaug, la mission de rechercher et réunir au sein de son organisation les *thakiwin min-myo*, les membres du groupe royal des Sâkya. Cette mission et le récit dans lequel elle s'enracine touchent aux origines mythiques de la nation birmane et au double principe qui la fonde dans sa configuration moderne, principe religieux et principe racial.

Le récit du massacre des Sâkya que relatent les quatre *weikza* démarque une description figurant dans des textes classiques du corpus bouddhique theravâdin. La version primitive de la tragédie se trouve, soumise à quelques variations, à la fois en préambule à l'histoire d'une vie antérieure du Bouddha et dans une œuvre de commentaire sur le livre canonique des *Stances de la Doctrine (Dhammapada)*. C'est du second de ces textes, l'œuvre de commentaire, que semble s'être inspiré le rédacteur de la *Nouvelle Chronique de Bagan*, datée de 1785. Jusque-là, les chroniques, annales retraçant la généalogie des royaumes

et dynasties birmans depuis les origines, dont le plus ancien exemple connu remonte au quinzième siècle, ne faisaient pas mention du massacre des Sâkya et, *a fortiori*, du rôle de cet événement dans la genèse de la monarchie birmane. L'incorporation de l'épisode à l'historiographie royale institua la « Birmanie » en terre d'asile d'un des survivants Sâkya, lequel fut désigné comme le fondateur du royaume de Tagaung, précédent légendaire des royaumes birmans historiques. L'affirmation expresse de cette filiation confortait un mouvement séculaire tendant à conférer aux dynasties birmanes une prestigieuse estampille Sâkya. Des poèmes, composés entre le quatorzième et le dix-septième siècle en l'honneur de souverains ou de princes, comportaient déjà une allusion à la relation entre les monarques birmans et le groupe d'origine du Bouddha.

La compilation de la *Chronique du Palais de Verre* sur instruction du roi Bagyidaw (1819-1837) paracheva le processus. Les savants chargés de l'entreprise attribuèrent à des Sâkya non plus une, mais deux fondations du royaume de Tagaung. Ces Sâkya auraient pareillement fui jusqu'au territoire de la Birmanie actuelle après une débâcle. Le royaume primitif aurait été créé par un souverain de Kapilavatthu qui aurait gagné la Birmanie avec son armée à la suite d'une défaite militaire. Il aurait sombré après une longue histoire, brisé par une agression extérieure. Le massacre perpétré par Witadupa serait au point de départ de la restauration de cet antique royaume. Description faite des causes et du déroulement du massacre, la chronique rapporte qu'un des princes rescapés, contraint à l'expatriation, résida en divers endroits de la Birmanie actuelle. Il fonda plusieurs cités royales et épousa une descendante des Sâkya arrivés longtemps auparavant, lors de la première migration. À la suite de cette opportune alliance, moyen à la fois de respecter la norme Sâkya d'endogamie et de s'intégrer à l'histoire du pays, le prince réfugié renoua les fils un moment décousus de l'odyssée de la monarchie « birmane » en se fixant à Tagaung pour y rétablir l'ancien royaume. Tous ceux qui ont régné en Birmanie depuis, proclame la chronique (laquelle reste la principale source historique pour les Birmans), descendent en droite ligne de cette souche Sâkya implantée à Tagaung. C'est dire que l'éminent groupe royal des Sâkya, groupe d'origine du Bouddha, s'est perpétué dans toute sa pureté à travers les dynasties birmanes successives.

LES IMMORTELS

L'abolition de la monarchie, en 1886, quoique éliminant de la scène politique l'incarnation vivante de la continuité Sâkya, ne mit pas pour autant fin à l'idée puissante d'une relation entre les Birmans et le groupe des parents du Bouddha. La disparition de la royauté favorisa une extension du prédicat Sâkya à l'échelle de la population entière, dans un contexte de lutte contre le régime colonial. Des membres d'un des plus importants groupes de contestation, le mouvement «Nous les Birmans» (Do Bama), fondé en 1930, composèrent un chant qui connut un succès immédiat et fut bientôt déclaré hymne national. Le chant commence par évoquer le nom du fondateur Sâkya du premier royaume de Tagaung. Il rappelle ensuite la grandeur militaire de la nation birmane, qui triompha jadis de la Thaïlande et de l'Inde. Le sujet de la phrase est alors : «Nous les Birmans, qui sommes du groupe des Sâkya» (*Do bama thaki myo ha mo*).

Du «groupe» (*myo*) des Sâkya : la traduction a été adoptée à dessein pour sa neutralité sémantique. Il règne en effet une remarquable indétermination quant au statut de l'entité formée par les Sâkya, celle-là même que les quatre *weikza* aspirent aujourd'hui, d'une certaine façon, à ressusciter. Dans la littérature occidentale sur le bouddhisme, les Sâkya sont caractérisés tour à tour comme une «tribu», un «clan», une «race», plus rarement comme un «lignage» ou un «peuple» ; cette diversité de désignations est d'autant plus déconcertante que les auteurs ne jugent pas nécessaire de motiver leur préférence pour l'une d'entre elles, ni d'explicitier son contenu. Si les spécialistes semblent bien en peine de définir ce qu'étaient les Sâkya, c'est probablement parce que les textes demeurent sur ce point imprécis, voire contradictoires. Il y est question des «Sâkya» tout court, en tant que nom de groupe. Nulle spécification n'est apportée, sinon quelquefois celle de *vamsa*, que reprend le vocable birman de *thakiwin*. La signification de ce qualificatif, cependant, ne laisse pas d'être ambiguë, puisqu'il se rapporte aussi bien à une famille, un lignage, une ethnie ou une race. L'expression *thakiwin min-myo* ne livre pas sa substance aussitôt disséquée.

Il faut dans ces conditions se tourner vers la glose et vers l'usage, et voir quelle interprétation s'en dégage. Or, à l'illustre qualification Sâkya s'attache un motif de la pureté, une pureté raciale. La volonté des Sâkya de préserver la pureté de leur sang, manifeste dans leur stricte adhésion à la règle d'endogamie, est quasi proverbiale, soulignée dans les

textes et familière aux Birmans. Ce principe d'identité s'avère au reste contenu dans le nom qu'ils portent. Les sources theravâdin relatent que l'ancêtre des Sâkya, le roi Okkâka, afin de garantir l'accession au trône de son fils favori, bannit le reste de ses enfants. Ces derniers fondèrent Kapilavatthu. Soucieux par-dessus tout de ne pas « briser le groupe » (*amyo pyet-*) – selon l'expression du moine qui narrait l'épisode à Le-Victorieux et Guillaume –, ils exclurent tout mariage avec une personne extérieure. Ils étaient neuf. La sœur aînée se vit attribuer le statut de mère et les autres s'unirent entre eux. Ayant eu vent de cette résolution, Okkâka déclara, admiratif : « Mes enfants sont vraiment capables ! » Le terme pâli *sakyâ* qui caractérisait ce génie familial et dont le synonyme birman, *swan-*, veut dire « être fort, puissant, efficace », en vint à désigner l'ensemble de leur postérité. Fait remarquable et significatif, la continuité distinctive des générations de Sâkya repose, non sur la chaîne de causes et d'effets à fondement éthique à partir de laquelle le bouddhisme raisonne habituellement, mais sur une perpétuation par reproduction biologique. Le principe physique prend en l'occurrence le pas sur le principe karmique dans la constitution des existences. En sus de sa tonalité particulière afférente au désir de pureté, la dénomination de Sâkya est teintée d'une nuance de supériorité. Les Sâkya sont supposés descendre en ligne directe du premier souverain de ce monde, Mahâsammata, élu par la population pour rétablir l'ordre moral après la décadence de l'âge d'or primitif.

À travers la combinaison des thèmes de l'origine, de la consanguinité, de la reproduction, de la pureté et de la prééminence sur les autres groupes, c'est bien une connotation raciale que recèle la notion de *thakiwin min-myo*. Il conviendrait de parler, pour rendre à l'expression sa pleine envergure sémantique, de « membre de la suprême race royale des Sâkya ». Or cette expression si fortement chargée prend, dans le cadre de la mission dont est investi le Groupe de la Tactique d'Encerclement, un sens assez différent. À la suite des quatre *weikza*, Grand-Maître Aung Khaing pose que quiconque se joint au culte doit être tenu pour la réincarnation d'un parent du Bouddha et, de ce fait, pour un *thakiwin min-myo*. Dans cette perspective, être un membre du groupe royal des Sâkya, c'est être bouddhiste, soit vénérer les Trois Joyaux et se conformer à l'éthique des Cinq Préceptes. Et être (bon) bouddhiste, c'est adhérer au culte des quatre *weikza*. Le titre de *thakiwin min-myo*

LES IMMORTELS

a été tout spécialement conféré par U Pandita à ces disciples d'élite qui participèrent à sa cérémonie de prolongation de l'existence en 1975 et permirent sa réussite.

Une acception aussi lâche de la notion de *thakiwin min-myo* oblitère – sans pour autant éliminer – le principe de pureté raciale qui lui est primitivement attaché. Elle fonde l'appartenance au groupe royal des Sâkya sur un principe religieux. Les histoires qui sont racontées par les disciples des quatre *weikza* renseignent sur la portée de ce changement de signification. Au Centre d'Énergie de Mebaygon, la rumeur veut que dans l'État kayah, où la guérilla contre le gouvernement se poursuit, des combattants ayant choisi de rendre les armes aient miraculeusement échappé aux représailles de leurs anciens camarades en devenant membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement : la balle qui leur était destinée n'est pas sortie du fusil ou a manqué sa cible. L'arrêt de la rébellion et l'intégration à la communauté nationale sont pensés comme allant de pair avec l'entrée dans le groupe et avec l'accession au statut de *thakiwin min-myo*, avec, en d'autres termes, l'affirmation par un individu de son identité bouddhique et de ce qu'elle engage, par-delà son origine ethnique (en l'occurrence, kayah). Ingérer le diagramme d'initiation, c'est-à-dire recevoir la « connaissance », revient à incorporer la nation. Le diagramme est substance nationale, et il y a, à travers son ingestion, « natiophagie », soit la consommation de symboles collectifs pour assimiler l'identité et la force de la communauté nationale.

La redéfinition de la catégorie de *thakiwin min-myo* participe par conséquent d'une redéfinition de la nation, articulée à partir d'un référent religieux plutôt que racial et rendue par là plus compréhensive. Alors que le label de membre du groupe royal des Sâkya était à l'époque coloniale l'estampille du groupe birman, son champ d'attribution inclut désormais l'ensemble des groupes non birmans (Shan, Kayin, Kayah, etc.), un tiers environ de la population nationale. Ce label fonctionne comme vocable unificateur, comme moyen de transcender les divisions entre groupes ethniques au sein de la communauté nationale.

Il est néanmoins des nationaux qui ne sont pas bouddhistes. Musulmans, chrétiens, hindous ou pratiquant le culte des esprits, leur proportion est estimée à dix pour cent de la population du pays. Ils appartiennent, dans leur grande majorité, à des communautés ou

à des groupes ethniques minoritaires. Ceux-là, en adéquation avec la conception qui fait des seuls bouddhistes des nationaux au sens plein du terme, apparaissent comme des individus à convertir, une altérité à réduire. À Loikaw, capitale de l'État kayah, l'expansion du recrutement du Groupe de la Tactique d'Encerclement est contemporaine d'une guerre larvée que mènent les représentants des autorités nationales contre les Églises implantées localement ; les administrateurs birmans s'efforcent de supprimer du paysage les signes de la présence chrétienne. De l'autre côté du pays, à l'ouest, des membres du groupe circulent dans les villages chin frontaliers avec la Birmanie centrale, villages qui ont toujours entretenu des relations avec cette dernière. Ces villages sont soit bouddhistes, et il s'agit alors de freiner l'essor supposé du christianisme, soit chrétiens, et il s'agit alors d'essayer d'entraîner des conversions.

Inversement, les nombreux bouddhistes (Thaïlandais, Laotiens, Occidentaux, etc.) qui ne sont pas de nationalité birmane ont-ils droit au titre de *thakiwin min-myo* ? Quoique Grand-Maître Aung Khaing déclare que tout bouddhiste, quelles que soient ses origines – sociale, ethnique, nationale –, peut être regardé comme un membre du groupe royal des Sâkya s'il observe les prescriptions fondamentales de sa religion, il n'est pas possible pour un étranger de devenir membre du Groupe de la Tactique d'Encerclement. Cette impossibilité tient à la nécessité d'une permission officielle, dont on ne dispose pas encore, pour enrôler des recrues étrangères. A-t-on jamais songé à la solliciter auprès des autorités concernées ? Tout se passe comme si l'élargissement qu'a connu le champ d'attribution du label de *thakiwin min-myo* s'arrêtait naturellement aux frontières nationales. Il est plus facile, affirma un maître du Groupe de la Tactique d'Encerclement, de devenir bouddhiste pour une personne de nationalité birmane, un Chin par exemple, que pour un étranger. En d'autres termes, les habitants de Birmanie sont prédisposés à être bouddhistes.

Le projet d'un ralliement des membres du groupe royal des Sâkya et la diffusion de l'invulnérabilité, qui sont par l'effet des activités du Groupe de la Tactique d'Encerclement une seule et même chose, procèdent ainsi d'un double mouvement, sinon d'une double volonté, de configuration et d'incorporation nationales. D'un côté, on dessine l'ensemble national en le calquant sur le tracé des frontières contemporaines du pays ; le découpage arbitraire qu'opère la forme

LES IMMORTELS

territoriale devient le fondement d'une essence commune (être de Birmanie prédisposerait à être bouddhiste). De l'autre, on aspire à effacer toute frontière substantielle au sein de cet ensemble, en travaillant à ce que se réalise la nature présumée, l'être bouddhiste, de chaque membre du corps national ; cela implique l'élimination des identités religieuses jugées ou étrangères, ou arriérées (à l'exception des musulmans perçus comme inassimilables, foncièrement différents). C'est en quelque sorte à une tentative de refondation moderne, en termes nationaux et religieux, du royaume légendaire de Tagaung, que se livrent les animateurs du Groupe de la Tactique d'Encerclement.

Or le processus de construction nationale dont cette tentative est partie prenante frappe par son inaccomplissement. Non seulement les non-bouddhistes demeurent non-bouddhistes, résistant aux actions pour susciter leur conversion, mais, plus encore, la conscience des bouddhistes reste empreinte de divisions territoriales et ethniques qui contredisent l'idéal de la fusion nationale. Que dit un Shan de Kengtung, ville située dans l'est du pays, lorsqu'il se rend à Mandalay ou à Yangon ? « Je vais en Birmanie » (*myanma pyi twa-*), comme si sa région de résidence constituait un pays distinct. Demandez à un interlocuteur issu du groupe birman son origine ethnique (*ba lu-myo le*, littéralement « quelle sorte d'humain êtes-vous ? »). Souvent, au lieu de se dire simplement « Birman » (*bama*), il répondra « pur Birman » (*bama sit sit*), une nuance de supériorité pointant dans l'expression.

Grand-Maître Aung Khaing sait d'expérience l'inextricable diversité de la nation birmane. D'origine arakanaise, il a épousé une Padaung, groupe icône de l'ethnicité en Birmanie en raison du trait spectaculaire qui souligne son altérité : les femmes padaung, connues à l'étranger sous le désobligeant sobriquet de « femmes girafes », portent au cou de nombreux colliers dorés accumulés au cours du temps, qui déforment et allongent cette partie de leur corps. L'épouse de Grand-Maître, ironie du sort, n'est pas bouddhiste. Elle est catholique, et ses frères sont prêtres. Elle reçoit Fils-du-Samedi avec révérence lorsque celui-ci vient à Loikaw, mais ne s'est pas pour autant convertie. Elle a coutume de déclarer, non sans un brin de malice, qu'elle consentira à devenir bouddhiste si les *weikza* rendent sa famille riche. Les quatre enfants de Grand-Maître sont bouddhistes quand ils sont à Mebaygon, catholiques quand ils sont avec la famille de leur mère.

À la propension des groupes à la particularisation, force de démembrement du corps national dont il ressent le poids au sein même de son foyer, Grand-Maître oppose une rhétorique de l'origine commune. Toutes les populations du pays – les Bamar [Birmans], les Chin, les Kayah, etc. –, affirme-t-il, descendent d'une même souche, qu'il situe, sans plus de précision, du côté des royaumes arakanais les plus anciens. Les groupes issus de cette souche, qui peuplaient l'Arakan, se seraient dispersés dans la Birmanie actuelle, et de cette dispersion aurait résulté la formation des groupes contemporains. Autrement dit, à l'épreuve de la difficulté, le discours s'inverse : la logique raciale redevient première, fondement de l'unité. S'énonce ici, sans aucun doute, une théorie idiosyncrasique des origines nationales. Elle résonne toutefois avec l'histoire telle que la racontent les chroniques. Elle est en affinité, aussi, avec l'histoire telle qu'elle s'écrit à l'instigation du gouvernement militaire en place depuis le coup d'État de 1988. Ce gouvernement s'est efforcé, par des moyens parfois ubuesques, de résoudre un double problème, qui travaille la conscience politique des Birmans : la question des origines nationales et la question de l'unité nationale, intimement liées.

