

Ateliers d'anthropologie

Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

30 | 2006 :
Ethnographies japonaises

Lecture ethnologique d'un lieu saint connu depuis le VIII^e siècle

ARNAUD BROTONS

Texte intégral

- C'est un lieu commun que de parler du Japon comme d'un pays où tradition et modernité se côtoient et s'épousent de façons extrêmement diverses. Ce déchiffrement spontané du quotidien s'applique à tous les domaines de la vie et à tous ses aspects. Se promener en ville, entrer dans une auberge traditionnelle, visiter une maison, sa cuisine, sa salle de bain, ses toilettes, passer le jour de l'an en famille, autant d'occasions, de lieux de vie où se devine l'entrecroisement complexe d'un faisceau de gestes, de conceptions que nous rattachons spontanément à la « tradition », et ceux, de prime abord plus familiers, issus de nos vies dominées par l'idée de progrès technique. Il devient alors difficile de concevoir la dynamique de ce couple sur un mode linéaire où la modernité s'épanouirait sur les ruines de la tradition. En témoigne le récit du sinologue Michel Strickmann arrivé au Japon dans les années 1970 qui raconte, dans l'introduction de son livre *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine* (1996), comment il assista régulièrement à des cérémonies du bouddhisme ésotérique disparues de Chine, uniquement connues à travers les sources médiévales. Ces rites continuaient à vivre au Japon, totalement intégrés à la vie des quartiers et de leurs habitants. La capacité de la culture japonaise à préserver les formes anciennes, à les faire vivre au cœur de la vie quotidienne est, en partie, à la base de la conviction largement partagée par de nombreux Japonais quant à la spécificité de leur culture. Ce terme de « spécificité » fut même l'un des fondements idéologiques de la politique expansionniste et nationaliste mise en place par le pouvoir dans les années trente. Le pays affirmait alors que sa singularité culturelle, politique et religieuse, incarnée par le système impérial, lui conférait naturellement la place de guide parmi les pays d'Asie. Si à l'heure actuelle l'idée de spécificité de la culture japonaise sert davantage des intérêts économiques en ce qu'elle permet d'ériger des barrières non tarifaires, il n'en

demeure pas moins qu'une partie de la communauté scientifique, et notamment les ethnologues, restent imprégnés par cette conception¹.

2 Rappelons en premier lieu que l'ambition exprimée par le père de l'ethnologie japonaise, Yanagita Kunio (1875-1962), de sauver de la disparition, par l'observation ethnographique, la culture des « gens des montagnes » (*yama bito*) était intimement liée à une vision idéalisée de ces populations. Iwata Shigenori note qu'en l'année 1909 Yanagita adhéra pleinement à la doctrine dite des « zones géographiques culturelles »². Éloignées des centres économiques et politiques, protégées par une topographie peu propice aux contacts avec des éléments extérieurs, les populations vivant en montagne étaient considérées par Yanagita comme les dépositaires d'un héritage culturel ancien. Son voyage de trois mois dans les hautes terres de l'île de Kyûshû, en 1908, l'avait convaincu que ces hommes et ces femmes menaient une existence identique à celle de leurs lointains ancêtres, une vie inaltérée depuis ses origines, étrangère aux aléas de l'histoire. Il importait donc de fixer, par l'étude des modes de vie et des mœurs, les linéaments d'une culture authentique et originelle appelée à disparaître. Par la suite, Yanagita mit au centre de son projet d'étude ce qu'il nomma les « gens ordinaires », c'est-à-dire le peuple des plaines, lié à la riziculture, qui, comme les caractères le précisent, est aussi le peuple éternel (*jô* signifiant aussi constant).

3 Les balbutiements des études folkloriques au Japon furent ainsi marqués par l'idée d'une hiérarchie des populations et des modes de vie qui valorisait *in fine* les communautés des montagnes par rapport aux habitants des villes ou des plaines. Cette échelle des valeurs était d'autant plus remarquable qu'elle allait à contre-courant des efforts entrepris par le Japon, depuis l'époque de Meiji (1868), pour s'affirmer comme puissance internationale après une longue période de fermeture du pays aux influences étrangères. L'ouverture au monde extérieur, soutenue par les intellectuels, se fit au détriment de la Chine, éclipsée par le modèle de civilisation européen. Elle se poursuivit par une politique d'expansion du Japon par-delà ses frontières (occupation de Formose à la suite du conflit avec la Chine de 1894-1895, victoire du Japon contre la Russie en 1904 et occupation de la Corée et de la Manchourie). Le Japon impérial, qui englobait l'Asie dans sa course contre l'Occident, faisait alors simultanément la découverte d'horizons nouveaux à l'extérieur de ses frontières et dans les recoins montagneux de son territoire. Deux visions opposées et complémentaires du peuple japonais virent le jour à cette époque : au sommet de l'État-famille, la figure divinisée de l'empereur qui étend son autorité à toute la zone asiatique et, en bas, les populations des montagnes et des campagnes, leur vie, leurs gestes, leurs croyances, ignorées de l'Histoire et de ses annales, que Yanagita voulait sauver de la disparition.

4 Alors que, dans l'effervescence des révolutions industrielles, la nature est perçue comme une sorte d'antithèse des cultures modernes qui jaugent leur puissance économique à leur capacité à ouvrir à la modernité les lieux reculés, à déboiser les zones sauvages, à l'inverse, c'est grâce à la nature et à ses caprices topographiques qu'une culture authentique, pure, apparaît aux ethnologues. Cette conception des lieux reculés garants d'un patrimoine culturel ancien se retrouve bien après les années Meiji. En 1975, alors que le Japon des années de forte croissance économique s'enlise dans la crise pétrolière, Gorai Shigeru, fondateur des études folkloriques du bouddhisme (*bukkyô minzoku gaku*), une des branches de l'ethnologie du Japon, justifie de la façon suivante l'étude du *shugendô*, un courant religieux de nature syncrétique shintô-bouddhique qui met l'accent sur l'ascèse en montagne :