Faudra-t-il pour autant considérer le discours de Grand-Maître comme le simple prolongement de la propagande du régime militaire ? De tels discours, celui de Grand-Maître, celui des autorités et ceux de bien d'autres encore, manifestent les aléas, les ambiguïtés et les contradictions du processus de construction de l'identité nationale birmane. Ils sont des tentatives, à caractère radical, pour engendrer cette identité. Ils font appel à une constellation de notions, superposant plusieurs théories des origines nationales : tout ou partie des habitants de Birmanie seraient à la fois des *thakiwin min-myo* et des *myanma lu-myo*, les continuateurs du groupe royal des Sâkya et les descendants d'un peuple à l'origine indivis ethniquement et culturellement, soit autochtone, soit migrant. Ces théories mettent simultanément en jeu un principe, inclusif, d'adhésion à la religion bouddhique, à son éthique à vocation universelle en particulier, et un principe, exclusif, de pureté raciale. Les pratiques d'invulnérabilité, par le biais de l'œuvre du Groupe de la Tactique d'Encerclement, s'avèrent un des lieux d'expression de telles théories, un des lieux où se nouent, par conséquent, les fondements divers de la nation : le moral et le naturel, le culturel et le biologique.

VII

La démarche esquissée ici par touches successives sur fond d'une description des activités du Groupe de la Tactique d'Encerclement, et d'une analyse des tenants et des aboutissants de la « connaissance » pourvoyeuse d'invulnérabilité qu'il diffuse, a consisté à porter un regard décentré et décalé sur la situation politique de la Birmanie contemporaine, celle d'un pays subissant la loi d'airain d'un régime militaire féroce et autoritaire. Une telle démarche s'appuyait sur une hypothèse : on s'empêcherait de saisir complètement le scénario du drame qui se joue en Birmanie depuis des décennies si, attribuant la situation de tyrannie à la seule soif de pouvoir de quelques généraux et à leurs méthodes abominables, on refusait d'envisager la servitude comme une construction collective, un « encerclement » d'une communauté par elle-même, à laquelle, parce qu'elle est communauté, parce qu'elle se veut une et grande, elle ne saurait totalement échapper. C'est par conséquent l'énigme de la « servitude volontaire » qu'il s'agit de penser à nouveaux frais. Mais la chose est-elle possible, est-elle même acceptable ?

Quand le discours étatique aspire à l'hégémonie, inscrivant sa marque dans le paysage, les institutions, les journaux, jusque sur chaque livre publié, dont la première page, quel que soit l'objet de l'ouvrage, se compose des principaux slogans officiels ; quand, par ailleurs, ce discours est le fait d'un régime dont les méthodes de gouvernement sont celles de la tyrannie et qu'on peut sans hésitation dire abhorré de la population, il n'est pas évident ni admissible, pour l'ethnologue, d'adhérer au principe de neutralité, celui-là qui consiste à s'arracher au jugement de valeur au profit d'une interprétation ou d'une explication dégagée. Ce principe pourtant, en imposant de renoncer à fixer un quelconque seuil de l'acceptable, c'est-à-dire en élargissant au maximum les frontières de la culture jusqu'à éliminer l'idée de sauvagerie, a autorisé à faire de la chasse aux têtes ou de l'anthropophagie des objets scientifiques au sens plein du terme, dans l'approche desquels le souci de la description et de la compréhension prend le pas sur la propension à la fascination naïve, à la répulsion, à l'anathème. Il est, quoi qu'on

en veuille, une part d'inhumanité dans la pratique ethnologique, qui est paradoxalement la condition de sa possibilité. Cela, soit dit en passant, rend effrayante l'idée d'une société où dominerait la perspective ethnologique, une société où tout acte, aussi « barbare » soit-il, trouverait raison d'être. Penser la différence, comme l'ambitionne l'ethnologie, n'est pas faire de celle-ci son credo. La chose vaut aussi bien pour la tyrannie que pour la chasse aux têtes ou l'anthropophagie.

Certes, la tyrannie ne semble pas, *a priori*, une institution culturelle. Elle n'est pas articulée sur un système symbolique et ne remplit pas de fonction sociale ; elle ne produit ni sens, ni équilibre, ni ordre, sinon l'ordre du plus fort. Dans sa forme pure elle est – pour en donner une définition approximative – l'accaparement du pouvoir sur la société par un individu ou par un groupe d'individus, accaparement total et illégitime car soutenu par la force brute d'un côté, la peur de l'autre ; la tyrannie est source de souffrance pour l'immense majorité de la population, laquelle en désire la cessation. L'usurpation, moyen par lequel souvent s'établit un gouvernement tyrannique, fixe d'emblée le style de l'institution : une économie de l'arbitraire. Cependant, du fait de sa prévalence dans différentes régions du monde, la situation tyrannique mérite sans aucun doute l'attention de la « science des peuples ». Rien, assurément, n'interdit à l'ethnologue de mettre l'expérience et le savoir acquis en la matière au service d'une cause, de s'engager, en luttant avec d'autres contre le système qu'il s'est donné pour but de pénétrer. Mais lorsque entreprise scientifique et entreprise idéologique en viennent à se confondre dans son activité, lorsque le jugement de valeur sous-tend la démarche d'interprétation, lorsque comprendre ne se limite pas à déchiffrer ce qui est mais implique aussi de décider ce qui devrait être – ou ne pas être –, la perception qu'a l'ethnologue de la réalité observée et l'évocation qu'il en propose ne sont pas seulement, comme pour toute tentative de représentation, réductrices. Elles sont tronquées, voire, sciemment ou non, altérées. Qu'on se le tienne pour dit : l'ethnologie ne sert à rien et elle n'est au service de personne. Elle est libre. Et par conséquent effrontée. C'est ce qui la rend nécessaire, ce qui fait son utilité. Aussi éloigné ait-on été et soit-on encore de cet idéal d'indépendance d'esprit, rien n'empêche de continuer à le poursuivre.

Le mécanisme conférant à la vision du monde de l'ethnologue un rôle déterminant dans la production de son savoir n'est pas propre à l'étude

LES IMMORTELS

des situations tyranniques. Il est inhérent à la démarche ethnologique. Mais il prend dans l'étude de telles situations une acuité singulière. En effet, au contraire de la chasse aux têtes ou de l'anthropophagie, pratiques exotiques qui demeurent le privilège quasi exclusif de sociétés lointaines, la tyrannie touche à la conscience politique occidentale, dont le grand récit historique est celui d'une lutte séculaire et heurtée pour les droits et les libertés individuelles, pour « la démocratie ». Confronté à la tyrannie, l'ethnologue n'est plus uniquement en terre d'altérité. Il est ramené à sa propre histoire et à sa propre condition. Envisager la tyrannie là-bas non comme une anomalie mais comme une institution normale serait en justifier l'avènement ou le retour ici. La souffrance des autres devient miroir de sa propre souffrance, passée ou virtuelle. Il ne saurait dès lors y avoir deux poids deux mesures ; haro sur le relativisme. La tyrannie relève d'un universel inacceptable, il n'est pas de logique à ce système, sinon la soif de pouvoir, la violence et la terreur, mâtinées d'une fine couche d'idéologie. Bref, la tyrannie tient, dans une certaine mesure, de l'impensable.

Il est d'autant plus difficile, pour un observateur occidental, d'échapper à lui-même et aux cadres qui commandent son appréhension de la situation, que l'accès au terrain, dans un contexte tyrannique, se trouve compliqué. Dans le cas de la Birmanie, pays gouverné par l'armée depuis le coup d'État de 1962, interdiction est faite à un étranger, sauf autorisation spéciale, de résider dans un village et même, en ville, d'être hébergé par une famille birmane. Les activités de recherche sont soumises à une surveillance qui, loin d'être sans failles, n'en contraint pas moins le déroulement de l'enquête. Dans les conditions actuelles, il est impossible d'engager un travail de terrain sur le fonctionnement politique local. En privant d'accès immédiat au terrain, du moins pour tout ce qui concerne le domaine du politique, les autorités ne laissent comme matériau substantiel que le discours officiel propagé par les organes étatiques, ou bien, au contraire, le discours de l'opposition diffusé en dehors du pays. L'étude du politique risque dès lors de se réduire à sa dimension idéologique formelle, à laquelle s'ajoutent les quelques bribes d'informations et de conversations pêchées au hasard des rencontres et des circonstances. Cette distance mise entre l'observateur et la réalité de la situation tyrannique est susceptible de le conduire à faire preuve d'imagination pour dessiner cette réalité, une imagination

qui s'alimente aux explorations occidentales les plus saisissantes du système tyrannique. Car, à l'instar de la chasse aux têtes ou de l'anthropophagie, il existe, en même temps qu'une aversion, une fascination occidentale pour le système tyrannique, fascination qu'indiquent et nourrissent des œuvres sur le pouvoir total et ses dispositifs, dont celles de George Orwell et de Michel Foucault.

De cette double impossibilité – impossibilité à penser la tyrannie comme situation normale et impossibilité à pratiquer une ethnographie de la situation tyrannique – résulte une tendance marquée à la réification des composantes de la réalité tyrannique, constituée en deux entités opposées : les tyrans et les tyrannisés. D'une part la violence, l'arbitraire, la propagande et l'absurdité, de l'autre la résistance, l'impuissance, la vérité et la subtilité. D'un côté, le Mal, de l'autre, le Bien. Et lorsque se laisse voir une participation des individus au système qui les assujettit, il ne peut s'agir que d'opportunisme ou d'une nécessité imposée par un impératif : survivre. Le penchant à une dichotomie absolue entre maîtres et sujets est d'autant plus fort qu'une telle vision correspond dans une certaine mesure au discours des tyrannisés eux-mêmes. Voilà résolu, aussitôt posé, le problème de la responsabilité, et exclue, du même coup, la terrifiante question de la servitude volontaire.

« Je désirerais seulement qu'on me fit comprendre, écrit Étienne de La Boétie, comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a pouvoir de leur nuire qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire. Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !) c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un, qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est seul, ni chérir, puisqu'il est, envers eux tous, inhumain et cruel. » De cette incroyable et indicible volonté de servir, de ce consentement de tous au règne d'un seul, La Boétie livre le ressort dernier, une fois dénoncées les causes secondes que sont la contrainte, l'habitude, l'abêtissement et l'illusion : un pervertissement des individus qui joue de l'intérêt et de la crainte.

LES IMMORTELS

Quoique la réflexion de La Boétie sur le dévoiement systématique de la moralité individuelle par un régime tyrannique en dise long sur la situation birmane contemporaine, l'ethnologue s'arrêtera de préférence sur un autre moteur de la tyrannie que le compagnon de Montaigne évoque au passage, non sans quelque mépris : la croyance – par exemple, dans le fait que les rois sont dotés de pouvoirs magiques. La Boétie effleure la question des représentations collectives, de leur construction et de leurs effets. Si son pamphlet a connu une si grande postérité, c'est, entre autres raisons, du fait de l'équivoque qu'il recèle dans la définition de son objet, laissant la porte ouverte à diverses interprétations concernant le type de régime politique qu'il vise. Le principe tyrannique dont traite La Boétie ressortit aussi bien au régime monarchique à l'existence culturellement agréée (la royauté de droit divin, notamment) qu'au régime dictatorial assis sur la volonté d'un ou plusieurs individus tout-puissants. Pour cet auteur, il n'est visiblement pas de différence entre les deux types de régime. Plus exactement, chaque système tyrannique repose, dans des proportions variables, sur l'un et l'autre de ces fondements. Aucun gouvernement tyrannique ne saurait être ou entièrement légitime, ou entièrement illégitime.

D'une telle manière de voir l'ethnologue marxiste Maurice Godelier a donné une formulation sociologique large (quoique sans référence au texte de La Boétie). Les rapports de domination à l'œuvre au sein d'une société, avance Godelier, ont pour substance un mélange de violence et de consentement. L'ethnologue fait néanmoins pencher la balance du côté du consentement, en faisant de celui-ci le facteur décisif. D'où l'orientation impulsée à la recherche : « comprendre comment des groupes sociaux et des individus peuvent coopérer jusqu'à un certain point à la production et à la reproduction de leur subordination, voire de leur exploitation ». Pour qu'il y ait castes, classes, États, il faut que ces institutions soient considérées par tous, quels que soient leurs conflits d'intérêt, comme nécessaires et avantageuses, donc légitimes. Godelier, toutefois, se garde d'inclure dans le champ du légitime les cas de consentement forcé, les dispositions imposées par la seule violence, qui, du coup, sont bannis de l'analyse. Mais de tels cas existent-ils ? Tout l'intérêt et toute la difficulté de l'essai de La Boétie gisent dans ce que l'auteur ne dissocie pas tyrannie et lien collectif, servitude politique et servitude culturelle. Le processus servile, forme

de dénaturation qui, selon les termes la-boétiens, d'homme fait bête, tient en partie au mouvement qui de bête fait homme, c'est-à-dire instaure la société. Aussi est-il impossible d'opposer liberté et servitude. Vivre en régime culturel, c'est-à-dire disposer des moyens d'être au monde, implique d'être asservi à un ensemble de représentations dont on ne saisit pas ou si peu l'arbitraire, de même que vivre en régime tyrannique suppose d'être agi par une force dont plusieurs ressorts échappent. C'est ce qui fait, au demeurant, qu'il s'avère impossible de définir de manière absolue la servitude : où finit la liberté, où commence la servitude ? Tous les membres d'une société partagent-ils une même conception de ces deux états, donc un même sentiment sur leur condition ?

Autre chose, cependant, est d'affirmer que certaines représentations culturelles favorisent le règne de la tyrannie, autre chose de chercher à déceler ce qui dans la culture mise en acte au jour le jour peut avoir pour effet involontaire de soutenir la domination de quelques-uns. Dans un cas, on affirmera que la théorie du karma explique pour partie la condition politique actuelle des Birmans. Cette théorie, en effet, inciterait à la soumission et à la passivité : les Birmans concevraient la dictature militaire comme le résultat d'un irrémédiable mauvais karma collectif (les intéressés, du reste, rendent parfois compte de leur situation dans ces termes). Mais on négligera que la même théorie, comme il a été souvent montré, servira aussi bien aux Birmans à expliquer un renversement du pouvoir en place et un changement de régime. Dans l'autre cas, on regardera ce qui advient et se joue au sein d'architectures sociales minuscules. C'est ainsi que nous avons voulu procéder en nous attachant à un infime rouage du système tyrannique (entendu comme l'ensemble des éléments sociaux, culturels et historiques qui, au sein d'une communauté, participent à la situation tyrannique et à sa perpétuation) : un groupe de disciples des quatre *weikza* spécialisé dans la pratique des arts martiaux. Il s'agissait de désigner ce paradoxe qui fait de la quête de l'invulnérabilité une source de servitude.

Tous les Birmans ne recourent pas à des pratiques d'invulnérabilité. Certains, même, n'y croient pas ou font mine de ne pas y croire, affichant un scepticisme (relatif) sans aucun doute aussi ancien que les pratiques d'invulnérabilité. Loin s'en faut, par ailleurs, que les disciples des quatre *weikza* applaudissent unanimement aux activités du Groupe

LES IMMORTELS

de la Tactique d'Encerclement. Il en est qui jugent la promotion de la pratique des arts martiaux inappropriée dans le cadre d'une entreprise à vocation spirituelle. D'autres manifestent une incrédulité railleuse : superhomme bien singulier que ce Aung Thuang, à qui les membres de son groupe attribuent l'état de *weikza*, et qui cependant doit recourir à des injections médicales pour se tenir en bonne santé. Le leader du Groupe de la Tactique d'Encerclement a toujours été boudé par une partie des disciples du culte urbains et aisés. Il était et reste à leurs yeux un paysan, un campagnard. Longtemps il s'est vu confier, avec les autres disciples d'origine rurale, les tâches les plus ingrates et les plus pénibles (défrichage, nettoyage, portage), ceux-là se réservant les fonctions nobles, auprès des *weikza* et de leur médium. Aujourd'hui encore, quoique devenu une figure centrale du culte – il faut voir, chaque année, au moment de la Fête de la Réussite, les membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement arrivant de tout le pays se presser pour lui rendre hommage et lui faire un don dans l'édifice où il s'installe pour l'occasion –, il demeure à l'écart du cercle privilégié. Quant à Grand-Maître Aung Khaing, haut commandant du Groupe de la Tactique d'Encerclement pour l'État kayak, qui s'imagine parfois gouvernant la Birmanie, il suscite des sentiments mêlés, même de la part de ses subordonnés, respectueux à son égard. Car sous ses dehors de défenseur empressé de la moralité bouddhique, l'homme est un fat, qui, à l'occasion, régenté son minuscule univers avec une immense petitesse.

Il n'empêche : en plusieurs endroits du pays, des jeunes gens, membres du Groupe de la Tactique d'Encerclement, se font casser des briques sur la tête pour donner la preuve de leur invulnérabilité. Ces briques brisées sont autant de pierres qui s'ajoutent à l'édifice de la nation, qui est aussi, pour partie, celui de la tyrannie. Les démonstrations du groupe sont chargées de forces dont ses recrues, trop heureuses de disposer d'un espace où s'épanouir et s'affirmer, ne perçoivent pas la pleine portée. Le goût amer de l'humiliation coloniale, la volonté de puissance, le rêve d'un âge d'or restauré et le désir radical d'unité, qui habitent ces démonstrations, nourrissent une vision de la communauté nationale fondée sur un nivellement des individus, sur le refus de la différence. Lorsque la nation est pensée sur la base d'une communion raciale et religieuse exclusive, le danger n'est-il pas d'une soumission de tous à une conception uniforme et totalitaire de la société ?

Nationalisme et servitude, lors même que l'un était censé libérer de l'autre, semblent au contraire en pleine affinité.