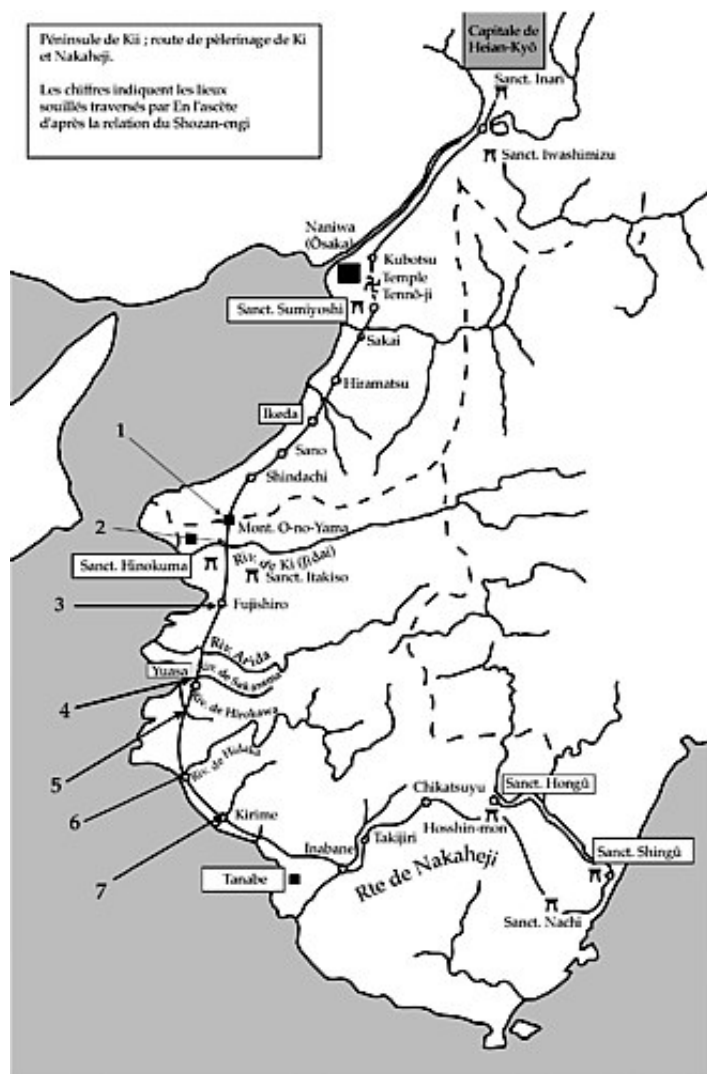
Le temps est venu de nous demander ce que nous sommes nous, Japonais. L'ancienne a volé en éclats et nous sommes désormais dans l'attente d'une nouvelle représentation. Aussi, c'est un peu comme si nous tâtonnions dans un état intermédiaire. Alors que nous sommes, chose rare de par le monde, une ethnie unie (*tan.itsu-minzoku*), une nation unie, la politique, la culture, l'éducation et la pensée sont dans la confusion. Je suis convaincu qu'un tel constat pose en premier lieu la question de savoir ce qu'est être japonais (Gorai, 1980 : 1).

- 5 En ces temps de transitions économiques, politiques et sociales, Gorai voit dans l'univers des montagnes une des « expressions les plus primitives de l'esprit des Japonais » et dans l'étude des religions des montagnes, une démarche indispensable « si l'on veut connaître l'essence intime (*honshitsu*) des Japonais » (1967 : 1). Près de vingt ans plus tard, il explique :

Le Japon, plongé dans une civilisation matérielle et d'abondance, érige le culte du présent et la satisfaction personnelle en dogme et se trouve directement confronté à la dégénérescence des esprits. Je souhaite puiser dans les travaux sur les mentalités des Japonais les matériaux pour la construction des générations à venir (Gorai, 1991 : 1).

- 6 Le souci de léguer un patrimoine culturel authentique, défendu par Gorai, et qui évoque celui de Yanagita, n'est sans doute pas partagé avec autant de conviction par l'ensemble des spécialistes des faits religieux. Il n'en demeure pas moins qu'une partie de la littérature ethnographique fut, et est encore, tarabouillée par la lancinante question de l'identité nationale, de l'essence de la japonitude. Celles-ci seraient conservées loin des villes, dans les lieux reculés, sortes d'enclaves oubliées du temps. C'est au sein de ces espaces que les Japonais pourraient à présent découvrir l'essence même de leur identité et, en s'y rendant, opérer la régénération de leur être.

- 7 L'objet de cet article est de montrer comment les travaux d'une partie de la communauté scientifique, influencés par ces positions identitaires, participèrent à l'élaboration d'une nouvelle tradition capable de répondre, à partir des années soixante-dix, aux attentes d'un nouveau tourisme de nature mystico-écologique. Il s'agit incidemment de livrer à l'analyse ma propre position de chercheur venu de l'extérieur et confronté, par le fait de son travail, à des enjeux de nature idéologique et même politico-économique. Accueilli avec la plus grande bienveillance à l'université d'Ôtani (Kyôto), pour étudier les pèlerinages à Kumano pendant la période médiévale, je mis en effet du temps à me démarquer de ce courant de la recherche voué à la construction d'un « nouveau Kumano », plus en phase avec les aspirations des Japonais d'aujourd'hui. Mais commençons par présenter rapidement cette région.



CARTE 1 — La région de Kumano (ouest de la péninsule de Kii).

Les études sur Kumano

- 8 Kumano est une région montagneuse et côtière de la partie ouest de la péninsule de Kii (carte 1). Aujourd'hui encore, cette zone située à cheval sur les départements de Wakayama et Mie reste difficile d'accès. Son nom apparaît pour la première fois dans les mythes compilés au VIII^e siècle et, pendant les périodes de Nara et de Heian, du VIII^e au XIII^e siècle, les moines s'y rendent en grand nombre pour se livrer à des pratiques ascétiques extrêmes, dont certaines mènent à la mort. Mais ce sont sans doute les déplacements impériaux vers Kumano qui ont fait de cette région le premier lieu sacré du pays. En 1087, un an après son abdication, l'empereur Shirakawa prend la route de Kumano. Il inaugure ainsi une des pratiques dévotionnelles les plus marquantes des Empereurs retirés (*In*)³, qui dura cent trente-cinq années. Sans balayer la portée religieuse de ce geste, il faut avant tout insister sur sa dimension politique. En plaçant sur le trône un de leurs fils, souvent trop jeune pour exercer le pouvoir, les empereurs parvinrent à reconquérir une partie du pouvoir, spolié par la Régence et les clans guerriers, en élaborant un gouvernement dit des Empereurs retirés (*insei*) dont les rescrits eurent parfois plus de poids que ceux de la cour. La reconquête du pouvoir par la maison impériale avorta dans le fracas des armes qui opposa les troupes rangées sous la bannière impériale à celles du gouvernement militaire du Bakufu lors des troubles de Jōkyū, en 1221. La fin du système politique des empereurs retirés

marqua l'émergence et la suprématie des clans guerriers qui étendirent leur influence sur l'archipel de façon presque continue jusqu'à la restauration de l'empereur Meiji en 1868. Ce fut aussi, à quelques exceptions près, la fin des déplacements impériaux vers le lointain Kumano, qui constituaient un événement majeur réitéré par certains jusqu'à deux fois par an. Cette brusque disparition des cortèges royaux sur les routes de Kumano annonce l'apparition d'une nouvelle « clientèle » de dévots, recrutée parmi les guerriers, les classes bourgeoises et enfin les classes populaires.

9 De nos jours, Kumano fait l'objet d'une importante promotion touristique. À peine descendu du train à la gare de Tanabe, on peut voir sur le quai d'imposantes publicités qui évoquent les antiques routes de pèlerinage empruntées par les anciens souverains. À l'inverse des pèlerinages de Shikoku étudiés par Nathalie Kouamé (2001), ceux de Kumano n'ont plus, à proprement parler, de vocation religieuse. L'ancienne route de Kumano, jumelée en octobre 1988 avec celle de Saint-Jacques-de-Compostelle⁴, est surtout sillonnée par les randonneurs, et rares sont les silhouettes de pieux voyageurs revêtus de la traditionnelle tunique blanche. Soucieuses de redynamiser l'économie, les autorités du département de Wakayama ont, depuis les années quatre-vingt, progressivement centré leur communication sur un nouveau tourisme oscillant entre les concepts de bien-être, de contact avec la nature et de revalorisation du passé culturel. Celui-ci est incarné par la présence majestueuse des trois sanctuaires de Kumano : Hongû, dans les terres ; Shingû, sur la côte ; et, plus au sud, Nachi. Deux projets d'envergure, la Word Resort Expo (1994), et surtout, entre les mois d'avril et septembre 1999, l'Exposition de la partie méridionale de la péninsule du Kii, Nanki-Kumano (*Nanki-kumano taiken haku*), témoignent de l'importance des enjeux.

Kumano : lieu mystique (*shinpi*) destiné à la régénération de l'homme des villes

10 Les brochures distribuées par le comité d'organisation de l'exposition de Nanki-Kumano promettent aux deux millions de visiteurs attendus « régénération », « sentiment de plénitude » et « renaissance » de l'âme. La version française, ajoute au thème principal « l'évasion en temps réel — les joies du tourisme », alors que les thèmes annexes parlent de « régénération spirituelle, accomplissement de soi, renaissance spirituelle ». Ce projet mystico-thérapeutique s'appuie en premier lieu sur « la grande nature » (*dai shizen*) du département de Wakayama. L'analyse, par le professeur Kondô Ryûjirô de l'université de Wakayama, du vocabulaire utilisé dans les guides touristiques entre les années 1970 et 1990 montre l'élaboration d'un discours destiné aux populations urbaines fatiguées par la brutalité de la vie économique (1999). On constate, explique-t-il, le passage d'un tourisme à dominante historique (et gastronomique) vers un tourisme centré sur le « ressourcement », la « puissance mystérieuse de la nature », ou encore les « vestiges laissés par les dieux ». Cette valorisation de la nature va bien dans le sens du succès croissant rencontré par l'industrie des activités de plein air. Mais la dimension mystique mise en avant à Kumano constitue aussi une tentative pour réactiver un fond ancien de conceptions religieuses partagées par le shintô et le bouddhisme qui confèrent à la nature une surabondance de puissance ou de sens. Depuis le Moyen Âge, la littérature religieuse du

shugendô enseigne que c'est au contact de cette « grande nature » sauvage que les ascètes s'imprègnent de l'énergie vitale (*gen*) à la base de leurs pouvoirs magiques. Les compositions poétiques du moine Saigyô au XIII^e siècle ou celles du poète Bashô au XVII^e tiennent aussi la nature pour l'expression du monde de l'éveil dans la pensée bouddhique, un espace de salut.

11 La mise en scène de la nature à Kumano se fait cependant sur de nouvelles bases. Exit, les hordes de mauvais génies, les phratries de démons et de divinités féroces qui hantent la littérature ancienne et les traditions folkloriques. Purgé de ce terrifiant panthéon qui accompagnait les pèlerins vers Kumano, Kumano est présenté aujourd'hui sous un aspect lumineux, apaisant, accueillant, disposé pour un face-à-face avec le corps du visiteur, ce nouveau héros. En témoigne l'aménagement d'un tronçon de l'ancienne route de pèlerinage de Kumano en une promenade des « cinq sens » qui vise à susciter un sentiment d'unité entre le marcheur et la nature, à travers une stimulation sensorielle globale. Cette mise en scène cherche à assimiler Kumano à un lieu de repos, de ressourcement et de réconciliation avec soi-même.