Le geste qui délivre nos jeunes Birmans du destin de mauvais garçon, leur ouvrant la voie de l'âge d'homme, voie si malaisée à certains, ce geste même, qui parle de leur invulnérabilité, se trouve tout entier alourdi du poids d'un passé et d'une idéologie qui les enchaînent. C'est dans le rapport à l'histoire qu'on repère, au sein du culte des quatre *weikza*, au sein des activités et des discours qu'il génère, un des libres rouages de la servitude. Pour les quatre *weikza* et leurs disciples, l'ensemble des moments marquants du passé national composent une seule et même histoire qui se cristallise au présent. Le culte articule un certain nombre de points de référence classiques, particulièrement l'âge d'or de la vie du Bouddha et l'époque du royaume birman de Bagan, entre le onzième et le treizième siècle. Les discontinuités sont ignorées ; ou alors, comme pour la période coloniale, leur caractère d'anomalies est mis en avant. De ce point de vue, le présent est atemporel, il reflète une permanence, une continuité. Celle-ci n'est pas fiction produite par l'ethnologue mais illusion dont se bercent les indigènes. Les quatre *weikza*, qui disent faire tout comme le Bouddha et qui, du fait de leur longévité, couvrent l'essentiel de l'histoire birmane (U Kawwida, le plus âgé, est né en 968, à l'aube de l'ère de Bagan), constituent le point de focalisation de cette histoire immobile. Depuis le Bouddha jusqu'à eux, proclament-ils en substance, le bouddhisme est demeuré dans son essence. Il y a là une conception du temps où le présent se voit constamment projeté dans le passé et le passé constamment rabattu sur le présent. Il n'est pas de temps mythique à proprement parler, puisque le présent contient en lui, et tout le passé, et toutes les promesses du passé. Or, cette temporalité atemporelle est susceptible de sous-tendre une représentation et une construction de la nation dans laquelle l'ensemble hétérogène qui la compose se rêve ramené à l'« un », dans laquelle un double postulat, celui d'une affinité naturelle des Birmans avec le bouddhisme et celui d'une origine commune de tous les groupes ethniques de Birmanie, impose une conception ensorcelante mais aliénante de l'appartenance à la communauté.

Tout compte fait, la servitude politique n'est pas volontaire de ce qu'elle serait désirée ou consentie. Elle est volontaire d'être conséquence, par un cheminement sinueux que l'ethnologue s'efforce de

LES IMMORTELS

retracer, d'une certaine manière d'établir les fondements de l'être ensemble. Qu'elle repose au premier chef sur la violence et la terreur n'empêche pas d'en rechercher l'assise sociale et culturelle, conçue non en termes déterministes (nulle culture ne recèle en soi l'institution de la tyrannie), plutôt en termes de rouages incontrôlables de la machinerie collective. À dire vrai, la démonstration, ici, n'a pas été faite. Notre ethnographie ne permet pas d'affirmer, sans discussion possible, l'idée d'un rapport entre les activités du Groupe de la Tactique d'Encerclement et la reproduction de la servitude politique. Il manque un chaînon, celui où l'articulation se laisserait voir de manière transparente. Mais une telle insuffisance de la démonstration était inévitable. Car nous avons cherché à éclairer un aspect de l'architecture invisible de la servitude, plutôt que ses composantes tangibles. Nous avons voulu mettre en évidence un rapport d'adéquation ou d'affinité entre des éléments de l'idéologie collective et la situation tyrannique, plutôt qu'un rapport de causalité. Surtout, nous avons voulu saisir sur le vif comment, non seulement au niveau des représentations mais aussi à travers une activité sociale utile et nécessaire, se fabrique de la servitude.

De tout cela, il demeure une inquiétude quant au possible emballement des procès sociaux et culturels, une sorte de durkheimisme sombre. Ce pessimisme se voit, et atténué, et exaspéré, par la part de responsabilité qu'on peut attribuer à chacun dans la servitude volontaire. Les jeux ne sont pas faits d'avance, les uns et les autres sont à même ou bien de réfréner, ou bien de cultiver les effets délétères des mécanismes collectifs. L'opposition s'avère quasi archétypale entre le Major Zaw Win et Grand-Maître Aung Khaing. Les deux hommes personnifient respectivement l'idée de conscience individuelle et celle d'inconscience face aux virtualités broyeuses de la collectivité et de ses institutions. Mais il s'agit bien là de « personnages » que l'ethnologue fabrique, à partir de ses données, dans un dessein démonstratif. En vérité, les tendances contraires que le Major et Grand-Maître incarnent sous sa plume sont, dans des proportions variables, constitutives de n'importe quel Birman, y compris de ces deux-là – l'amour de la liberté et l'impératif communautaire se nouent et se combattent en chacun.

LIVRE CINQUIÈME

L'ÉPREUVE DU FEU

I

Jeudi 19 février 2004. Il est environ une heure du matin quand des représentants des autorités, venus de Minbu, se présentent au monastère des quatre *weikza*. Les forces de l'ordre opèrent couramment en pleine nuit, surtout lorsque l'affaire a trait à la sécurité de l'État. La surprise rend plus difficile de s'échapper. Aussi, une intervention nocturne, parce qu'elle passe inaperçue du voisinage, assure contre une tentative de résistance collective. Inspecteurs de police ou agents des Services de renseignements militaires, on ne saura jamais vraiment. Le pronom impersonnel que les Birmans emploient – «ils» – désigne le gouvernement et l'ensemble de ceux qui agissent en son nom.

La Fête de la Réussite est terminée depuis une semaine, la vie du monastère a repris son rythme habituel, au gré de l'arrivée des groupes de fidèles, des apparitions des *weikza* et des excursions de Fils-du-Samedi. Le-Victorieux et Guillaume sont partis trois jours après la fin de la fête. L'un a regagné Yangon où il a à faire, l'autre a mis le cap sur Pindaya, dans l'État shan, en vue d'enquêter sur la mort et les funérailles d'un moine hautement vénéré. Ils doivent se retrouver le 9 mars à six heures du matin à la station de bus de la ville de Pyay pour se rendre chez Aung Thaug, leader du Groupe de la Tactique d'Encerclement. L'ethnologue quittera ensuite la Birmanie. Il n'aura vent du drame qu'une fois à Singapour, courant avril. Le-Victorieux, informé par un parent, lui écrira la nouvelle.

À cette heure, dans le village comme au monastère, tous ou presque sont endormis. Les représentants des autorités se dirigent vers le bâtiment habité par Fils-du-Samedi. Ils sont attendus. Quelque temps auparavant, le médium des *weikza* a signifié à une des nonnes du monastère qu'un grave problème allait survenir. Il a recommandé aux disciples la plus grande prudence dans leurs propos. Ce soir, les *weikza* sont apparus. La «réussite» approche, ont-ils répété – autrement dit, la cérémonie de prolongation de l'existence de Bodaw Bo Htun Aung est sur le point d'être accomplie. Des «dérangements» (*ahnaung aшет*) vont se produire. Dans cette période critique, les disciples, ont-ils ordonné, ne doivent pas sortir du monastère après la tombée de la

LES IMMORTELS

nuit ; il faut par ailleurs garder à l'écart du lieu les bookmakers des loteries illégales, qui passent en temps normal prendre les paris. Après la séance de prêche, deux assistants laïcs ont massé Fils-du-Samedi pour le soulager de ses rhumatismes. Le moine a pensé tout haut : « Ne serait-il pas bon que je parte en voyage ? » À un autre moment, il a demandé : « Et ces hommes, ne sont-ils pas encore arrivés ? » Observant qu'il tardait à se coucher, un des assistants l'a questionné : « Vénérable, vous ne dormez pas encore ? – Non, et il y a une raison », a répondu Fils-du-Samedi.

En présence du médium et de Grand-Maître Aung Khaing, qu'on a été quérir, les représentants des autorités procèdent à une fouille du Monastère de la Noble Réussite, où apparaissent les quatre *weikza*. Dans le faux-plafond, ils trouvent une noix de coco ; dans la pièce sise au coin avant droit, quelques exemplaires d'un livret sur le culte qu'un disciple étranger a fait imprimer et distribuer sans la permission du Bureau de la censure. Autant de pièces à conviction. On contraint Grand-Maître à signer un document attestant les résultats de la fouille. Fils-du-Samedi est interrogé. Un officier le prie d'énoncer les quatre règles fondamentales du code de discipline monastique, qui concernent les infractions entraînant l'exclusion de la communauté. « Je ne sais pas », répond le moine. Il est arrêté et emmené au poste de police de Minbu, puis transféré à Magway. Là, il est défroqué – un moine ne peut être mis en prison. On l'installe dans une cellule, vêtu d'un habit laïc.

Ce n'est pas la première fois que Fils-du-Samedi est appréhendé et écroué. Dans les années 1960, sur l'initiative du Colonel Mya Maung, des fumeurs d'opium originaires de l'État kachin vinrent au Centre d'Énergie dans l'espoir d'une désintoxication. Un groupe, en signe de succès et de reconnaissance, offrit une boule de pavot au médium des *weikza*, qui la plaça sur l'autel du Bouddha. Or un villageois malveillant profita de l'occasion et dénonça Fils-du-Samedi. Le médium fut arrêté par la police de Minbu, et le corps du délit saisi et expédié à Yangon. Les experts de la capitale, néanmoins, n'identifièrent dans ladite boule de pavot que de la pâte de tamarinier, ingrédient de cuisine de couleur marron. Fils-du-Samedi, incarcéré pendant trois mois, fut relâché.

Une seconde arrestation eut lieu en 1992. Des agents surgirent au monastère et, sans procéder à aucune investigation, exigèrent du moine qu'il les suive. Fils-du-Samedi fut transporté jusqu'à Yangon pour in-

terrogatoire, avant d'être renvoyé à Minbu et placé en détention provisoire au poste de police. Certains disent que des moines des environs ou le chef du village, avec lesquels il entretenait des relations tendues, l'avaient dénoncé pour tendances subversives. Le culte de personnages doués de pouvoirs surnaturels est susceptible de se transformer en mouvement de contestation politique ou de provoquer du désordre par son interférence avec une hiérarchie instituée. Les activités du Centre d'Énergie ont d'ailleurs toujours été surveillées. D'autres affirment que Fils-du-Samedi était accusé de jouer plusieurs rôles à la fois (Bodaw Bo Htun Aung, U Pandita) ; d'être, pour ainsi dire, le maître d'œuvre d'une immense supercherie. Mais alors que le médium était en prison, les quatre *weikza* apparurent en chair et en os au Monastère de la Noble Réussite. La mésaventure de Fils-du-Samedi, déclarèrent-ils, était une épreuve imposée aux disciples en vue de l'organisation prochaine de la cérémonie de prolongation de l'existence de U Kawwida. Il convenait de faire le tri entre les disciples véritables et les autres, ceux qui, en raison des circonstances, déserteraient le monastère. Et en effet, un certain nombre de disciples, craignant de voir les autorités s'en prendre à eux, s'éloignèrent du culte (les choses se passaient quatre ans à peine après la répression sanglante des manifestations populaires de 1988 et le coup d'État qui s'ensuivit). Les plus ardents, cependant, se mobilisèrent. Quelques-uns s'affairèrent en haut lieu – il fallut remonter jusqu'à un dirigeant national, membre du quatuor de généraux qui dominait le régime. Quoique en état d'arrestation, et donc accoutré en laïc, Fils-du-Samedi fut autorisé à circuler librement de six heures du matin à six heures du soir ; il passait la nuit au poste. Ses gardiens, à qui il offrait à manger, acceptèrent qu'on lui construise une hutte séparée, plutôt que de le laisser en cellule. Quand son ancienne épouse, soignée à Yangon pour un problème cardiaque, succomba, on lui permit de se rendre dans la capitale. Le médium profita pendant presque une année de l'hospitalité de la police de Minbu avant d'être relâché, sans avoir été mis en jugement.

La nouvelle arrestation de Fils-du-Samedi, la troisième en cinquante ans, est diversement expliquée. Les raisons avancées sont une manière pour les disciples, qui ignorent d'où vient le coup, de ressasser quelques-uns de leurs thèmes favoris. Par ce jeu de récapitulation, l'événement est réinscrit dans la trame du culte ; il prend sens, et même

LES IMMORTELS

plus il structure en retour cette trame. Des moines des environs, en-vieux, auraient une fois encore incriminé le médium, espérant causer sa disgrâce définitive et obtenir, par la même occasion, le contrôle de son riche et vaste monastère. Un article de loi interdirait aux moines d'être possédés ; l'arrestation aurait été décidée en vertu de cet article. Fils-du-Samedi serait sur le point de « sortir ». Les *weikza* auraient provoqué la situation afin de l' « appeler » plus facilement à la Montagne des Dragonnes : il s'agirait d'instiller chez le personnage le désir de quitter un monde source de souffrance. Un des chauffeurs de Fils-du-Samedi aurait rapporté à un officier militaire que le moine détenait une boule de mercure vivante. L'officier en aurait informé ses supérieurs, et ceux-ci, désireux de bénéficier des pouvoirs de la boule, l'auraient réclamée à Fils-du-Samedi, en vain ; le médium subirait les conséquences de son refus. Chaque cérémonie de prolongation de l'existence a lieu sous le règne d'un chef de l'État différent. Or, depuis 1992, le même personnage dirige le pays. Les disciples évoquent la nécessité d'un changement à la tête de l'État afin de pouvoir procéder à la cérémonie de Bodaw Bo Htun Aung, la dernière à accomplir. Mais les « gens d'en haut » n'aiment pas qu'on parle de leur chute ; d'où cette attaque des Services de renseignements militaires contre le culte. Et ainsi de suite.

Quoi qu'il en soit de l'explication formulée, tous interprètent l'arrestation de Fils-du-Samedi comme un signe avant-coureur caractéristique. La cérémonie de prolongation de l'existence de Bodaw Bo Htun Aung est imminente et l'incident constitue un cas typique de « dérangement », difficultés qui surviennent à l'approche du grand événement. On en cite pour preuve les désordres qui ponctuèrent la préparation de la cérémonie de U Kawwida. L'édifice destiné à abriter le *weikza* avait été construit dès 1992, après l'entrée en fonction d'un nouveau chef de l'État. Mais il fallut attendre plus de deux ans pour procéder à la cérémonie (décembre 1994). Entre-temps, Fils-du-Samedi avait été arrêté ; une nonne venue s'installer au monastère avait causé le plus grand souci en se disputant avec des résidents et en entretenant des relations ambiguës avec certains laïcs (elle fut expulsée). Différents « dérangements » doivent pareillement se produire avant que Bodaw Bo Htun Aung subisse l'épreuve du feu. Les *weikza* le savent, ils en parlent, leurs disciples aussi. Tout se passe comme s'il fallait compenser *a priori* la remarquable réussite à venir par une série de calamités

préalables, c'est-à-dire purifier le cours du destin de son inévitable part de négativité : laisser celle-ci s'exprimer, mais à la marge, revient à l'écarter de l'essentiel – l'accomplissement de la cérémonie. Le malheur, énoncent en substance les *weikza* à l'adresse de leurs disciples, fait partie de la réussite.

Depuis plusieurs années, les disciples du culte vivent dans l'attente de la cérémonie de Bodaw Bo Htun Aung. Combien de fois Le-Victorieux et Guillaume, de retour de Mebaygon, ne furent-ils pas accueillis au son de cette question pressante, posée sans autre forme de préambule par quelque disciple à qui ils rendaient visite : « Qu'en est-il de l'affaire de Bodaw ? » La cérémonie n'est pas expressément nommée, afin d'éviter d'attirer sur l'événement des forces funestes. On parle de l'« affaire de Bodaw » (Bodaw *keiksa*), de l'« entreprise de Bodaw » (Bodaw *lokgnan*), de l'« œuvre de Bodaw » (Bodaw *alok*). Le-Victorieux et Guillaume, en dépit de leurs séjours au monastère, n'en savaient pas plus que les autres. La chose se déroulerait très vite et avec le plus de discrétion possible ; on établirait au dernier moment la liste des participants qu'on convoquerait pour accomplir la cérémonie, de nuit, au Lieu de la Réussite. C'est comme lorsqu'on s'apprête à attaquer une armée ennemie, aiment à dire les *weikza*. L'opération s'élabore dans le secret, les troupes n'en sont informées qu'à l'instant de se jeter dans la bataille, au risque sinon de permettre à l'adversaire, qui aurait eu vent de la manœuvre, de réagir préventivement.

L'édifice pour Bodaw Bo Htun Aung, sa Grotte de la Réussite, n'a pas encore été construit. Il n'est pas non plus intervenu de changement à la tête du pays. Les rumeurs sont toutefois incessantes dans la population concernant un retrait de l'actuel chef de l'État. Aussi, nul ne saurait jurer de ce que les *weikza* vont décider. S'ils jugeaient que le moment est propice, au regard de la configuration astrale notamment, l'affaire pourrait être lancée à l'impromptu, malgré l'absence d'un renouvellement au sommet. En 1999, une salle d'ordination a été bâtie au Lieu de la Réussite, à l'usage de Bodaw Bo Htun Aung. Le personnage deviendra moine avant de subir l'épreuve du feu ; il demeurera dès lors sur un relatif pied d'égalité avec les trois autres *weikza*. Les disciples sont sur le qui-vive, prêts, à l'appel de Fils-du-Samedi, à se précipiter au Centre d'Énergie. Chacun aspire à figurer parmi les quelques dizaines ou centaines d'élus. Plusieurs fausses alertes ont déjà eu lieu, les plus

LES IMMORTELS

impatiens se ruant à Mebaygon sur la foi de simples bruits. En attendant l'événement, on met en application des résolutions spécifiques, qui la pratique du végétarisme pendant une certaine période, qui la récitation quotidienne du chapelet ; les mérites obtenus sont partagés avec Bodaw Bo Htun Aung afin de favoriser sa réussite dans l'épreuve future. Quand on part en guerre, on prépare ses munitions.