La recherche sur Kumano, créatrice d'identité

12 Il suffit d'ouvrir la brochure officielle de l'exposition de Nanki-Kumano pour se convaincre que l'élaboration de cette nouvelle identité, où s'enchevêtrent les aspects anciens (pèlerinage thérapeutique) et d'autres plus proches des nouvelles modalités du religieux de type new age, s'est appuyée, en partie, sur les recherches académiques. Une page entière de commentaires, rédigés par les professeurs Ueda Masaaki, Ueyama Shunpei, professeurs honoraires à l'université de Kyôto, Umehara Takeshi du Centre international de recherche sur le Japon ou encore Andô Seiichi, professeur honoraire de l'université de Wakayama, confère légitimité et crédibilité à cette vaste opération touristique qui draine pêle-mêle artistes japonais, photographes et acteurs américains, membres de la famille impériale. La renaissance de Kumano, comme lieu de loisir à tendance mystico-thérapeutique, a été rendue possible par l'intense activité de recherches entamées dans les années 1970. Sans en refaire ici l'historique, je signalerai simplement que l'un des premiers livres de Gorai Shigeru, *Pèlerinages à Kumano* (1967), commence par ces mots : « Kumano est un pays rempli d'énigmes, un pays mystérieux (*shinpi*). » Le ton est ainsi donné à une génération de chercheurs qui va essayer de percer le « mystère » Kumano, les raisons de sa pérennité et de la fascination qu'il exerça sur la cour du XI^e au XIII^e siècle, puis sur les guerriers et les marchands. Le disciple de Gorai, Toyoshima Osamu, au grand dam des habitants de la région, résuma cet attrait magnétique dans un ouvrage intitulé *Le pays de la mort : Kumano* (1992) dans lequel il dressait l'inventaire des différents aspects mythiques, historiques et ethnologiques qui font de Kumano une région funèbre, en même temps qu'un lieu où la renaissance des âmes est possible.

Vision de l'histoire : le culte de l'ancien

13 À l'instar de nombreux chercheurs, le très médiatique Umehara Takeshi, dans *Le berceau du Japon : Kumano*, voit dans les facteurs géographiques une des explications de la singularité de la culture de Kumano et va jusqu'à affirmer que cette région d'accès difficile a conservé jusqu'à nos jours des traits de la culture préhistorique dite de Jômon⁵ :

Ce n'est que très récemment que les habitants de Kumano ont pu se libérer des coutumes et pratiques de l'époque de Jômon. [...] Il faut dire que c'est la région centrale du Kinki où les traces de cette culture sont les plus visibles. D'un point de vue anthropologique aussi, les gens de Kumano sont différents de ceux des rives de la rivière Ki-no-kawa dans le département de Wakayama et l'on dit qu'ils conservent des caractéristiques propres à Jômon (Umehara, 1990 : 44).

14 C'est dans ce passé préhistorique que l'auteur pense trouver la clef de « l'attrait exercé par Kumano » (p. 38), mais aussi la cause profonde des pèlerinages effectués durant la période des empereurs retirés à partir du XI^e siècle.

15 L'influence de ces travaux est perceptible quelques années plus tard dans une publication du Centre de recherche des études sur Kumano (*Kumano-gaku kenkyû sentâ*), éditée sous l'égide du département de Wakayama, et rapportée par Takenaka Yasuhiro, un des rares chercheurs à émettre des réserves sur la solidité scientifique de ces positions :

Kumano, à travers ces croyances, a attiré depuis des temps reculés des hommes de tout le pays. La présence de la culture de Jômon, qui est l'origine de la culture japonaise, y demeure très vive. Kumano, lieu mystique où se réalise l'aspiration à une régénération et où l'on soigne l'âme et le corps, attire à présent les regards (Takenaka, 1999 : 18).

16 Publié la même année que la *World Resort Expo* (1994), ce bref extrait fait la synthèse de trois thématiques : archaïcité de Kumano (époque Jômon) ; véritable culture japonaise (pureté conférant une certaine universalité) ; capacité mystique du lieu (régénération). Autant de traits susceptibles de servir à la fondation d'une nouvelle « culture » de Kumano adaptée à la demande.

17 On peut affirmer avec Takenaka Yasuhiro que la lecture de l'histoire proposée par Umehara repose sur une vision linéaire dans laquelle la culture Jômon (culture autochtone, fondée sur la chasse et la cueillette, société articulée autour d'un roi) est mise en opposition avec les cultures postérieures de Yayoi puis de Kofun, caractérisées par la culture du riz et l'importation de modes culturels et politiques comme le bouddhisme au VI^e siècle. C'est à partir de ces influences continentales qu'émerge, entre le VII^e et le VIII^e siècle, l'État régi par les codes, d'inspiration chinoise. Ainsi présentée, la culture Jômon incarne, aux yeux d'Umehara, la source de la véritable culture japonaise supposée avoir survécu dans les recoins solitaires de Kumano, sans altération causée par des influences extérieures. L'imprimatur accordé par une partie du monde universitaire à ces positions idéologiques contribue à présenter Kumano comme un lieu capable de transcender l'Histoire et dont l'identité profonde remonte à un passé préhistorique. Incidemment, cela révèle aussi le statut privilégié des enseignants et chercheurs, la confiance accordée à leurs positions par la société japonaise. Ce point mérite d'être souligné, car le chercheur étranger bénéficie en fait d'une double légitimité : l'une est conférée par son statut d'universitaire ; l'autre, plus complexe, renvoie à son origine occidentale qui l'auréole d'un prestige proche de celui des divinités visiteuses qui apportent bonheur et abondance lors de certaines fêtes villageoises.

18 La place de Kumano dans les récits mythiques, compilés au VIII^e siècle, suggère également la continuité de la culture de Kumano dans le temps. Il ne

s'agit pas d'une simple abstraction. À en croire les guides touristiques, chacun peut en faire l'expérience en participant à certaines fêtes religieuses dont les écrits mythiques font la description. L'importance accordée à ces documents ethnographiques ressort dans les études sur Kumano qui consacrent presque systématiquement un chapitre aux fêtes folkloriques, leur déroulement actuel, leur origine et leur signification. Cette littérature scientifique, abondante et d'accès facile confronte sans cesse le chercheur étranger au fait qu'il se trouve dans une société qui a produit un discours essentiel et d'une érudition confondante sur ses mœurs et sa propre histoire. Dans cette production, de qualité très inégale malgré tout, le chercheur doit prendre en compte le télescopage complexe entre les résultats ethnographiques issus de l'observation des fêtes populaires, et leur description dans les sources écrites d'époques diverses. Aussi, l'intérêt dont fait montre l'ethnologue pour un lieu sacré du Japon comme Kumano passe nécessairement par la confrontation avec une tradition écrite, attitude d'autant plus évidente que l'écrit constitue l'un des fondements de toute légitimité. À l'inverse, l'historien se trouve pour sa part irrémédiablement confronté aux travaux ethnographiques conduits dans cette région. La fête de l'Auguste disposition des cordes (*O-tsuna kake*) peut servir d'illustration.