Les quatre *weikza* ne laissent d'attiser le feu de cette attente fébrile. Leurs prêches sont ponctués d'allusions à la cérémonie. Il y a quinze jours, à la veille de la Fête de la Réussite (qui célèbre le succès des *weikza* dans les cérémonies de prolongation de l'existence déjà accomplies), Bodaw Bo Htun Aung, en présence d'une assistance nombreuse et enfiévrée, a conclu le récit de son existence par cette proclamation pleine de promesses : « U Pandita a réussi ! U Oktamagyaw a réussi ! U Kawwida a réussi ! Si je réussis, je ne vous oublierai pas, je vous le dis ! Vous entendez ? ». Puis il a interrogé la foule surexcitée. N'y avait-il personne qui souhaitât solliciter quelque chose des *weikza* ? Un groupe de femmes originaires d'Arakan a demandé à ce que soit réalisé le prodige de l'apparition des reliques du Bouddha. Le *weikza* disposait, pour l'opération, de quatre bouteilles de parfum, en référence aux quatre visions – un vieillard, un malade, un mort et un ascète – qui incitèrent le prince Siddhattha, futur bouddha, à renoncer au monde. Il les a remises à Grand-Maître Aung Khaing, avec pour charge de les distribuer parmi le public. Les Arakanaises ont reçu deux bouteilles, un groupe venu de Bago les deux autres. Malheureuse distribution ! Les *weikza* avaient en effet arrangé un présage producteur d'énergie de réussite, en s'appuyant sur la signification littérale de noms propres. Si le disciple Pyizon, dont le nom signifie « accompli, rempli, exaucé, complet », avait obtenu une bouteille des mains de Aung Khaing (« réussite – solide »), habitant à Loikaw (terme qui, un peu transformé, donne « nous réussirons facilement »), la cérémonie de Bodaw Bo Htun Aung, pour laquelle tout était en place au Lieu de la Réussite, aurait été organisée cette nuit-là avec succès. C'était un mercredi, jour qui s'apparie bien avec le samedi, jour de naissance du *weikza*. Bodaw Bo Htun Aung s'est aussitôt lamenté de l'erreur, involontaire, de Grand-Maître. Plus tard, U Pandita a révélé au public, et le projet de cérémonie, et le motif de son ajournement. Tout au long de la soirée, au fur et à mesure de leur entrée en scène, les *weikza* ont déploré le ratage du présage et l'occasion qui venait

d'être retirée à tous de participer à un si grand événement. La cérémonie n'aurait lieu ni cette nuit ni même cette année, ont-ils indiqué, en repoussant l'éventualité au mois de Kason (soit avril ou mai, après la nouvelle année birmane). La séance achevée, Fils-du-Samedi, qui n'assiste jamais aux apparitions, est monté s'adresser quelques minutes au public. Il a remué une fois encore le couteau dans la plaie. Plusieurs personnes avaient été envoyées au Lieu de la Réussite en prévision de la cérémonie, elles attendaient les instructions des *weikza* ; mais le plan était annulé, le présage générateur de succès n'ayant pas été réalisé. Pyizon subira le contrecoup de cet échec. Il lui revenait, au moment de la distribution, de réclamer avec insistance une bouteille. Or il a manqué de réagir. Et au contraire de Grand-Maître Aung Khaing, il a omis de demander pardon aux quatre *weikza* pour sa négligence. Il tombera malade. Au bout de onze jours d'hospitalisation, le médecin, décrétant le cas désespéré, ordonnera de renvoyer le mourant pour qu'il expire à son domicile. Bodaw Bo Htun Aung se manifestera alors dans la chambre de la clinique et assurera le disciple de son soutien. Au bout d'interminables mois de souffrances, l'affligé se rétablira.

Quelques jours après l'échec de la fabrication du présage, le 11 février, au lendemain de la clôture de la Fête de la Réussite, Bodaw Bo Htun Aung a répété que l'organisation de son «entreprise» était suspendue. Il y a trop de «dérangements», a-t-il déclaré. À peine avait-il parlé qu'un groupe cria de surprise à la chute d'une noix de coco. Le *weikza* les plaisanta : «Si, lorsque j'entre dans le feu (*hpo win-*, désignation de la cérémonie de prolongation de l'existence), vous êtes effrayés comme ça et vous enfuyez, je mourrai. C'est parce que vous êtes censés y participer que je n'accomplis pas mon œuvre !»

Le temps long de la cérémonie s'étale donc sur des années, pendant lesquelles l'événement à venir grossit du flux des histoires individuelles et collectives, ainsi que de la pulsation de l'attente. Bien avant son accomplissement, la cérémonie est une réalité sensible, vivante, croissante. Elle survit à cet accomplissement, gravée dans les mémoires, convoquée dans les discours. L'envisager en dehors de cette chronologie, en la réduisant à sa seule mise en œuvre, serait en affaiblir la portée et la signification. Ce serait penser qu'on peut apprécier la charge et l'efficacité d'un rite qui transforme la condition d'un individu et engage à des degrés divers quelque chose de vital pour

LES IMMORTELS

les participants, en s'attachant exclusivement à établir sa structure – chose nécessaire, mais non suffisante. Si la cérémonie est performative, si elle prolonge l'existence du *weikza*, c'est aussi par la place qu'elle tient avant et après sa réalisation dans l'imaginaire des disciples du culte. La cérémonie, autrement dit, n'est pas uniquement accomplie, elle est pensée, représentée, parlée. Elle existe, s'éprouve et se déploie aussi bien dans les esprits que dans les faits. Elle a ses contextes, tous ces éléments qui ne sont pas inhérents à son déroulement, mais s'y rapportent. Il s'impose de rendre compte de l'ensemble de ces dimensions au risque sinon d'inscrire l'événement hors de l'histoire et du temps. Un événement longitudinal, en quelque sorte, qui, tout en étant un moment circonscrit de rupture par rapport à l'activité ordinaire, est vécu durablement.

II

Lundi 1^{er} décembre 1975, quatorzième jour de la lune descendante du mois de Tazaungmon 1337. Trente-six disciples laïcs, sélectionnés sur la base de leur moralité, de leur capacité de concentration mentale et de leur fidélité, sont réunis au monastère de Mebaygon à l'invitation de Fils-du-Samedi. Sont présents, entre autres, Maung Maung, le Docteur Sein Yi, le Major Zaw Win, Kyaw Khaing, Mingyi Sein Hlaing, le Lieutenant-Colonel Thein Han, Ba Yi, Mya Than, ainsi que Kyin Myaing, unique femme conviée ; manque à l'appel le Colonel Mya Maung, lequel, nommé ministre au début des années 1970, est décédé de mort subite dans un train qui le menait à Katha (État kachin). Hpay Myint également est là, qui pourra ajouter le récit de ces quelques jours mémorables à la prochaine édition de son ouvrage sur le culte. Les quatre *weikza* n'ont eu de cesse de souligner l'importance de l'entreprise, envisagée comme un événement historique digne de figurer dans les annales. Un second disciple, Ohn, a d'ailleurs décidé d'en faire lui aussi la chronique. Son manuscrit de cent quarante-huit pages, *Mémoire, d'après expérience personnelle, sur la cérémonie d'entrée dans le feu*,

restera inédit, imprimé furtivement à deux cents exemplaires pour être diffusé auprès des disciples du culte. Sans doute la censure n'en aurait pas autorisé la publication. L'ouvrage de Hpay Myint sera cependant réédité, fort d'un supplément de quatre-vingt-dix pages consacré à la cérémonie. L'ethnologue, découvrant bien des années après ces descriptions minutieuses, jubile. De tels récits constituent une source de première main qui renseigne non seulement sur le déroulement de la cérémonie dans ses moindres détails mais aussi sur la manière dont les disciples du culte appréhendent et vivent l'événement, c'est-à-dire sur la tonalité de l'expérience indigène. Ils donnent à voir la cérémonie dans son épaisseur temporelle, psychologique et dramatique. Aussi devient-il possible, en s'appuyant sur ces écrits, enrichis et éclairés par les informations tirées de l'enquête effectuée trente ans plus tard, de suivre pas à pas la fabrication de l'événement et de le raconter dans les termes des Birmans. La reproduction du discours indigène ne saurait, certes, tenir lieu d'analyse. Elle n'en contribue pas moins à la compréhension, en ce qu'elle dévoile une certaine perception de la cérémonie. Plus, la manière qu'ont les Birmans de décrire et d'évoquer la cérémonie s'avère partie intégrante de la cérémonie, de son processus de construction et de son opération. Aujourd'hui, les cérémonies déjà accomplies existent au travers des textes qui en rendent compte, notamment l'ouvrage de Hpay Myint. Celui-ci, augmenté du compte rendu par le Major Zaw Win de la cérémonie de U Oktamagyaw (1989), réimprimé et disponible au Centre d'Énergie contre un don aux quatre *weikza*, demeure la bible du culte. Les *weikza* y font référence au cours de leurs prêches, invitant les fidèles à s'y reporter.

Nulle raison n'a été donnée pour justifier que le premier candidat à l'épreuve du feu soit U Pandita, âgé de 719 ans, et non U Kawwida, qui vient de passer la barre des mille ans – soit, selon la théorie particulière au culte, la durée de vie maximale d'un *weikza*. Les opinions divergent quant à l'effet de la cérémonie : prolongera-t-elle l'existence du *weikza* de mille années, multipliera-t-elle sa durée de vie normale par cinq, la portant à cinq mille ans, ou bien lui confèrera-t-elle mille années de plus par jour passé dans le feu ? Demeure que le risque encouru est grand. Qu'on songe, comme les disciples qui connaissent cette histoire pour l'avoir entendue mainte fois racontée lors des prêches, à ce qui arriva au grand *weikza* Wimala, moine sous le règne du roi Anawratha

LES IMMORTELS

(1044-1077). Wimala était en quête d'un assistant fiable pour l'aider à accomplir sa cérémonie de prolongation de l'existence. Il élit son disciple Tha Det :

«Je vais entrer dans le feu. Un jour [passé dans le feu], mille ans d'âge. Si je réussis, je veillerai sur toi pendant toute ta vie. Et si tu veux devenir *weikza*, je t'appellerai.

– Ayez confiance, Vénérable ! Moi, votre disciple, serai fidèle au poste pendant plus de trois heures. »

Les deux hommes errèrent, de la Montagne Sinkyan au Mont Popa, à la recherche d'un endroit propice à la cérémonie. Ils découvrirent l'emplacement idéal dans les environs de la Montagne des Dragonnes : un espace plat d'une centaine de pieds de longueur, au centre duquel était un trou naturel de trois pieds de diamètre. Ils y empilèrent des bûches de limonier (*thanakha*), de santal rouge (*padauk*) et de santal (*nantha*). Mille bûches en tout, en référence au nombre d'années voulu. Ils arrosèrent le bûcher d'une substance inflammable. Quand tout fut prêt, Wimala s'installa dans le cercle formé par le trou du bûcher, Tha Det dans un cercle dessiné à côté.

«Tha Det, ma vie est entre tes mains. Pendant les trois heures qui suivent, ne quitte pas ta place !

– Ayez confiance, Vénérable ! »

Le disciple jeta la première boule de feu (*mi lon*). Le bûcher s'embrasa. Aussitôt, des créatures maléfiques (*meikhsa*) – fantômes, démons – se manifestèrent (la cérémonie, œuvre héroïque entreprise au nom de l'idéal suprême du bouddhisme, l'accession au nirvana, suscite la réaction agressive d'êtres envieux ou hostiles). Elles tentèrent de faire sortir le disciple du cercle cérémoniel en l'effrayant, sans effet. Le *weikza*, pour sa part, agitait son éventail et méditait au milieu des flammes. Après une heure, la première boule ayant réussi, Tha Det jeta la seconde. Il vit sa mère, son père, sa femme et ses enfants qui l'imploraient de venir sans attendre à leur secours. Il regarda sa famille, puis Wimala, et pensa : «L'affaire du grand moine est capitale. Que ma femme et mes enfants meurent s'il le faut ! » La deuxième boule avait réussi. Il jeta la troisième et dernière boule. Une jeune femme apparut, éblouissante de grâce et de beauté, au teint magnifique, vêtue d'un habit de couleur vert léger et or, qui lui dit : «Tha Det, une somptueuse résidence nous attend pour que nous y vivions ensemble. Celui qui se

trouve dans le feu ne fera que te détruire. Heureusement je suis arrivée à temps. Regarde, je suis ici, de ce côté.» Subjugué par l'ensorcelante apparition, le disciple conçut un désir non-*weikza* (*a-weikza tahna*). Il quitta son cercle pour se diriger vers la jeune femme. L'apparence de celle-ci se transforma, offrant une vision d'horreur. Tha Det, pris de folie, mourut sur le coup. Quant au grand *weikza* Wimala, il périt dans le feu.

Il n'est pas indifférent que les *weikza* situent la vie de Wimala pendant le règne de Anawratha, soit dans la deuxième moitié du onzième siècle. Pour l'historiographie birmane, la période correspond à l'époque de constitution du pays dans sa configuration territoriale actuelle ; elle est aussi et surtout un moment de grande réforme religieuse, avec la diffusion, sous l'impulsion royale, d'un bouddhisme du Theravâda orthodoxe dans l'ensemble de la population. La voie du *weikza*, la cérémonie de prolongation de l'existence en particulier, semble par le biais de cette inscription historique désignée comme participant du mouvement de bouddhisantisme et d'unification de la Birmanie. Au moins le récit, description de la première épreuve du feu, la plus ancienne et la seule évoquée par les *weikza*, atteste-t-il l'authenticité bouddhique birmane de cette pratique. Il paraît, de prime abord, faire fonction de charte mythique pour l'organisation des cérémonies de prolongation de l'existence actuelles. À y regarder de près cependant, le prototype s'avère à la fois primitif et négatif. La cérémonie planifiée par le grand *weikza* Wimala présente un scénario rudimentaire. Un seul et unique disciple laïc y apporte son concours, aucune action pour favoriser la réussite de l'épreuve n'accompagne son déroulement, aucune parole même n'est prononcée au cours de l'opération. Cette pauvreté rituelle contraste avec la sophistication des cérémonies organisées par les quatre *weikza*. D'autre part, loin d'évoquer un archétype dont il s'agirait de reproduire le schème en en retrouvant la formule de réussite, l'histoire du grand *weikza* Wimala s'achève par un désastre. Bien sûr, ce dénouement dramatique a vocation à souligner le rôle vital des disciples dans la cérémonie, la moindre défaillance de leur part provoquant leur mort et celle du *weikza*. Les autres aspects n'exigent pas d'élaboration particulière, et il est compréhensible qu'ils puissent être traités avec superficialité dans le récit. Pourtant, par-delà le message adressé aux disciples, il est aussi question, dans cette histoire, de la place des quatre *weikza* dans

LES IMMORTELS

l'Histoire. En même temps que la référence à Anawratha s'impose, conférant à l'épreuve du feu un pedigree historique et bouddhique, le coefficient mythique affecté au règne du grand souverain se trouve minoré. Le véritable mythe, au sens de fait ou d'époque sublimé pour servir de référence et de modèle, ne se découvre pas dans le passé, théâtre d'un échec. Il se conjugue au présent, que les quatre *weikza* et leurs disciples sont en train de construire. La place centrale qu'occupe dans la vie du culte l'organisation des cérémonies de prolongation de l'existence, les émotions qu'elles suscitent, l'imagination que déploient les *weikza* en concevant leur scénario, ne sauraient être entendues sans prendre en compte cette intime conviction de collaborer à la production d'un mythe, charte pour les générations futures. Tout s'accorde pour donner consistance à l'idée d'une première fois, réalisation inédite du temps de la réussite. En l'occurrence, mythe et rite ne sont dans un rapport ni d'isomorphisme ni d'inversion, plutôt de redressement. Le rite réalise avec succès ce que le mythe pose comme raté quoique possible. Le rite fait le mythe et le mythe fait l'histoire.

Or comment pense-t-on l'histoire en Birmanie ? En découpant le temps selon la succession des règnes. Un événement est situé « sous le règne de », qui sert à le caractériser. La règle, propre au culte mais jamais glosée par les quatre *weikza*, qui veut que chaque cérémonie de prolongation de l'existence ait lieu sous le gouvernement d'un chef de l'État différent, que, donc, selon une formule courante parmi les disciples, un « changement de gouvernant » (*min pyaung min hlwe*) soit nécessaire pour procéder à une cérémonie, n'est rien d'autre que l'expression de la volonté affirmée des *weikza* de « rester dans l'histoire » (*thamaing kyan-*). Au règne d'un chef d'État sera associé l'événement religieux marquant dont les *weikza* sont les auteurs. Chaque cérémonie aura une estampille propre. Ainsi les générations futures apprendront l'histoire en répétant cette formule que les *weikza* ne manquent jamais d'énoncer au cours de leurs prêches : « Le grand moine U Pandita a réussi sous le règne du Général Ne Win [1962-1988], le grand moine U Oktamagyaw a réussi sous le règne du Général Saw Maung [1988-1992], le grand moine U Kawwida a réussi sous le règne du Général Than Shwe [depuis 1992] », formule qui deviendra complète après la réussite de Bodaw Bo Htun Aung. Les *weikza* savent bien que pour fabriquer de l'histoire il faut produire du mythe. Écoutons U Pandita

conclure aujourd'hui, après trois cérémonies accomplies, son récit de l'histoire du grand *weikza* Wimala :

« Nous, nous avons de la réussite ! Nous n'échouons pas comme eux [Wimala et son disciple]. Nous, nous n'entrons pas dans le feu avec un seul disciple. Pour U Pandita, il y avait soixante-dix-huit personnes en tout [en réalité, trente-neuf] ; pour U Oktamagyaw, cent dix personnes ; pour U Kawwida, plus de trois cents personnes. Il y avait beaucoup de monde ! Quant à la manière dont nous procéderons pour Bodaw Bo Htun Aung, nous y pensons depuis cinquante-trois ans. Nous sommes fous parce que nous voulons que, grâce à notre réussite, la Birmanie soit connue dans le monde entier. Oui, nous sommes fous ! Mais nous ne sommes pas fous de désir. Nous sommes fous de méditation (*bawana*). »

La volonté de convertir le temps présent en temps mythique, en âge d'or, explique le dénigrement de la tentative passée de Wimala. Cette volonté manifeste plus largement les tendances millénaristes du culte. « Notre aspiration, notre horizon, notre poteau d'arrivée, déclare U Kawwida à l'occasion de ses apparitions en chair et en os, est une grande ère où ceux-qui-sont-entrés-dans-le-courant, ceux-qui-ne-reviendront-plus, ceux-qui-ne-reviendront-qu'une-fois, et les saints [soit les quatre catégories d'individus certains d'atteindre le nirvana] seront si nombreux qu'une poule ne pourra pas même se poser [au milieu de leur foule] ; [une ère] où il ne sera nul besoin de chercher de l'or ou de l'argent ; [l'ère de] ceux-qui-sont-entrés-dans-le-courant, de ceux-qui-ne-reviendront-plus, de ceux-qui-ne-reviendront-qu'une-fois, et des saints, de riches donatrices comme Withaka et de riches donateurs comme Anahtapein aussi [deux personnages censés avoir vécu au temps du Bouddha]. Ce temps est proche, vous entendez ? » Une telle promesse est prise au sérieux par les disciples du culte. Néanmoins, et en dépit des affirmations superbes des *weikza*, elle ne semble pas pensée comme susceptible d'une confirmation prochaine. Nul ne paraît déçu de ce que la réalité annoncée ne se matérialise pas. Ce qui compte, c'est moins la réalisation effective du millénium que l'entretien collectif d'une expectative : l'attente comme principe constitutif, parmi d'autres, de la dynamique du culte.

III

Depuis le milieu des années 1960, les quatre *weikza* évoquent la cérémonie de U Pandita. Dix années se sont écoulées avant qu'ils estiment le moment venu. Entre-temps, l'essentiel du Monastère de l'Énergie est sorti de terre. En 1972-1973 ont été construits le premier bâtiment et une pagode de vingt-sept coudées de hauteur (une douzaine de mètres), respectivement baptisés Monastère et Pagode de la Noble Réussite. Fils-du-Samedi s'est installé là après avoir été ordonné moine. L'année suivante, ont été édifiés le Monastère et la Pagode de la Quiétude du Noble Pays. Les deux paires d'édifices se complètent : l'une diffuse de l'énergie de réussite, l'autre de l'énergie apaisante, l'une favorise la prospérité, l'autre la concorde.

Fin 1974, U Pandita a cessé d'apparaître en chair et en os. Il n'a plus fait que posséder Fils-du-Samedi. L'initiative visait à détourner du culte les « faux » disciples, qui fréquentaient le monastère à des fins uniquement mondaines et que l'absence du *weikza* éloignerait. Une fois ceux-là écartés, il serait possible de procéder à la cérémonie sans aucun dérangement, de ce côté au moins.

La cérémonie se déroulera à quelques centaines de mètres du Monastère de l'Énergie, au Lieu de la Réussite, à l'endroit où, en 1298, à l'âge de quarante et un ans, U Pandita, ayant réussi sa boule de mercure, « sortit ». Là s'élèvent deux arbres pipal dont les troncs se sont rejoints pour former une voûte. Ils ont été plantés par Bodaw Bo Htun Aung dans les années 1860, avant qu'il « sorte ». Les quatre *weikza*, à la suite de leur réapparition dans le monde, ont signifié l'importance de ce lieu et l'ont désigné comme l'endroit le plus favorable au succès de leurs cérémonies de prolongation de l'existence. Le beau-père de Fils-du-Samedi, Pan Aung, était propriétaire des terres concernées ; il en a fait don au culte. On en parlait auparavant comme du « Lieu des Arbres Pauk » (Pauk Chaung), parce que des arbres de cette espèce, dite « faux teck », y formaient une petite forêt. Les *weikza* ont conservé la désignation. *Pauk-* est aussi un verbe qui signifie « réussir, gagner » : le Lieu des Arbres Pauk est le Lieu de la Réussite.

L'épreuve du feu

L'endroit était craint, sa forêt servant de repaire à des brigands. Pan Aung, assisté de plusieurs villageois, a travaillé cinq jours durant au déboisement. La tâche achevée, il a brusquement perdu la vue – acte de vengeance par les esprits des arbres abattus, ont dit les *weikza*. En 1974, ont été bâtis un monastère et surtout, à quelques mètres du double arbre pipal, la Grotte de la Réussite, Aung Gu (le terme *gu*, « grotte, caverne », désigne aussi un édifice creux et fermé, une tombe par exemple). U Pandita y subira l'épreuve du feu. L'édifice, en dur, mesure 4,5 sur 3,7 mètres ; il est haut de 2,4 mètres. La surface du toit est plane ; ses quatre coins sont occupés par les statues des quatre divinités gardiennes de l'univers, son centre par une pagode d'une hauteur de neuf coudées (quatre mètres). La porte, située du côté du double arbre pipal, est en fer ; elle se ferme de l'extérieur grâce à une barre coulissante, bloquée par un cadenas. Dans le mur ouest, à deux mètres au-dessus du sol, a été pratiquée une ouverture d'un diamètre de onze pouces (vingt-sept centimètres). C'est à travers ce trou que seront lancées les quatre boules nécessaires à l'accomplissement de la cérémonie.

À l'intérieur de l'édifice, sur le mur est, a été aménagé l'autel du Bouddha, avec une statue. Au centre de la pièce, dans l'axe de la pagode qui surmonte l'édifice, se trouve un espace circulaire légèrement enfoncé, à un pouce environ de profondeur par rapport au niveau du sol. U Pandita se placera dans ce cercle de vingt-sept pouces de diamètre (quasiment un mètre) pour la durée de l'épreuve du feu. Quand exactement ? Les *weikza* ne l'annonceront qu'à la dernière minute, afin de se protéger, autant que faire se peut, des éventuels dérangements. Les disciples présents ce 1^{er} décembre 1975 ont répondu à la convocation de Fils-du-Samedi sans rien savoir du déroulement de l'événement. Il serait étonnant que la chose ait lieu demain mardi, jour défavorable car de lune cachée. La cérémonie est vraisemblablement pour jeudi, jour de naissance de U Pandita.

Au cours de l'après-midi, deux parmi les trois moines invités – lesquels jouissent d'une ancienneté importante, respectivement soixante-deux, cinquante-quatre et quarante-neuf années passées sous la robe – délivrent les Neuf Préceptes aux disciples laïcs, réunis à l'étage du Monastère de la Noble Réussite. Les *weikza* ont demandé que plusieurs fois par jour les religieux réassurent la pureté morale des participants. Ces derniers récitent aussi le chapelet et cultivent la

LES IMMORTELS

vertu de bonté bouddhique. Leur force spirituelle doit être portée à son degré maximal. L'accumulation d'énergie aidera à triompher des dérangements destructeurs.

Les *weikza* possèdent Fils-du-Samedi ou apparaissent en chair et en os. Ils donnent les premières instructions concernant la cérémonie tout en rappelant aux disciples son enjeu et sa difficulté. Pas un mot sur le moment exact de l'opération. Dans ce mélange d'attente et de mobilisation, l'atmosphère gagne en intensité. C'est comme une armée qui guetterait le signal de ses chefs pour courir à la bataille.

Le lendemain, mardi 2 décembre 1975, les disciples vont de bonne heure au Lieu de la Réussite. U Oktamagyaw – le plus érudit parmi les quatre, il supervise les préparatifs – a commandé de déplacer la statue du Bouddha qui se dresse sur l'autel de la Grotte de la Réussite. Elle risquerait d'être dégradée pendant la cérémonie. Après avoir rendu hommage à la grotte et nettoyé les alentours, les disciples forment une chaîne humaine à partir de l'édifice. Le Bouddha passe de bras en bras. Chaque maillon, une fois la statue transmise, va se placer à l'avant de la chaîne pour recevoir et céder de nouveau l'objet, jusqu'au Monastère de l'Énergie. Le reste de la journée, U Oktamagyaw continue de stimuler les disciples par le biais de Fils-du-Samedi. On ignore toujours quand aura lieu la cérémonie.

17 heures

Le Docteur Sein Yi, Ohn et un troisième disciple, Kyi Shwe, sont envoyés au Lieu de la Réussite pour apprêter le bûcher avec du bois d'acacia. Dans le cercle situé au centre de la grotte, ils disposent mille petits morceaux de bois, en référence à la durée de vie normale des *weikza* ou au nombre d'années obtenu grâce à la cérémonie – les opinions varient ; puis ils placent, dans le sens est-ouest, des bûches longues de trois pieds, d'un diamètre de deux pouces environ, dix en tout pour les dix pouvoirs extraordinaires du *weikza* ; enfin, ils empilent sept bûches à chacun des quatre points cardinaux du bûcher, en relation aux sept qualités de l'homme vertueux. Quatre statues du Bouddha en pierre, apportées du Monastère de l'Énergie, sont posées sur l'autel ; elles correspondent aux quatre bouddhas successivement apparus dans ce cycle de monde. Lorsque tout est arrangé, la porte est refermée à clé. Ohn et Kyi Shwe demeurent pour surveiller la grotte. Ils récitent des

L'épreuve du feu

textes prophylactiques (*payeik*) ou égrènent leur chapelet. Le Docteur Sein Yi retourne au monastère prévenir Fils-du-Samedi.

18 heures

Fils-du-Samedi, téléguidé par U Oktamagyaw, se rend en personne au Lieu de la Réussite. Il inspecte la grotte. Satisfait, il repart.

20 heures

Les disciples se rassemblent à l'étage du Monastère de la Noble Réussite. On passe l'enregistrement sonore d'un prêche des *weikza*. Il y est question du discours adressé par les divinités du ciel Tusita à l'une des leurs, le futur Bouddha. Elles l'avisent qu'il est temps de renoncer à sa condition divine pour renaître dans le ventre de la reine Maya et accéder à son ultime existence, celle au cours de laquelle sera atteint l'Éveil.

La cassette terminée, Fils-du-Samedi fait son entrée. Il est possédé par U Oktamagyaw. Suivant les instructions du *weikza*, deux groupes de seize disciples laïcs sont constitués : le « groupe de province », conduit par Maung Maung de Minbu, et le « groupe de Yangon », mené par Aung Khaing. Le groupe de Yangon inclut un dix-septième membre, en la personne de Kyin Myaing, âgée de cinquante-quatre ans, qui, suggère Hpay Myint dans sa chronique, apporte la part d'énergie féminine (*ma dat*) indispensable à la réussite de la cérémonie. Un troisième et dernier groupe, le « groupe de Mandalay », est composé des trois disciples laïcs restants, originaires de la ville : Chit Kyaw, Mya Than, Ba Yi. Ainsi l'ensemble national, soit la province et les deux capitales, sera représenté pendant la cérémonie.

U Oktamagyaw demande au Docteur Sein Yi de compter les badges numérotés destinés aux disciples. Chaque badge consiste en une photographie de U Pandita encerclée par cette inscription : « Le Noble Vénérable Grand Moine U Pandita, Centre de la Réussite de Mebaygon, Minbu ». Le Docteur en dénombre quarante-sept au lieu de cinquante. D'autres vérifient à leur tour. Même résultat. Les numéros deux, trois et quatre manquent. Les *weikza* auraient-ils conçu quelque présage producteur de réussite ($2 + 3 + 4 = 9$) ? U Oktamagyaw, par la voix de Fils-du-Samedi, charge le Major Zaw Win de re-numéroter à la main les badges afin d'obtenir une série complète. Les badges sont ensuite

LES IMMORTELS

remis aux chefs de groupes qui les distribuent, les numéros un à seize allant aux disciples de province. Pour autant, les participants ne sont pas autorisés à les porter. L'excitation retombe. Il s'agit selon toute apparence d'une simple mise en place afin que, jeudi, l'événement se déroule sans incident.

21 heures

Une pièce de tissu est disposée sur le sol de la salle du monastère. Les disciples y déposent des objets personnels – qui sa boule d'énergie, qui son chapelet, qui un diagramme cabalistique. Le Docteur Sein Yi ajoute un bâton médicinal que lui ont offert les *weikza*. Aung Khaing, le Docteur et le Major emportent le paquet d'objets et le bâton au Lieu de la Réussite. Ils les mettent sur l'autel du Bouddha à l'intérieur de la grotte.

22 heures

Par l'intermédiaire de Fils-du-Samedi, U Oktamagyaw réclame les trois « précieuses boules médicinales » (*yadana hsay-lon*) nécessaires à l'accomplissement de la cérémonie. Pendant plusieurs mois, elles sont passées de maison de disciple en maison de disciple afin qu'hommage leur soit rendu. Elles ont ensuite été confiées aux trois individus à qui reviendra l'honneur insigne de les jeter dans le bûcher – Mingyi Sein Hlaing (Yangon), Shwe Pyi (village de Ledaing, township de Pwint-pyu), Kyaw Khaing (Minbu). Les boules ont été fabriquées par Bodaw Bo Htun Aung d'après les indications des trois moines *weikza*. Elles sont un mélange de médecine (*weikza hsay*) et d'ingrédients que Bodaw Bo Htun Aung a été chercher, dit-on, sur les pentes de l'Himalaya. En fait de boules, elles ressemblent à des cônes dont la partie sommitale aurait été coupée ; elles s'apparentent à des pagodes miniatures. D'une hauteur d'un pouce et demi, elles ont à leur base, légèrement ovale, un pouce un quart de diamètre ; au sommet, un pouce. Leur surface est dorée. Une quatrième boule existe, la « boule médicinale de la réussite » (*aung hsay-lon*), que seul Fils-du-Samedi est apte à manipuler. Il la jettera en premier sur le bûcher afin d'embraser celui-ci.

Le groupe de Mandalay est désigné responsable de la surveillance des trois boules. Elles sont entreposées sur l'autel du Monastère de la Noble Réussite pour être apportées au dernier moment.

L'épreuve du feu

22 h 30

U Oktamagyaw ordonne le transport en véhicule des autres disciples jusqu'au Lieu de la Réussite. Les trois moines, puis Fils-du-Samedi et le groupe de Yangon, enfin le groupe de province, sont acheminés. Contre toute attente, la cérémonie aura lieu cette nuit même.

22 h 45

Au Lieu de la Réussite, U Oktamagyaw possède Fils-du-Samedi. Il réunit les disciples dans la salle du monastère construit à proximité de la grotte.

Des grains de riz éclatés (*pauk pauk*, littéralement « réussi, réussi ») sont déposés au centre de la salle. On en lance souvent à l'issue d'une cérémonie religieuse pour marquer son achèvement et son succès. Moines et laïcs récitent des textes prophylactiques, avant de recevoir chacun une poignée de grains. Les grains sont de couleur jaune, couleur de la religion bouddhique, pour les moines ; de couleur blanche, évoquant la pureté morale, la fidélité et la bonté, pour le groupe de province ; de couleur rouge, en référence à la bravoure et à la droiture, pour le groupe de Yangon.

U Oktamagyaw, par la bouche de Fils-du-Samedi, expose le déroulement de la cérémonie. Il insiste auprès des disciples pour qu'ils respectent scrupuleusement son minutage. Afin d'éviter toute confusion, on accorde les montres.

23 h 10

U Oktamagyaw demande aux disciples d'aller fouler la terre de réussite qui entoure la grotte. Seul demeure dans le monastère un employé des champs de pétrole, appelé comme supplétif en charge de l'électricité et de l'éclairage. Il ne prendra pas part à la cérémonie.

Les laïcs forment quatre rangs de huit personnes face au mur est de la grotte (le côté de l'autel du Bouddha). Les disciples de province se tiennent aux deux premiers rangs, ceux de Yangon aux deux suivants. Kyin Myaing est seule, derrière. Les trois moines s'installent chacun à un coin extérieur de l'édifice, Fils-du-Samedi occupant le quatrième, celui du sud-ouest (correspondant à son jour de naissance). À cet instant, U Kawwida surgit, en chair et en os.

« Disciples, nous avons minutieusement planifié le déroulement de

LES IMMORTELS

la cérémonie de U Pandita. Disciples, n'aspirez pas à obtenir de l'or ou de l'argent ! L'or et l'argent sont des choses mondaines. On en retire peu de bénéfice. Aspirez seulement à obtenir des biens supramondains. Nul n'est jamais certain d'obtenir ces choses mondaines qu'il désire, tels l'or ou l'argent. Maintenant est arrivé le moment le plus important pour votre maître U Pandita. Restez vigilants. Ne vous relâchez pas. Soyez toujours attentifs. Quels que soient les dérangements destructeurs qui se produisent, ne faillissez pas à votre mission. Aussi effrayant cela soit-il, n'ayez pas peur. Demeurez dans le cercle, en tenant fermement l'arme de la moralité, de la fidélité, de la patience et de la bonté. Vous pouvez vous mettre des trois côtés de l'édifice [le côté de l'autel du Bouddha est exclu]. N'ayez peur de rien...»

Après avoir sermonné un temps les participants, U Kawwida leur délivre les Neuf Préceptes. Puis, s'éloignant de quelques pas, il se volatilise. Entre-temps, U Pandita a fait son apparition. Il parle d'une voix au timbre merveilleux que nul ne lui avait jamais entendue :

«Parce que nous, les *weikza*, avons confiance et croyons en la parole et en la bonté de nos disciples, moi U Pandita, je remets ma vie entre vos mains. Je vais entrer dans le feu. Disciples, agissez avec fidélité et bonté, soyez vigilants afin de remplir votre mission.»