L'Auguste disposition des cordes

19 Désignée par le département de Mie comme un « événement folklorique », cette fête se déroule deux fois par an dans la ville d'Arima, en février et en octobre. La Grotte aux fleurs (*Hana no iwaya*), cavité située sur la côte est de la péninsule de Kii, au nord de la plage de Shichi-ri qui sépare les villes de Shingû et Kumano, sert de cadre. Il s'agit en fait d'une longue fissure dans un bloc rocheux monumental, considéré dans toute sa masse comme le « corps de la divinité » (*shintai*), qui surplombe la plage de ses soixante-dix mètres. Ce n'est qu'à l'époque Meiji que des bâtiments furent érigés, qui constituent le sanctuaire actuel. L'auguste rite de la disposition des cordes rassemble les habitants des environs qui unissent leurs efforts pour accrocher à un bloc de béton situé au sommet de la grotte trois cordes d'environ cent trente mètres de long sur lesquelles sont fixés des drapeaux évoquant des fleurs. Les cordes sont disposées de façon à laisser pendre les drapeaux au-dessus de la cavité. L'opération se déroule sous la direction du desservant du sanctuaire voisin d'Ubuta jinja. La tradition veut que si les cordes résistent aux intempéries, les récoltes soient abondantes. Elles étaient autrefois attachées à un pin surplombant la grotte. Grâce à la souplesse de l'arbre, il n'était pas rare qu'elles résistassent plus de six mois sans se rompre. Outre cette fonction divinatoire, il existe bien d'autres pratiques et croyances liées à la fertilité, aux accouchements ou à la guérison de maladies qui attirent les fidèles. Les femmes enceintes qui participent à cette fête verront leur parturition facilitée. Celle qui ramasse des galets dans l'enceinte du sanctuaire devra en rendre le double après la naissance. En outre, le fait de placer sous son *futon* une décoration tombée de l'une des cordes permet, dit-on, de guérir des maladies, et notamment, si on lèche cette corde, de mycoses.

20 De façon un peu sommaire, on peut distinguer les pratiques et croyances directement inspirées par le rite agraire qui concernent la communauté tout entière et un kaléidoscope de croyances qui témoignent de la façon dont les individus, à certains moments de leur existence, ont recours à ce lieu dans un but précis, immédiat et personnel. Cet accaparement des lieux de culte par les populations locales à travers des pratiques quotidiennes échappant au

discours officiel des desservants du sanctuaire est un phénomène courant qu'on retrouve dans de nombreux sanctuaires du Japon⁶. Mais, pour le clergé chargé de ce sanctuaire, l'orthodoxie du rite pratiqué dans la grotte d'Arima s'appuie sur un passage des *Chroniques du Japon (Nihonshoki)*, un des deux recueils de mythes compilés par la cour au VIII^e siècle, qui relate la mort tragique de la déesse Izanami, l'épouse d'Izanaki avec lequel elle forme le couple primordial :

Dans un livre, il est dit qu'Izanami, lorsqu'elle donna naissance au dieu du feu, mourut de ses brûlures. Dès lors on l'enterra dans le village d'Arima à Kumano, dans la province de Kii. À la saison des fleurs, les habitants du lieu, pour célébrer l'âme du *kami*, lui rendent un culte avec des fleurs. En outre, ils se servent de tambourins, de flûtes et de drapeaux ; ils chantent et dansent pour célébrer ce *kami*.

21 Ce passage divise les chercheurs. Certains y voient les traces d'un rite populaire d'apaisement de l'âme du défunt (*chinkonsai*) ; d'autres, un rite de propitiation des maladies effectué au moment de la chute des fleurs (*chinkasai*). On notera simplement que le rite décrit dans ce récit, comparé à celui d'aujourd'hui, présente de toute évidence des similitudes, mais aussi des divergences suffisamment nettes pour qu'on puisse s'interroger sur la réalité du lien historique entre les deux séquences. De fait, à l'occasion de son pèlerinage à Kumano, le moine Zôki note dans son journal « Le maître de l'ermitage », *Iwonushi*, texte qui date sans doute de la fin du X^e ou du début du XI^e siècle, la présence de plaquettes mortuaires (*sotoba*), ce qui montre que la grotte était à cette époque un lieu de sépulture. Il rapporte également qu'il y enterra lui-même des textes bouddhiques en hommage au bouddha du futur, le bouddha Miroku, sans faire aucunement allusion à l'existence de la sépulture d'Izanami ni à un culte qui lui serait rendu. Omission d'une tradition shintô par un moine bouddhiste ? Oubli de cette tradition ? Aucun élément ne permet de trancher, mais ce document laisse entrevoir une autre possibilité : que les rites actuels célébrés dans la grotte aux fleurs ne sont peut-être qu'une reconstitution tardive, en partie élaborée sur la base de la description consignée dans les mythes du VII^e siècle.

22 Cette présomption est d'autant plus probable que Niida Yoshifuru et Motoori Ôhira, les rédacteurs, de la *Suite de la monographie de la province de Kii (Kii zoku fudoki)*, achevée en 1839, donnent une autre explication à partir d'une tradition locale :

Selon les dires des gens, des drapeaux en coton étaient donnés chaque année par la cour, mais une année, alors que la rivière de Kumano était en crue, le bateau chargé de les transporter fit naufrage, et le jour de la célébration, faute d'autre chose, on confectionna des objets d'une forme identique à celle des drapeaux que l'on fixa sur des cordes (*nawa*). Par la suite, on cessa d'utiliser les drapeaux en coton et l'on se servit de cordes. [...] Les habitants tressent désormais des cordages et confectionnent des drapeaux de forme grossière. Sous ces drapeaux, ils placent de nombreuses fleurs et y attachent des éventails. Avec une longue corde tendue entre le sommet et un pin faisant face à la grotte, on déploie devant la grotte des drapeaux aux formes grossières.

23 Bien que les auteurs reconnaissent l'évolution formelle du rite, la filiation entre le rite décrit et celui qu'ils relatent est pour eux indéniable. « Même si à présent il n'y a ni danse, ni chant, le fait que l'antique coutume [relatée dans les *Chroniques du Japon*] continue d'exister est quelque chose de rare et précieux », concluent-ils — conclusions qu'il convient sans doute de lire à la lumière du contexte politique dominé par le retour de l'idéologie impériale. Un autre exemple illustre l'incidence des écrits anciens sur le folklore de Kumano.

Le passage de l'empereur Jinmu à Kumano

24 Dans des versions qui diffèrent sensiblement, les *Chroniques du Japon* et le *Récit des faits anciens*, tous deux du VIII^e siècle, rapportent l'histoire du passage à Kumano de l'empereur Jinmu, le premier souverain mythique de la dynastie impériale dont l'intronisation se serait déroulée en l'an 660 avant notre ère. Après avoir quitté les îles du Kyûshû, Jinmu se dirige vers l'est dans l'espoir d'établir le centre du pouvoir dans la plaine de Nara. Son périple, semé de batailles et d'aventures, l'entraîne à Kumano où il sombre dans un étrange sommeil provoqué par un ours, émanation de la divinité mauvaise des lieux. Secouru sur ordre de la déesse solaire Amaterasu ô-mikami, divinité ancestrale de la maison impériale, Jinmu reçoit une épée sacrée, pacifie la région et poursuit son chemin jusque dans la plaine de Nara. Cette ultime étape marque la fondation du pouvoir impérial dans les régions centrales du Japon, la cour du Yamato. Kumano apparaît dans ce récit comme un lieu où le souverain subit une mort initiatique avant de renaître sous l'aspect d'un héros civilisateur qui soumet les troupes rétives à son autorité.

25 Il revient à l'ethnologue Nomoto Kan.ichi d'avoir rappelé que le récit du passage de l'empereur Jinmu peut probablement s'apparenter au thème des divinités visiteuses venues de l'autre monde, et censées apporter, à des moments précis de l'année, souvent le jour de l'an, la prospérité ou l'énergie neuve nécessaire à la croissance des céréales. Mais la partie la plus passionnante de son travail a montré à l'inverse de quelle façon le récit singulier du périple mythique de Jinmu a donné naissance à de nombreuses reformulations locales. Ce sont en effet pas moins de trente-sept communautés réparties sur la côte orientale de la péninsule de Kii où des rites populaires perpétuent le passage de l'empereur Jinmu ou encore commémorent un épisode légendaire de sa campagne militaire (Nomoto, 1990 : 187 sq.). L'importance de ce chiffre s'explique de diverses façons. On peut évoquer le désir d'inscrire une histoire locale dans la genèse d'un ensemble plus vaste dominé par la figure universelle et cosmologique de l'empereur. On peut à nouveau mettre en avant la propension à se conformer à la trace écrite déjà évoquée, dans un pays où, comme le rappelle François Macé, c'est justement par ce médium que le pouvoir a affirmé sa légitimité au VIII^e siècle en fondant une tradition « authentique » face aux traditions « erronées » (1994). C'est une démarche similaire qui anima le shogun Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), compilateur de l'*Histoire du grand Japon*, somme monumentale de documents, dans le but de « trouver les faits véridiques et de rejeter les faits douteux : en discernant les branches impériales légitimes des branches illégitimes [...] »⁷. Nulle légitimité sans écrits ? Ce pourrait être le constat qui s'impose. Mais, comme me le rappelle Laurence Caillet, cette légitimité de l'écrit va de pair avec la nécessité constante de réécrire l'Histoire à tous les niveaux de la société.

Le chercheur et l'objet

26 Fêtes folkloriques et traces écrites ne forment donc pas des supports gémés qui traduiraient, sous deux modes différents, une seule réalité formelle et historique. La mise en conformité, mentionnée plus haut, des gestes religieux d'une communauté villageoise à un récit écrit est une

possibilité qu'il faut prendre en considération. Malgré cela, une partie de la communauté des chercheurs, relayés par les guides touristiques, voit dans ces fêtes la preuve du caractère pérenne de Kumano qui, depuis la préhistoire jusqu'à aujourd'hui, aurait résisté aux aléas de l'Histoire. Plus encore : la fête célébrée à la grotte d'Arima, par son rattachement à l'épisode mythique de la mort de la divinité Izanami, confère à Kumano le pouvoir de rendre le temps des mythes régulièrement disponible, comme actualisable. Lieu transcendant l'Histoire, Kumano devient alors universel. Pareillement aux temps anciens, théâtre de la dévotion fervente des pèlerins venus en foule compacte pour trouver une réponse à leurs attentes, Kumano reste capable d'accueillir la multitude des êtres confrontés aux angoisses de la modernité et de la « régénérer ». Car, parée de nouveaux habits, c'est bien cette ancienne problématique de la régénération qui réapparaît dans les messages publicitaires invitant les touristes à se rendre à Kumano. Rien n'aurait donc fondamentalement changé ? Les hommes et les femmes seraient-ils animés d'une aspiration identique à celles des dévots du Moyen Âge ? Ainsi posée, la question suggère une sympathie, un rapport homothétique entre l'immense cohorte des personnes qui, depuis des temps anciens, se rendirent à Kumano dans l'espoir de trouver une réponse à leurs maux, et les nouveaux visiteurs de ce début du siècle. On retrouve cette vision cumulative de l'histoire attachée à de nombreux lieux de pèlerinage. L'énergie de générations de marcheurs qui aurait imprégné les lieux permettrait à chaque visiteur de devenir l'héritier d'une immense lignée dans laquelle il serait appelé à se fondre.

27 Lorsque j'intégrai la filière doctorale d'Histoire culturelle du bouddhisme à l'université d'Ôtani, les conclusions de certains chercheurs et le projet politico-touristique présenté plus haut constituaient un ensemble de présupposés diffus qui influencèrent de façon indirecte mon travail. L'inquiétude que j'éprouvais était d'autant plus justifiée que le thème de la régénération devenait progressivement prééminent dans mon étude des pèlerinages. Nourri par l'approche japonaise des sources, abreuvé par les exposés des séminaires et des symposiums, j'étais susceptible de devenir ce chercheur étranger dont les conclusions servent à cautionner les positions de ses interlocuteurs japonais. J'étais en quelque sorte absorbé par mon terrain, comme bien des chercheurs occupés à comprendre les mœurs exotiques de « peuplades sauvages », avec pour différence qu'il ne s'agissait pas de tribus primitives vivant dans des lieux éloignés de la civilisation moderne et que mes interlocuteurs n'étaient pas des informateurs, mais des chercheurs d'une étonnante érudition.