U Pandita effectue le tour de la grotte par le sud pour arriver du côté nord et entrer à l'intérieur de l'édifice dont la porte a été ouverte. La tête couverte de sa robe, il s'assied en posture de méditation au centre du bûcher, face à l'autel du Bouddha. Les quatre moines quittent leurs positions pour se rendre, par ordre de séniorité, sur le seuil de la grotte et jeter des grains de riz éclatés sur le *weikza* en proclamant : «Le grand moine U Pandita a réussi !» Les disciples laïcs font de même, depuis le chef du groupe de province, Maung Maung, jusqu'à Kyin Myaing. La porte de la grotte est refermée. Les deux exemplaires de la clé du cadenas sont sous la responsabilité pour l'un du Major Zaw Win, pour l'autre d'un second disciple. Fils-du-Samedi, téléguidé par les *weikza*, dirige les opérations. Il autorise les participants, revenus à leur place, à rompre les rangs. Deux disciples sont envoyés au Monastère de la Noble Réussite afin d'avertir le groupe de Mandalay qu'il est temps de convoyer les trois précieuses boules médicinales.

L'épreuve du feu

23 h 45

Aung Khaing, leader du groupe de Yangon, est chargé de délimiter l'aire cérémonielle. À l'aide de grains de riz éclatés, il trace un cercle de cinq coudées de rayon autour de la grotte. Du côté du double arbre pipal, le cercle s'élargit surnaturellement de façon à inclure les deux arbres. L'expression qui désigne l'opération, « poser une ligne » (*si khya-*), désigne également le fait de procéder à des récitations afin d'empêcher des entités malfaisantes (*nanabawa*) de pénétrer l'aire dessinée, récitations auxquelles se livreront les disciples pendant la cérémonie.

Nul participant ne peut plus sortir du cercle, au risque sinon de faire échouer l'entreprise – comme il arriva pour le grand *weikza* Wimala. Quitter le cercle reviendrait à percer une trouée dans le mur invisible qui protège l'espace autour de la grotte ; les entités malfaisantes s'y rueraient alors. Les moines montent sur une plate-forme de bambou calée contre le mur ouest de la grotte. Les disciples laïcs se répartissent par terre sur les deux autres côtés : le groupe de province au sud, le groupe de Yangon au nord. Les leaders des deux groupes sont assis à proximité de Fils-du-Samedi pour recevoir ses ordres. Tous récitent leur chapelet.

On procède au second lancer de grains de riz éclatés, cette fois-ci à travers le trou pratiqué dans le mur ouest, accessible grâce à la plate-forme. Une ampoule éclaire faiblement l'intérieur de la grotte. Les moines et les disciples laïcs défilent devant l'ouverture pour jeter les grains et prononcer la formule : « Le grand moine U Pandita a réussi ! » À la fin, le *weikza* se lève et tend par le trou le paquet d'objets et le bâton médicinal déposés plus tôt sur l'autel du Bouddha, en déclarant : « Réussi ! » Les objets sont imprégnés de pouvoir.

00 h 10

Le groupe de Mandalay et les deux disciples partis l'appeler arrivent. Cinq hommes n'étaient pas de trop : souvent, d'effrayantes créatures, voire des *weikza* rivaux, tentent de s'emparer des boules médicinales en vue de faire rater la cérémonie. Parvenus sans difficulté majeure sur place, ils attendent à l'extérieur du cercle, au coin du samedi. L'employé des champs de pétrole vient jeter quelques grains de riz éclatés puis quitte le cercle. Les cinq hommes y pénètrent. Plus personne désormais n'est autorisé à entrer dans l'aire cérémonielle. Chit Kyaw

LES IMMORTELS

remet les trois boules médicinales à Fils-du-Samedi. Avec les quatre autres disciples, il jette des grains de riz éclatés à l'intérieur de la grotte avant de rejoindre le reste des participants.

Fils-du-Samedi appelle sur la plate-forme Mingyi Sein Hlaing, Shwe Pyi et Kyaw Khaing. Il asperge leurs mains de parfum avant de donner à chacun une précieuse boule médicinale. Il tient pour sa part la boule médicinale de la réussite, qu'il s'apprête à jeter par le trou afin d'embraser le bûcher sur lequel est assis U Pandita. Règne un silence absolu. On entend seulement le frottement des grains de chapelet que les disciples font passer entre leurs doigts.

IV

À l'heure où Fils-du-Samedi se prépare à lancer la boule médicinale de la réussite, cela fait plus de deux ans que The-in Gu Hsayadaw, un des maîtres de méditation les plus vénérés du pays, est mort. Le grand moine s'est éteint, rongé par la maladie, à l'Hôpital général de Yangon le 8 juillet 1973. Il avait soixante ans. Son affreuse agonie, a-t-il déclaré peu avant de succomber, était la conséquence des mauvaises actions qu'il avait commises dans des existences précédentes. Il lui fallait solder ses dettes karmiques (*wut kyway hsat-*) avant d'accéder au nirvana. Or, plus de deux ans après son décès, ses funérailles n'ont toujours pas été célébrées. À sa mort, deux partis se sont constitués, qui continuent de s'opposer. Les uns demandent la conservation de son corps, les autres son incinération. Chaque camp tente de mobiliser en sa faveur des moines éminents et des figures politiques puissantes.

Il n'existe pas d'institution monastique ayant capacité pour traiter l'affaire et rendre une décision applicable sans contestation. Les autorités laïques sont seules susceptibles d'imposer une solution. C'est d'ailleurs là leur responsabilité. Il leur revient d'empêcher que la querelle ne débouche sur une division formelle au sein de la communauté monastique, avec la création de groupes distincts (*gaing*) qui défendent chacun une conception différente des funérailles (clivage 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, interviendra-t-il en février 1976 pour mettre fin à l'interminable dispute. Il ordonnera l'incinération du grand moine. N'en a-t-il pas été ainsi pour le Bouddha et ne doit-il pas en être ainsi et à jamais dans la société birmane ? Les partisans de la conservation du corps se refuseront néanmoins à abdiquer. Ils essayeront de s'emparer de la dépouille, en vain. Ils seront arrêtés et mis en prison. Au moment des funérailles, en avril 1976, des policiers seront postés le long du chemin emprunté par le cortège, afin de veiller sur la sécurité du cadavre.

Tandis que le médium et les disciples des quatre *weikza* engagent leur existence pour permettre à U Pandita de prolonger la sienne, d'autres, ailleurs, s'affrontent dans une lutte acharnée autour du corps d'un mort. Mais en vertu de quoi certains s'élèvent-ils contre l'incinération de The-in Gu Hsayadaw, quand celle-ci représente un traitement consacré ? Leur revendication paraît d'autant plus aberrante que l'incinération est le moyen par excellence de confirmation de la sainteté d'un personnage. Après la crémation, on s'applique à rechercher, au sein des cendres, des reliques (*datdaw*). Ces éléments en forme de petits cailloux lisses résulteraient d'une transformation corporelle produite, sous l'action du feu, par la perfection spirituelle du défunt. L'apparition de reliques est jugée comme la preuve tangible et irréfutable de la sainteté, comme son seul mode de certification valide, qui peut être corroboré par d'autres manifestations post-mortem, tels l'imputrescibilité physique pendant la période d'exposition de la dépouille et le fait que les cheveux du mort continuent de pousser. Toutefois, l'incinération a en même temps pour effet de clore un cycle de sainteté. Les reliques 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. Paradoxe de l'incinération : le saint est définitivement fait, mais il n'existe plus ou presque socialement. Voilà qui éclaire la violence de la querelle autour de la dépouille de The-in Gu Hsayadaw. Incinérer le corps du moine, c'est permettre à sa sainteté de s'exprimer de manière indubitable ; le conserver, c'est lutter, envers et contre tout, pour prolonger sa présence.

L'épreuve que U Pandita est sur le point de subir rend possible le

LES IMMORTELS

dépassement de ce dilemme déchirant. Ne consiste-t-elle pas à incinérer le *weikza*, mais avec pour but de prolonger son existence et sa présence ? Dans les funérailles d'un moine ordinaire (non considéré comme saint), l'action du feu, en entraînant la disparition du corps, réalise et signifie la dissociation du défunt d'avec le monde ; elle illustre le principe de l'impermanence, pour un personnage qui est pensé comme l'emblème de la religion bouddhique et de ses enseignements. Or, trait remarquable qui tient à ce qu'il ne meurt ni ne se réincarne, le *weikza* est résistant au feu. Un corps de *weikza* ne se consume pas. C'est l'empreinte de son accomplissement spirituel, comme l'est l'apparition de reliques pour le saint. Un *weikza*, au reste, ne reçoit pas de funérailles à proprement parler. Il « sort », de deux manières, « vivant » (*ashin htwet*) ou « mort » (*athay htwet*). Dans le premier cas, le *weikza* se volatilise, corps et âme pourrait-on dire, sans laisser aucune trace (sinon quelquefois, lorsqu'il s'agit d'un moine, son habit). Dans le second, il abandonne son corps physique (*yok*) au moment de son décès apparent pour poursuivre son existence à travers un corps spirituel (*nan*). La dépouille de ce second type de *weikza* est, en règle générale, placée dans une tombe et non pas brûlée – elle ne se consumerait pas. Ainsi, la permanence du corps physique du *weikza* est l'insigne de sa singulière continuité. Au cours de la cérémonie de prolongation de l'existence, qui vise à assurer cette continuité, on soumet le *weikza* à l'action du feu, une action à première vue sans effet : son corps demeure indemne.

L'épreuve du feu consisterait à affirmer l'infaisabilité des funérailles du *weikza* pour mieux suggérer sa victoire sur la mort. Le rite prendrait sens comme renversement du scénario des funérailles monastiques. D'où, probablement, cette obligation faite au seul laïc parmi les quatre *weikza*, Bodaw Bo Htun Aung, d'être ordonné moine avant de procéder à sa cérémonie : le symbolisme de l'impermanence et de la séparation qui s'attache à l'incinération funéraire est moins appuyé dans le cas d'un laïc que dans celui d'un moine, un tel symbolisme renvoyant aux principes bouddhiques dont ce dernier est l'incarnation.

Mais le corps du *weikza* n'est pas seulement résistant au feu. Il est régénéré par le feu. La cérémonie de prolongation de l'existence est qualifiée par deux expressions, parfois accolées : *hpo win-*, « entrer dans le foyer ou le four », c'est-à-dire pénétrer dans le feu ; *mi htun ku-*, « se transformer, passer d'un état à un autre par l'action du feu ». Certains

termes de ces expressions sont en usage dans le domaine de l'alchimie : *hpo* désigne le foyer à combustion dans lequel le creuset contenant la boule d'énergie est déposé ; le verbe *htun-*, substantivé, donne nom à un alliage qui, entraînant un changement de propriété ou d'état, opère la solidification du mercure. Quoique les *weikza* n'aient jamais rien dit en ce sens, un disciple parmi les plus sagaces, moine de son état et prédicateur réputé, conçoit la cérémonie de prolongation de l'existence comme calquée sur l'œuvre alchimique. L'épreuve du feu condenserait le processus de transformation d'une boule d'énergie en boule vivante. De même que l'alchimiste utilise des ingrédients (*hsay*, au sens de drogue, médecine, potion) pour transformer la matière de sa boule en la faisant mourir puis revivre, de même la première des boules médicinales (*hsay-lon*), que lance Fils-du-Samedi, servirait à faire mourir la matière physique du *weikza*, les trois suivantes, jetées par des disciples, à la faire revivre en lui conférant une permanence extraordinaire. Le moine étaye cette interprétation d'une référence à une photographie prise lors de la cérémonie de U Oktamagyaw, en 1989. Fils-du-Samedi avait jeté la boule médicinale de la réussite, le bûcher s'était embrasé. Le cliché laisse apercevoir, au milieu des flammes, le corps du *weikza* réduit à une taille minuscule, celle d'un nouveau-né, image éloquent de son rajeunissement. Les trois autres boules ramenèrent U Oktamagyaw à sa taille normale, tout en démultipliant sa force vitale. Aussi, de même que dans l'alchimie les modifications de la couleur des flammes dans le foyer indiquent l'évolution du processus de transformation en cours à l'intérieur du creuset qui contient la boule liquéfiée, pendant la cérémonie les modifications de la couleur des flammes du bûcher après que chaque boule médicinale a été jetée indiquent l'évolution du processus de régénéscence du *weikza*. Les *weikza*, pour leur part, caractérisent la cérémonie de prolongation de l'existence comme une entreprise de purification (*thanshinyay*). Mais, justement, le processus alchimique n'est-il pas purification d'une boule d'énergie ?

Dès l'instant où une analogie se dessine entre cérémonie de prolongation de l'existence et opération alchimique, le *weikza* se trouve assimilé à une boule d'énergie dont la réussite dépend de l'action des disciples, lesquels occupent la place de l'alchimiste. Une boule d'énergie constitue, a-t-on dit précédemment, un « double vivant de la personne dans lequel il est possible de se projeter et de se mirer au présent ou au

LES IMMORTELS

futur, à partir duquel, aussi et surtout, il est permis d'effectuer un long et assidu travail sur soi ». Ce double, pourtant, n'est pas une représentation fidèle de son propriétaire, il n'est pas une simple extension de la personne, puisqu'il peut prendre de l'avance sur son original. Tout se passe comme si, à travers la cérémonie de prolongation de l'existence qui traite le *weikza* comme une boule d'énergie, on représentait le rapport réel, et non plus conventionnel, du personnage à la communauté humaine : si le *weikza* est en temps normal donné pour maître des disciples, il est montré, à l'occasion de la cérémonie, comme fabriqué par les disciples. Tandis que les opérations alchimiques nécessitent l'assistance des *weikza* pour aboutir, l'épreuve du feu nécessite l'assistance des disciples pour réussir. Là où les disciples dépendaient du *weikza*, c'est celui-ci qui, en la circonstance, dépend d'eux. Le temps de la cérémonie, la communauté met en scène son travail de sublimation collective – elle fait, au sens propre, le *weikza* –, travail qu'à l'ordinaire elle effectue insensiblement en assignant au *weikza* le statut de réalité indépendante, supérieure et agissante. Pour autant, on ne saurait parler de démythification. La cérémonie n'institue pas un mouvement authentique de dévoilement et de désaliénation. Les boules médicinales indispensables à son accomplissement sont produites par les *weikza* et non par les disciples ; les premiers gardent en partie la main. Le renversement, quoique palpable, n'est pas complet.

Au vrai, le processus de prolongation de l'existence présente parfois des modalités dont le feu est absent. L'opération s'effectue aussi bien par l'action de la terre (*myay htun ku-*) ou de l'eau (*yay htun ku-*). Dans le premier cas, le *weikza* reste enterré pendant plusieurs jours, sous la garde de disciples ; dans le second, il est précipité, lourdement lesté, au fond d'une rivière, où il s'adonne quelque temps à la méditation subaquatique. S'il sort vivant de l'épreuve, il aura réussi. L'énergie de la terre ou de l'eau lui aura été transmise, comme celle du feu l'est par l'incinération. Par-delà cette explication en langage énergétique, par-delà la signification de la cérémonie telle que l'ont conçue les quatre *weikza*, le ressort commun aux différents types d'épreuve apparaît la capacité à survivre à ce qui cause la mort, à dépasser la mort.

Dépassement et régénérescence. L'analogie entre la cérémonie et le processus alchimique n'est pas la seule à rendre compte de son effet revitalisant. D'autres sont avancées. Peu avant la cérémonie de U

Pandita, Bodaw Bo Htun Aung, alors qu'il possédait Fils-du-Samedi, a déclaré qu'accomplir la cérémonie revenait à muer, à la façon d'un serpent. À l'issue de l'épreuve, U Pandita ne bougerait pas de la grotte durant des mois, tel un reptile qui, après la mue, se tient à l'abri en raison de sa fragilité. Il n'est pas anodin, d'autre part, que le soir de l'événement soit diffusé un prêche concernant l'accession du futur Bouddha à son ultime existence. Le personnage est appelé à quitter sa condition céleste pour renaître sous forme humaine dans le ventre de la reine Maya. Il faudrait se demander – aucune hypothèse n'est à négliger – si la « grotte » à l'intérieur de laquelle le *weikza* subit l'épreuve du feu n'a pas quelque chose de la matrice maternelle, le lancer de boules médicinales par les disciples à travers le trou évoquant une insémination. De fait, le séjour prolongé du *weikza* à l'intérieur, qui suit la cérémonie, ne rappelle-t-il pas la période de gestation intra-utérine ? Derrière la métaphore de la régénérescence se profilerait celle de la renaissance, quoique moins appuyée. Elles ne sont pas contradictoires, émanant d'une pensée symbolique qui conçoit la cérémonie à partir de plusieurs schèmes (funérailles, alchimie, renaissance) porteurs de représentations qui se recouvrent. En tout état de cause, le choix du prêche réitère, une fois encore, l'identification fondamentale du *weikza* au Bouddha.

Pour être significative, la cérémonie de prolongation de l'existence n'en est pas pour autant indispensable. On sait des *weikza* fameux dans le parcours desquels elle n'occupe nulle place. Ainsi de Bo Min Gaung et de Bobo Aung. L'histoire de ce dernier, patron des arts cabalistiques, rapporte que, jeune homme, il hérita d'un individu laïc (devenu *weikza* après avoir réussi l'épreuve du feu) un livre de plaques de cuivre comportant des dessins cabalistiques. Il les étudia et accéda à la « connaissance », sans autre forme de difficulté et sans que le pouvoir de longue vie par là acquis dût être renouvelé. Toutefois, si non indispensable, la cérémonie de prolongation de l'existence, telle qu'elle est imaginée et mise en œuvre au Centre d'Énergie de Mebaygon, représente une apothéose de l'extraordinaire, un extraordinaire si essentiel aux cultes de *weikza*.