28 Il me paraissait important cependant de mettre en avant le fait que la notion même de régénération renvoyait, selon les époques, à des conceptions différentes et qu'elle se construisait autour de logiques fort éloignées de celles qui façonnent les messages publicitaires des halls de gare et qui invitent le voyageur au départ pour Kumano. Un point, au moins, devait être souligné. La régénération dont il est question dans les brochures touristiques est conçue indépendamment de toute notion de souffrance ou de tout rite de mort symbolique, rites qui constituaient autrefois le cœur de l'initiation dans le pèlerinage. L'importance de la souffrance physique ressort de façon récurrente dans les sources anciennes. Elle perdure encore dans les pratiques ascétiques de l'entrée en montagne du *shugendô*, comme celle de l'*oku gake* (la course vers le lieu le plus éloigné [Kumano]). Les marches épuisantes à travers le massif montagneux d'Ômine, au sud de la plaine de Nara, permettent en effet aux participants d'atteindre un état de pureté indispensable pour entrer dans l'enceinte d'un lieu sacré, lieu de la régénération du pèlerin.

Pourtant, et c'est ce point que je souhaite développer, l'espace est vécu par les visiteurs d'aujourd'hui comme une étendue uniforme. Qu'il s'agisse des groupes de touristes qui, à peine descendus de l'autocar, se pressent devant l'échoppe vendant les amulettes du sanctuaire de Hongû avant de jeter leur dévolu sur les boutiques de souvenirs, ou des familles et groupes d'amis qui sillonnent en voiture la région, ou encore des adeptes de l'ancienne route de pèlerinage, marcheurs courageux, une serviette autour du cou, la plupart d'entre eux ne conçoivent pas de différence ontologique entre l'espace autour du sanctuaire et l'enceinte même du sanctuaire. Or, comme nous allons le voir de façon détaillée, l'étude de la pratique pèlerine des moines entre la fin de l'Antiquité et le Moyen Âge (xe-xiii^e siècles) laisse penser que le déroulement du pèlerinage s'inscrivait dans un cadre géographique qui n'était pas neutre, mais dont la reformulation reflétait au contraire un ordre social précis. Le pèlerinage ne se faisait pas « à la carte », en fonction des humeurs de chacun, mais suivant une logique sous-tendue par une représentation de l'espace extrêmement cohérente.

Les pèlerinages à Kumano pendant l'Antiquité

29 Je savais déjà, par la traduction du récit du pèlerinage impérial de l'empereur retiré Gotoba en 1201, qu'au cours de la période des empereurs retirés le pèlerinage à Kumano avait progressivement été conçu comme un rite d'entrée dans la Terre pure du bouddha Amida, sorte de paradis où les défunts souhaitent renaître après leur trépas (Brotons, 2000). Subissant de plein fouet l'influence des croyances en ce bouddha, dont le culte devint très populaire à partir du xi^e siècle, l'espace du sanctuaire principal de Hongû fut assimilé à la Terre pure de ce bouddha. Pour le pèlerin, fouler ces quelques arpents au terme d'un long et rigoureux périple revenait à faire l'expérience de son vivant du voyage vers la Terre pure du bouddha Amida. Mais avant que cette représentation de Kumano, répondant parfaitement aux attentes de la noblesse de la cour, ne s'impose, il semble que, pour les moines, Kumano fut un élément d'un système politico-religieux conçu autour de la cour et du souverain.

Vie itinérante, lieux saints et État

30 La fréquentation des lieux saints et des montagnes sacrées du Japon est un aspect important de la vie religieuse des moines qui va culminant aux xe et xi^e siècles. Quittant les grands temples, certains refusent de passer plus d'une nuit dans un même lieu ; ils fuient la compagnie des hommes et des villes pour se réfugier dans les grottes et les montagnes. D'aucuns poussent leur ascèse jusqu'au suicide rituel dans l'espoir d'échapper au cycle des vies et des morts. Kumano fut l'un des hauts lieux associés à cette notion d'ascèse extrême, un espace réservé aux spécialistes du sacré. On ne peut néanmoins conférer à leurs pratiques une dimension simplement individuelle. Les mortifications, et les pouvoirs qui en résultent, participent en fait d'une économie du sacré dans laquelle l'énergie acquise à Kumano est supposée circuler des ascètes vers la cour, avide de forces magiques capables de protéger l'empereur, d'écarter les fléaux du pays, de faire tomber la pluie ou de renverser les rivaux. En retour,

la cour accorde richesses matérielles et reconnaissance sociale aux moines qui mettent leur merveilleuse efficace au service du souverain. Ainsi, les pratiques de ces religieux, même accomplies dans les profondeurs retirées des montagnes, trouvent leur place au sein d'un ensemble social ordonné autour de l'empereur, garant de tous les équilibres cosmiques. L'édit de l'empereur Kanmu (737-806) confirme cette complémentarité en affirmant que ceux qui quittent leur province, leur famille pour se retirer en montagne et s'adonner à la méditation « se livrent à des pratiques qui n'omettent pas de protéger le pays et d'apporter la prospérité aux populations »⁸.