V

00 h 20

Boum ! À l'heure faste indiquée par les *weikza*, Fils-du-Samedi a lancé la boule médicinale de la réussite à travers le trou de la grotte en prononçant un « Réussi ! ». L'explosion est si forte, tel un bâton de dynamite, qu'elle retentit dans un rayon de cinq kilomètres alentour. Le feu envahit tout l'intérieur de l'édifice. Sous l'effet de la déflagration, Fils-du-Samedi est renversé en arrière sur la plate-forme, tandis que la porte de fer est projetée hors de ses gonds. Elle s'effondre sur deux disciples assis au premier rang. Les flammes qui s'échappent par l'ouverture leur brûlent les jambes alors qu'ils gisent évanouis, coincés sous la lourde porte. Elles atteignent presque le Major Zaw Win, posté du côté nord-ouest. Il faut à celui-ci beaucoup de sang-froid pour ne pas reculer au-delà des limites du cercle cérémoniel. Pendant quelques secondes, la surprise est telle que tous demeurent interdits.

Fils-du-Samedi, retrouvant ses sens, saute de la plate-forme et se précipite à l'entrée de la grotte en gémissant : « Qu'est-il arrivé, qu'est-il arrivé ? » Il redoute que U Pandita, incapable de résister à l'explosion, ne soit sorti de l'édifice. Mais le *weikza* est là, assis au milieu du bûcher. Rassuré, le médium commande qu'on referme la porte. Huit disciples, bravant la fournaise, la soulèvent et la remettent en place. La plate-forme de bambou est tirée jusque-là pour servir de contrefort.

Le Docteur Sein Yi et un disciple, officier médical de profession, s'occupent des deux blessés, transportés du côté nord-ouest. L'un a repris conscience. L'autre demeure inanimé. Le Docteur, qui a laissé sa trousse de premier secours au Monastère de l'Énergie, lui passe sur le corps le bâton médicinal reçu des *weikza*. Rien n'y fait. Consternation et effroi : on pense l'homme mort. Il ouvre les yeux quelques minutes plus tard. Deux autres disciples ont été légèrement brûlés.

Soudain, Ohn, placé au coin nord-ouest, s'écrie : « Oh, moine, n'entrez pas dans le cercle, n'entrez pas dans le cercle ! » Le disciple, qui ignore que le moine résidant au Lieu de la Réussite a été envoyé au Monastère de l'Énergie pour le temps de la cérémonie, voit celui-ci s'avancer, semble-t-il pour apporter son aide. Au cri du disciple, le

L'épreuve du feu

personnage fait demi-tour. Il devient gigantesque et disparaît subitement. Ohn, ainsi que les quatre ou cinq autres témoins de l'apparition, comprennent qu'il s'agissait d'une créature destructrice. Au même moment, du côté sud-est, Mya Than et Ba Yi aperçoivent des silhouettes effrayantes marchant vers eux. Ils pointent leurs lampes torches. Les silhouettes s'évanouissent. Par ailleurs, plusieurs disciples avisent l'employé des champs de pétrole qui s'approche du cercle. L'homme se tient en réalité immobile sous une lampe du monastère. Il observe les événements, impuissant.

00 h 26

Le moment arrive de jeter la première des trois précieuses boules médicinales. Sur instruction de Fils-du-Samedi, Mingyi Sein Hlaing, résolu à sacrifier son existence pour servir les *weikza*, se place près du trou. À 00 h 27, il prononce la formule «Le grand moine U Pandita a réussi !» et lance la boule. Il baisse la tête pour se protéger d'une éventuelle explosion. Nulle déflagration. Les flammes à l'intérieur de la grotte changent un moment de couleur, passant du jaune au vert léger et au violet, avant de retrouver leur teinte initiale. Le succès de la première boule apaise les disciples.

00 h 35

«Le grand moine U Pandita a réussi !» Sur instruction de Fils-du-Samedi, U Shwe Pyi lance la deuxième boule médicinale. La couleur des flammes se modifie de nouveau temporairement.

00 h 45

«Le grand moine U Pandita a réussi !» Kyaw Khaing jette la troisième et ultime boule. Encore une fois, changement de couleur des flammes.

«Réussi ! Réussi ! Réussi ! Le grand moine U Pandita a réussi !», proclame Fils-du-Samedi. «Réussi ! Réussi ! Réussi ! Le grand moine U Pandita a réussi !», répètent à l'unisson les disciples, dont le cri de victoire transperce la nuit.

00 h 55

Fils-du-Samedi autorise les disciples à sortir du cercle cérémoniel.

LES IMMORTELS

On demeure néanmoins sur place à se réjouir et à se féliciter une dizaine de minutes encore, avant de se rendre dans l'édifice juste à côté pour y passer la nuit. Tels des soldats au retour de la bataille, les disciples, incapables de dormir, ressassent le déroulement de la cérémonie et célèbrent sa réussite. Le Docteur prend soin des blessés, quatre en tout, souffrant de brûlures ou de fractures. L'un sera hospitalisé.

1 h 30

Fils-du-Samedi a envoyé quérir les deux maçons de la ville de Sagu installés dans un des bâtiments du Monastère de la Réussite. Ils ont été mobilisés pour la cérémonie. Arrivés au Lieu de la Réussite, ils arrosent la porte encore brûlante avec de l'eau froide. Ils retirent la plate-forme et disposent à la place une perche de bambou, le temps de murer la porte et l'entrée de l'édifice avec des briques et du ciment. Le trou dans le mur ouest, au travers duquel les boules ont été lancées, est également comblé avec des briques et du ciment. Les maçons travaillent jusqu'à l'aube sous la surveillance d'une dizaine de disciples revenus près de la grotte.

Dans la matinée, on retrouve les trois badges manquants. N'était-ce pas là une tentative de dérangement, s'exclame Ohn dans sa relation de l'événement en rappelant que le Bouddha connut nombre de difficultés à cause du Mauvais (Man Nat) ?

Le soir, U Kawwida apparaît en chair et en os. Il s'adresse aux disciples :

« Grâce à vous, disciples, votre maître Pandita a réussi la cérémonie d'entrée dans le feu. N'êtes-vous pas heureux ? Votre maître Pandita a réussi l'entreprise de l'entrée dans le feu en trois heures. Mais maintenant il est comme un serpent qui viendrait de muer. Sa peau est très tendre et fragile et il ne peut sortir à l'extérieur. Êtes-vous heureux ? Hé, disciples, ne soyez pas abattus [parce que vous ne pouvez pas encore rendre hommage à U Pandita]. Fixez votre attention sur les Trois Joyaux et méditez ! »

Trois jours après l'événement, le Docteur Sein Yi, le Major Zaw Win et un autre disciple, en charge des finitions pour la réfection de la grotte, font appel à un peintre de Minbu. Sur le mur couvrant la porte, l'artisan dessine un cercle en forme de Roue de la Doctrine, divisé en vingt-quatre sections, les vingt-quatre sections du texte canonique du *Pahtan*.

Autour du cercle est écrit : «Le grand moine U Pandita a réussi !». À sa base, une autre formule, «Longue vie [à U Pandita] !» (*siyan teikhtatu*), communément employée à propos du bouddhisme : «Longue vie à la religion du Bouddha !» (*bokda thathana siyan teikhtatu*). Juste au-dessus de la porte murée, il peint un drapeau aux couleurs de la religion accompagné de cette inscription : «Le Bouddha a réussi !»

Oui, indéniablement, le Bouddha – c'est-à-dire le *weikza* – a réussi. On est pourtant passé à deux doigts d'une catastrophe. Quatre blessés, dont un est à l'hôpital. Que serait-il arrivé si, au milieu de la confusion causée par l'explosion et la projection de flammes, le Major ou un autre avait franchi la limite de l'aire cérémonielle ? Les *weikza* et leurs disciples n'exagèrent pas lorsqu'ils soulignent les dangers de la cérémonie de prolongation de l'existence et l'héroïsme de ses participants. Or c'est précisément le risque encouru qui donne à l'événement toute sa force et tout son prix. Le succès est incertain : à la différence d'une cérémonie d'initiation ou de mariage, où les jeux sont pour ainsi dire faits d'avance, la cérémonie de prolongation de l'existence est une aventure, une aventure hasardeuse et périlleuse (caractères qui lui confèrent, au demeurant, sa portée mythique). En cas de défaillance quelconque, c'est la mort qui attend l'ensemble de ses participants. Incertitude et danger : ces deux faces du risque sont poussées à leur paroxysme, puisque la vie des participants est en jeu. Et quand bien même on estimerait certaine menace imaginaire (telle l'apparition de formes effrayantes), restent les dangers réels, indubitables. Lors de la seconde cérémonie, accomplie pour U Oktamagyaw en février 1989, une explosion violente se produira une nouvelle fois à la suite du jet de la boule médicinale de la réussite par Fils-du-Samedi. La déflagration écartera les murs de la grotte vers l'extérieur, déplacera le toit, et laissera le médium à moitié inconscient pendant plus d'une heure. Les murs se seraient-ils effondrés, commente le Major Zaw Win dans sa description de l'événement, nombreuses auraient été les victimes. La cérémonie se déroula qui plus est quelques mois seulement après la répression des manifestations populaires et le coup d'État militaire du 18 septembre, en période d'application de la loi martiale : rassembler une centaine de personnes de nuit et faire entendre une détonation était pour le moins audacieux et eût pu conduire les disciples en prison.

Loin qu'on s'y dérobe, le risque est comme recherché. Il est tan-

LES IMMORTELS

gible, vécu, mis en scène, glorifié, parce que inhérent à l'efficacité de la cérémonie. Le danger affronté ne doit-il pas être mortel pour être susceptible de livrer un pouvoir de vie ? Si la catégorie existait, il faudrait classer la cérémonie de prolongation de l'existence parmi les « rites de l'extrême ». De par le risque fatal qu'elle implique, elle prend apparence d'ordalie, épreuve qu'on impose à un individu (en le jetant dans l'eau ou le feu, par exemple) pour décider de son innocence ou de sa culpabilité. Le succès de la cérémonie ne démontre-t-il pas que les *weikza* et leurs disciples détiennent et incarnent la Vérité ?

VI

Lundi 26 avril 1976. Depuis hier, les disciples et les curieux affluent au monastère. La cérémonie d'ouverture de la Grotte de la Réussite se tiendra, pense-t-on, ce mercredi, premier jour de la lune croissante de Kason. Bodaw Bo Htun Aung avait en effet annoncé qu'on ouvrirait la grotte, ou bien au mois de Dabaung (*paung-* signifiant « se réunir, être ensemble »), ou bien au mois de Kason (*son-* voulant dire « se retrouver »). Dabaung est passé sans que rien ne se passe.

Cinq mois se sont écoulés depuis l'épreuve du feu. Les semaines suivant l'événement, on est venu d'un peu partout pour rendre un hommage indirect au *weikza*, reclus à l'intérieur de la grotte. Des disciples se sont relayés jour et nuit afin de monter la garde au Lieu de la Réussite. On craignait notamment que des villageois ou des gens des champs de pétrole, incrédules patentés, tentent de nuit d'éventrer l'édifice.

Au Monastère de l'Énergie, la petite pagode coincée entre les deux récemment bâties a été restaurée et surélevée pour atteindre la taille de ses sœurs. C'est la Pagode qui Exauce les Vœux (Hsutaung-pyay Hpaya). Un vaste bâtiment, le Hall de Prêche de l'Exaucement des Vœux, est en construction à quelques mètres, financé par un couple de disciples.

L'épreuve du feu

20 heures

Fils-du-Samedi, téléguidé par les *weikza*, demande aux disciples de s'assembler à l'étage du Monastère de la Noble Réussite et de pratiquer le chapelet. Peu après, un des moines ayant participé à la cérémonie de prolongation de l'existence s'installe sur le siège de prêche. Il récite un long poème hagiographique sur U Pandita. Fils-du-Samedi, possédé par U Oktamagyaw, prend la suite. Il célèbre une fois de plus la réussite de l'épreuve du feu et annonce qu'on ouvrira la grotte ce soir. Cependant, la porte restera murée, le moment propice n'étant pas arrivé. On se contentera de déboucher le trou sur la façade ouest, celui par lequel les boules médicinales ont été jetées. Le Docteur Sein Yi, le Lieutenant-Colonel Thein Han, Kyaw Khaing et un dernier disciple doivent partir au Lieu de la Réussite pour marquer d'une croix, à l'aide d'un bâton en fer, l'emplacement du trou. Alors que Fils-du-Samedi donne ces instructions, U Pandita apparaît en chair et en os. Il arrive par la pièce située dans le coin avant droit de la salle. L'assistance lui rend hommage avec émotion, la même émotion, note Ohn dans son récit, que celle des disciples du Bouddha lorsque le Maître revint sur terre après un séjour de trois mois dans un étage céleste où il avait prêché la doctrine bouddhique à sa mère (réincarnée en divinité). L'apparence de U Pandita a changé. Il a rajeuni, comme un serpent après la mue. Il s'adresse à la foule : il est venu de la grotte pour exprimer sa gratitude envers les disciples qui lui ont permis de subir l'épreuve avec succès.

21 heures

U Pandita quitte la salle. Les quatre disciples désignés par U Oktamagyaw partent au Lieu de la Réussite.

U Kawwida et Bodaw Bo Htun Aung apparaissent à leur tour. Ils prêchent brièvement. Bodaw Bo Htun Aung réjouit le public par quelque exhibition de ses pouvoirs surnaturels.

23 heures

Après le départ des *weikza*, les disciples pratiquent le chapelet en attendant de nouvelles instructions.

Vers 1 heure du matin

Hpay Myint s'est endormi en récitant le chapelet. Maung Maung le

LES IMMORTELS

réveille : Fils-du-Samedi demande à le voir incessamment. Le médium, possédé par U Oktamagyaw, informe l'écrivain que les moines – les trois participants à l'épreuve du feu, plus un quatrième qui n'avait pu arriver à temps – déboucheront le trou à 1 h 45. Hpay Myint les accompagnera. Fils-du-Samedi lui tend un papier avec un poème sur la cérémonie d'entrée dans le feu. Le disciple devra le lire pendant que les moines s'affaireront.

Hpay Myint s'en va avec les quatre moines et le Colonel Ba Htay (absent lors de l'épreuve du feu car retenu par ses responsabilités officielles). Alors que le véhicule est sur le point de démarrer, un cinquième moine, résidant au Monastère de l'Énergie, se joint au groupe sur instruction de Fils-du-Samedi.

1 h 45

À l'heure faste indiquée par les *weikza*, un des moines donne le premier coup de pic à l'emplacement de la croix dessinée sur le mur ouest de la grotte. Les autres moines se succèdent tandis que Hpay Myint lit le poème à la lumière d'une lampe torche. La lecture n'est pas encore terminée que le trou est déjà percé. Un souffle d'air chaud s'échappe de l'édifice. La chaleur est telle qu'il est impossible de passer trop longtemps son bras par le trou. Un homme ordinaire qui demeurerait à l'intérieur mourrait en quelques minutes.

On regarde tour à tour à travers l'ouverture. Six grosses bougies sont allumées devant les quatre statues du Bouddha. Des coupes d'eau et cinq vases contenant des fleurs fraîches sont aussi disposés sur l'autel. La pièce exhale une odeur parfumée. Hpay Myint songe à cet épisode bien connu dans l'histoire du bouddhisme : la découverte par l'empereur Asoka de reliques du Bouddha que le roi Azatatat et le moine Maha Katthapa avaient fait enchâsser deux cents ans plus tôt, à la suite du décès du Maître, dans un édifice rendu inviolable. Lorsque Asoka parvint à pénétrer dans le reliquaire, les quatre lampes à huile que le roi et le moine avaient placées là brûlaient encore, et les fleurs n'avaient pas fané, malgré les deux siècles écoulés.

U Pandita n'est plus dans la grotte. On aperçoit, au centre de la pièce, un large tas de cendres, restes du bûcher au milieu duquel le *weikza* se tenait pendant la cérémonie.

La nouvelle de l'ouverture de la grotte atteint le Monastère de

L'épreuve du feu

l'Énergie. Malgré l'heure tardive, les disciples se précipitent au Lieu de la Réussite. On examine l'intérieur de la grotte à travers le trou. U Kawwida apparaît en chair et en os du côté est, et s'adresse aux fidèles ; U Pandita surgit sous le double arbre pipal. L'animation dure tout le long de la nuit.

Le lendemain, 20 heures

Après que, comme chaque soir, un des moines a récité le poème relatant la vie de U Pandita, Fils-du-Samedi survient et, possédé par U Oktamagyaw, indique aux disciples de se rendre au Lieu de la Réussite. Chacun devra jeter des grains de riz éclatés à l'intérieur de la grotte en annonçant son nom – «Disciple Sein Yi, Vénérable !», «Disciple Zaw Win, Vénérable !», etc. – avant de proclamer : «Le grand moine U Pandita a réussi !» Il s'agit de fabriquer un présage producteur d'énergie de réussite : célébrer le triomphe de U Pandita, qui s'est produit un mardi, permettra que toutes les choses dont le nom commence par une lettre liée à ce jour (selon le système de correspondances birman), en particulier le riz, l'huile, le sel, abondent dans le pays et que règne une prospérité générale. Apparaissent ensuite U Kawwida, qui délivre les Neuf Préceptes, puis Bodaw Bo Htun Aung et enfin U Pandita. Ce dernier répète aux disciples leur mission et organise leur départ en petits groupes. «Bien, je m'en vais, les disciples vont arriver à la Grotte de la Réussite», déclare-t-il. Quand les premiers disciples jettent des grains de riz éclatés à travers le trou de la grotte, ils aperçoivent le *weikza* à l'intérieur. U Pandita déambule ou reste assis, en récitant son chapelet.

Dimanche 2 mai

En début de matinée, Fils-du-Samedi, possédé par U Oktamagyaw, déclare qu'il est temps, pour les disciples, de solliciter de U Pandita les cendres du bûcher de la cérémonie afin de les partager entre eux. Le Colonel Ba Htay et sa famille sont chargés de la démarche. Le Docteur Sein Yi, Kyin Myaing et d'autres suivront avec la voiture de Fils-du-Samedi.

Le Colonel doit au préalable aller chercher un moine ; son groupe arrive en second à la grotte. Les autres sont déjà en train de défiler devant le trou. Ils jettent des grains de riz éclatés en mentionnant leur nom et en présentant une même demande au *weikza* : «Remettez-nous

LES IMMORTELS

les cendres d'énergie de réussite (*aung dat pya*), Vénérable !» Lorsque vient le tour du dernier disciple, la configuration astrale étant propice, U Pandita lui tend à travers le trou un sac rempli de cendres. Le disciple le place en lieu sûr, sous sa chemise, et les deux groupes regagnent le Monastère de l'Énergie, où tous attendent.

Fils-du-Samedi, possédé par U Oktamagyaw, réclame le sac. Il le remet à un moine. Celui-ci, assisté notamment du Major Zaw Win, passe le reste de la journée à préparer de minuscules sachets en papier, qui contiennent chacun un peu plus d'un gramme de cendres.

Le soir, U Pandita, par la voix de Fils-du-Samedi, fait procéder à la distribution des cendres. Il recommande de les consommer avec du miel. Les participants à l'épreuve du feu et d'autres, en raison d'actions vertueuses accomplies dans leurs existences précédentes, en reçoivent chacun un paquet, ainsi que des cendres d'alchimie et un mouchoir sur lequel sont dessinés des diagrammes cabalistiques. Le reste des fidèles présents obtient uniquement des cendres d'alchimie ou des amulettes. Les disciples sont maintenant libres de repartir, ils quitteront le monastère demain. Quelques-uns prolongeront leur séjour, à la demande des *weikza*.

Il n'y aura donc pas consommation collective des cendres d'énergie de réussite. Celles-ci seront ingérées séparément par les disciples, au moment et dans les conditions qu'ils souhaiteront. Que le long cycle cérémoniel (1^{er} décembre 1975 - 2 mai 1976), dont la collecte des cendres marque l'aboutissement et la pleine réussite, se referme sur une simple distribution et non sur un rite de communion en forme de festin énergétique, est emblématique du type d'individualisme qui règne au sein du culte et, plus largement, de la société birmane. Les cendres, dont la consommation permet d'incorporer l'énergie du *weikza* afin de prolonger son existence et d'atteindre un jour soi-même cet état, ont en effet un pouvoir variable en fonction de l'énergie spirituelle de celui qui les ingère, c'est-à-dire de son degré de moralité et de concentration mentale, ainsi que de son capital de vertu. Elles sont le fruit d'une œuvre collective, mais tous ceux qui ont la chance insigne de s'en nourrir ne sauraient bénéficier également de leur pouvoir. En même temps qu'elles ne peuvent par principe être produites sans l'existence d'une communauté – une des raisons qui décida les *weikza* à réapparaître dans le monde en 1952 était de former cette communauté de disciples

capables de les soutenir dans l'épreuve du feu –, elles renvoient en dernière instance chaque individu à lui-même et à son destin. Le soin méticuleux apporté par les chroniqueurs de la cérémonie, tant Hpay Myint que Ohn, à identifier chacun des quarante participants à l'événement (Fils-du-Samedi inclus) et à marquer leurs rôles respectifs, programmés ou non, tout au long des opérations, dénote certes la conviction partagée d'écrire une page d'histoire dont les acteurs méritent d'être distingués. Mais il tient aussi à cette logique d'un décompte individuel des actes et au processus continu de fabrication du destin. Il ne revient pas au même d'avoir jeté une des précieuses boules médicinales ou d'avoir récité son chapelet au milieu des autres disciples, d'avoir détenu un des exemplaires de la clé de la grotte ou d'avoir secouru les blessés après l'explosion. De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses mérites.

L'assimilation individuelle de la force du *weikza* par la consommation des restes du bûcher au milieu duquel il s'est tenu et qui a vu sa régénérescence s'apparente à de l'anthropophagie – une anthropophagie atténuée par l'effet de substitution, les cendres étant imprégnées par l'être du *weikza*, mais n'étant pas le *weikza*. Cette disposition anthropophage ne surprend guère au regard de la théorie énergétique qui sous-tend la voie du *weikza* et la conception birmane de l'existence. Si on peut, en vue d'accroître sa vitalité personnelle, ingérer des diagrammes cabalistiques, pourquoi ne mangerait-on pas du *weikza* ? Certes, autre chose est de consommer des symboles, autre chose de manger de la chair, humaine, de *weikza*. Prêtons cependant l'oreille, une fois encore, aux quatre *weikza*, eux qui savent. Leur récit de l'histoire du grand *weikza* Wimala, à l'époque de Bagan, ne s'achève pas avec l'échec tragique de sa cérémonie. Alors que le funeste bûcher était encore fumant, racontent les *weikza*, il fut découvert par Bame Hsayadaw et son assistant laïc qui circulaient dans la forêt en quête de plantes médicinales. Bame Hsayadaw se douta que le cadavre était d'un *weikza* ayant tenté l'épreuve du feu. Il ordonna à son assistant d'en récupérer la chair. De retour au monastère, il la goûta : c'était bien de la chair de *weikza*. Soucieux de plaire au souverain et aux puissants du royaume, il voulut leur annoncer sa trouvaille et les inviter à partager avec lui cette désirable nourriture. Avant de partir, afin que les deux jeunes frères indiens qui résidaient dans son monastère n'y touchassent point, il leur

LES IMMORTELS

affirma qu'il s'agissait d'un poison mortel. Les deux frères, pourtant, dévorèrent la chair. Ces deux-là étaient Byatwi et Byatta, concluent les quatre *weikza* sans aller plus loin, ces personnages de l'époque de Bagan, dotés grâce à leur désobéissance de pouvoirs extraordinaires, étant bien connus des Birmans.

La chronologie historique est, soit dit en passant, pour le moins bousculée, puisque Bame Hsayadaw, fameux représentant de la voie du *weikza*, est censé avoir vécu non au onzième mais au tournant du dix-septième siècle. Les *weikza* s'inspirent d'un épisode fameux que les chroniques royales situent sous le règne de Anawratha. Ils l'adaptent, de la même façon qu'ils adaptent des épisodes des textes canoniques. Nonobstant, les disciples du culte, en ingérant des cendres du bûcher, réitèrent à quelque chose près l'acte de Byatwi et Byatta, avec cette différence décisive néanmoins que la cérémonie a cette fois-ci réussi. Ils mangent ce qu'ils ont produit, se donnent de la vie en absorbant ce à quoi ils ont donné la vie. Le *weikza*, façonné par la collectivité, est consommé par chacun de ses membres. Leur anthropophagie est une incorporation individuelle de la force collective. La consommation des cendres clôt le cycle cérémoniel en rétablissant la vérité conventionnelle après l'avoir, le temps d'une nuit pleine de danger, en partie renversée : les disciples dépendent des *weikza*.

VIII

Dimanche 15 août 2004. Le-Victorieux arrive seul au Monastère de l'Énergie – Guillaume est à Singapour. Fils-du-Samedi a été libéré le 20 juillet, après cinq mois de détention. Les disciples du culte se sont adressés au frère aîné d'un des hommes les plus puissants du gouvernement, qui fréquentait autrefois le monastère de Mebaygon, afin qu'il intervienne pour faire classer l'affaire. Avant d'être relâché, Fils-du-Samedi a été contraint, dit-on, de signer un texte par lequel il s'engage à ne plus être possédé et à ne plus recevoir de dons. La police de Magway regrette son départ de la station. Le médium offrait à manger à ses gar-

diens et, grâce aux *weikza*, leur fournissait des indications précieuses pour les tirages de loterie. De surcroît, les disciples qui venaient en visite versaient un droit d'entrée.

Le monastère, pendant ces cinq mois, a subi le contrecoup de l'arrestation de Fils-du-Samedi. Les *weikza* ne sont plus apparus. Le flux de visiteurs s'est tari, les dons aussi, et l'argent est venu à manquer pour nourrir les résidents religieux et laïcs. Dans ces circonstances difficiles, Grand-Maître Aung Khaing s'est efforcé d'assurer le fonctionnement du lieu. Début juin, il s'est vu à court de ressources, dans l'obligation de s'endetter auprès des commerçants du marché. Anxieux, il en a appelé aux *weikza*, en les priant de lui apporter leur soutien. Une nuit, lui est apparue en rêve une jeune fille entourée de trois vaches. Grand-Maître, féru de loterie thaïlandaise – on parie, *via* des réseaux illégaux de bookmakers, sur les trois derniers chiffres des tirages bimensuels –, a interprété la scène comme un signe envoyé par les *weikza*. Restait à déchiffrer le présage. Les vaches (*nwa*) renvoyaient à la lettre *na*, soit au samedi et donc au chiffre sept ; elles étaient au nombre de trois, avec une seule jeune fille : 731. Toutefois, la jeune fille se trouvait au milieu des vaches : 713. Le pari de Aung Khaing lui a rapporté une somme appréciable, dont nul ne sait le montant exact. Le monastère a été, pour quelque temps au moins, à l'abri du besoin.

Lorsque Le-Victorieux se présente, l'accueil des résidents, avec qui il avait sympathisé au cours des séjours précédents, est un mélange de surprise et de réserve. On ne se montre pas hostile, plutôt poli et froid. Contrairement à l'habitude, le visiteur n'est pas invité à dormir sur place. Le-Victorieux a de toute façon jugé préférable de s'installer dans un petit hôtel à Minbu. Plusieurs l'évitent, comme s'ils craignaient d'être interrogés. La jeune femme qui tient le modeste café installé au pied du Monastère de la Noble Réussite, où l'ethnologue et son compagnon prenaient leurs repas du soir, l'avertit sans ambages :

«Le-Victorieux, fais bien attention avant de poser des questions à tort et à travers, hein ! N'interroge pas tout le monde comme avant ! En te voyant arriver, les gens d'ici s'inquiètent. Parce qu'ils pensaient que Fils-du-Samedi avait été arrêté à cause de toi et de Ko Yin Maung [le nom birman de Guillaume]. Avec votre façon de demander tout en détail, on a vraiment l'impression que vous appartenez aux Services de renseignements militaires. Et puis Fils-du-Samedi a été arrêté très peu

LES IMMORTELS

de temps après la fin de la Fête de la Réussite, juste après que vous êtes partis. Cela porte un peu votre signature. Mais maintenant qu'il a été libéré [et qu'on sait que les questions qui lui ont été posées pendant son incarcération n'avaient rien à voir avec ce sur quoi vous aviez enquêté], les gens ont compris. »

Un malheur n'arrive jamais seul. Cette année, le fleuve Ayeyarwady a connu une crue exceptionnelle. En juillet, l'inondation est parvenue jusqu'à la lisière du village, à plus d'un kilomètre du lit du fleuve. Le niveau de l'eau a atteint un mètre cinquante pendant une vingtaine de jours. Tous les matériaux, ciment et sable, qui avaient été achetés et entreposés au Lieu de la Réussite en prévision de la construction d'une grotte pour la cérémonie de prolongation de l'existence de Bodaw Bo Htun Aung, ont été emportés. C'est là, déclare Fils-du-Samedi à Le-Victorieux, un nouveau dérangement, signe que la cérémonie approche. Le médium est venu de Mandalay où il passe la saison de retraite. Il semble en excellente forme, il a même pris un peu de poids pendant son séjour en prison.

Le lendemain matin, Fils-du-Samedi offre le petit déjeuner à douze moines, sept du monastère et cinq invités, afin de marquer le douzième anniversaire de la disparition de son épouse. Il fait servir de la soupe de vermicelles (*kyazan*), présage producteur d'énergie de réussite qui l'aidera à vivre (*san-*) longtemps (*kyakya*). Il a soixante-dix-sept ans. Longue vie aux quatre *weikza* !

DRAMATIS PERSONAE

LES IMMORTELS

Ci-dessous est fourni un récapitulatif des personnages de l'ouvrage, avec, entre parenthèses, des informations – quand elles sont connues – sur leur âge et leur lieu de résidence en 2003-2004 ou à leur décès. Quelques-uns des noms propres birmans sont susceptibles d'une traduction littérale, mais un seul a été traduit, celui du camarade de recherche de l'ethnologue, Le-Victorieux.

Le préfixe U, placé devant le nom d'un moine ou d'un ascète, peut être rendu par « Vénérable ».

Bo et Bodaw, titres précédant le nom d'un *weikza* laïc, signifient respectivement « Grand-Père » et « Noble Grand-Père ».

Les quatre *weikza*

U Kawwida (Montagne des Dragonnes, 1 035 ans)

U Pandita (Montagne des Dragonnes, 748 ans)

U Oktamagyaw (Montagne des Dragonnes, 550 ans)

Bodaw Bo Htun Aung (Montagne des Dragonnes, 192 ans)

Le médium des quatre *weikza*

Htun Yin, *alias* Fils-du-Samedi (en birman, Sanay-tha), *alias* U Tilawkeinda (Monastère de l'Énergie, Mebaygon, 77 ans)

Les disciples du culte des quatre *weikza*

1) Disciples religieux

U Sandima (Monastère de l'Énergie, Mebaygon, 57 ans)

U Thakkara, *alias* Moine Taungtha (Monastère de l'Énergie, Mebaygon, 41 ans)

U Thilasara (Aunglan, 44 ans)

U Sanda Thuriya (Monastère de l'Énergie, Mebaygon, 90 ans)

2) Disciples laïcs

Aung Khaing (Yangon, ?)

Aung Khaing (Loikaw, 57 ans)

Aung Thaung (Kyungyi, 66 ans)

Ba Htay (?, †)

Ba Yi (Mandalay, 73 ans, † 1999)

Chit Kyaw (Mandalay, †)

Hpay Myint (Pyay, 81 ans environ, † *circa* 1993)

Hsami (Mandalay, 47 ans)

Dramatis personae

Htu Aung (Mandalay, 50 ans)
Kyaw Khaing (Minbu, †)
Kyi Shwe (Yangon, †)
Kyin Myaing (Yangon, 83 ans, † 2003)
Maung Maung (Minbu, 95 ans)
May Aung (Magway, 50 ans environ)
Mingyi Sein Hlaing (Yangon, 66 ans, †1977)
Mya Nan Nwe (Monastère de l'Énergie, Mebaygon, † 2002)
Mya Maung (Yangon, † *circa* 1974)
Mya Than (Mandalay, 66 ans)
Myint Hsway (région de Aunglan, 38 ans)
Myo Lwin (Yangon, 68 ans)
Ohn (Yangon, †)
Pan (Minbu, †)
Pyizon (Mandalay, 58 ans)
Sein Yi (Yangon, 72 ans)
Shwe Pyi (village de Ledaing, ?)
Tayza Htun (Yangon, 49 ans)
Thein Han (Yangon, 89 ans)
Yan Shin (Mandalay, 52 ans)
Zaw Win (Mandalay, 50 ans)
Zaw Win (Yangon, 77 ans)

Autres personnages

Weikza

U Nareinda (Montagne Marron, entre 500 et 600 ans)
Bo Paukhsein (« sorti » en 1965)

Moines

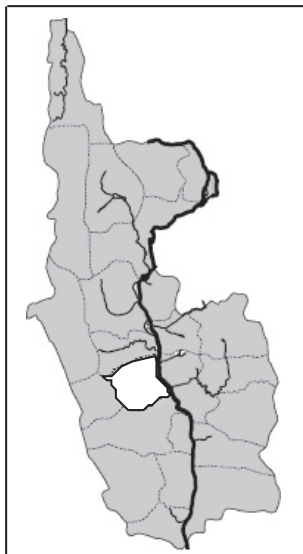
U Pyinnya (Mebaygon, † 1992)
U Thitala (Yangon, 33 ans)
U Thondara (Monastère Dammarattita, Mebaygon, 49 ans)
U Zawana (Monastère Ywa-Le, Mebaygon, 69 ans)

Laïcs

Guillaume (France, 31 ans)
Gyan, *alias* Weikza Gyan (Letkhotpin, 73 ans, † 2005)
Le-Victorieux (Yangon, 33 ans)
Tin Ko Ko (Singapour, 37 ans)

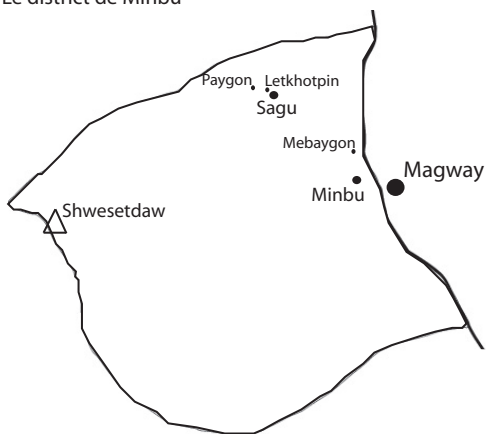


Le district de Minbu



La Birmanie
et la Division de Magway

Le district de Minbu



La Division de Magway et le district de Minbu

© Delphine Bousquet