31 Même si nos connaissances sont squelettiques, il est probable que ces thaumaturges, moines gyrovagues se rendant de lieux saints en montagnes sacrées, ermites et adeptes du *shugen* permirent, vers le milieu du ^xe siècle, le regroupement des trois sanctuaires Hongû, Shingû et Nachi en un ensemble unifié où un culte fut progressivement rendu à un panthéon de nature syncrétique, constitué de divinités et de bouddhas. Shinjô Tsunezô voit dans cette alliance une stratégie conçue indépendamment de la cour, probablement dans le but d'attirer des pèlerins à une époque où l'État retirait son soutien économique à une partie importante des sanctuaires du pays (1960 : 1-27). Plusieurs récits légendaires (*engi*) relatant la fondation de temples, de sanctuaires ou encore l'ouverture de montagnes sacrées (*kaisan*), domaine des dieux jusqu'ici interdit aux hommes, font de ces religieux itinérants les principaux artisans de la diffusion du bouddhisme dans les régions reculées du pays. On peut citer le mont Haguro, dans la province du Dewa (actuel Yamagata), « ouvert » par le légendaire ermite Nojo⁹, le mont Kôya au sud de Nara, siège de l'école de pensée Shingon, ouvert par le moine fondateur Kûkai (774-835), ou bien Nikkô ouvert par le saint homme Shôdô (735-817). Par ailleurs, plusieurs histoires édifiantes (*setsuwa*) du *Recueil illustrant la merveilleuse efficace du Sûtra du Lotus (Hokke genki)*, compilé dans le milieu du ^xi^e siècle, associent à la venue dans les contrées désertiques du pays de ces moines itinérants, un autre thème, celui de la pacification des démons et divinités farouches. Ces récits se construisent autour d'une trame assez simple : un moine de haute vertu, en voyage vers Kumano entre en contact avec des divinités locales dangereuses à l'occasion d'une nuit solitaire dans un lieu retiré ; en utilisant la puissance vertueuse des écritures bouddhiques (ou ses pouvoirs magiques), il apaise leur courroux et les libère de leur état de souffrance pacifiant ainsi la contrée. C'est une ossature similaire qui ordonne le récit du pèlerinage légendaire à Kumano d'En-l'ascète, tel qu'on le découvre dans le « Récit de la fondation des montagnes » (*Shozan engi*), ensemble de textes compilés au début de la période de Kamakura (fin du ^xiii^e siècle), et dont certaines parties remontent probablement au ^xe ou ^xi^e siècle. En-l'ascète est considéré comme la figure emblématique du *shugendô*. La question de la réalité historique de son pèlerinage à Kumano est ici hors de propos. L'intérêt de ce document réside dans la façon d'organiser la trame du récit autour d'une représentation de Kumano au sein du royaume tout entier et plus particulièrement par rapport à la cour impériale. Examinons ce récit.

Le périple d'En-l'ascète à Kumano d'après le Shozan Engi

32 L'histoire est simple : elle relate comment En-l'ascète, âgé de dix-neuf ans, reste reclus pendant mille jours au pied de la cascade du temple de Mino-dera, au nord de la préfecture d'Ôsaka, et décide, le 2^e mois de l'an 686 (Shuchô 1),

de se mettre en route vers Kumano. Le récit raconte « les étranges apparitions (*jinben*) survenues çà et là sur le chemin, alors qu'il allait faire ses dévotions au pavillon de la manifestation provisoire des Deux divinités » (p. 105). En-l'ascète emprunte la route de Ki qui mène d'Ôsaka à Tanabe, en longeant la côte ouest de la péninsule, puis celle de Nakaheji qui relie la ville de Tanabe au sanctuaire de Hongû par un chemin de montagne (*cf.* carte 1). Entre le mont O no yama, qui sépare les provinces d'Izumi (préfecture d'Ôsaka) et de Kii (département de Wakayama), et Takijiri, lieu-dit sis sur la route de Nakaheji, il rencontre, en sept lieux, de grands désordres. Grâce à ses pouvoirs magiques, à la récitation d'imprécations et de formules bouddhiques ou shintô, notre héros pacifie, au fur et à mesure de son avancée, ces situations de chaos. Le tableau ci-dessous résume, en quatre rubriques, les sept épreuves qu'il a dû affronter¹⁰ :

<i>lieu de rencontre étrange</i>	<i>nature de la souillure</i>	<i>rite d'En-l'ascète</i>	<i>dénouement</i>
1. mont O no yama/ rivière	cadavre/sang <i>R</i> = de vache	<i>dhârani/sûtra</i> du Cœur	instructions célestes du dieu Keikutsuhari [inconnu] = purification dans rivière/prière Ônakatomi → route et corps purifiés
2. rivière Jidai	cadavre humain	aspersion	manifestation de Tentai-shaku
3. Croisement <i>R</i> = Fujishiro/ portail torii	accouchement et naissance de 2 enfants <i>R</i> = ce sont les esprits protecteurs du lieu (<i>gohô</i>)	purification (<i>harae</i>) <i>R</i> = prière Ônakatomi	les 2 enfants l'enseignent et disparaissent
4. rivière Sakasama	une vieille mange les cadavres de vaches et de chevaux	gros sel/ purification prières, imprécations	elle disparaît dans le ciel
5. rivière Arakawa	démone cornée	aucun	enseigne l'importance de la purification dans cette rivière
6. Shioya	poisson énorme qui fait tomber une pluie noire	geste et paroles magiques ensuite sûtra du Cœur puis purification	le monstre disparaît <i>R</i> = devient la divinité protectrice des pèlerins
7. massif de Kirime	femme hideuse qui mange les pratiquants du bouddhisme corps de souffrance	incantations bouddhiques (<i>dhârani</i>)	purifiée, elle disparaît

pèlerinage à Kumano comme une progression à travers un champ de cadavres, ponctué d'effroyables rencontres ? En premier lieu, l'utilisation de cette trame narrative fait d'En-l'ascète un héros pacificateur. Il est celui qui ouvre les deux routes de pèlerinage de Ki et Nakaheji qu'emprunteront les moines, puis les nobles de la cour et les anciens souverains. À l'aide de ses pouvoirs, il pacifie des lieux jusqu'ici infréquentables, plongés dans un état de chaos et de souillure, et les ramène à la civilisation.

34 Un autre aspect de ce récit frappe le lecteur : l'opposition signifiée entre un monde effroyable, souillé, peuplé de forces mauvaises d'une part, et le monde lumineux et apaisé qui s'impose après le passage de Takijiri, d'autre part : « En franchissant ce lieu [Takijiri], les personnes accablées par le poids de fautes graves doivent avoir à l'esprit qu'à l'intérieur de cette montagne, chaque cours d'eau, chaque arbre est un élixir d'immortalité. » Takijiri constitue donc ce que l'on peut considérer comme la limite, *kekai*, entre l'espace sacré autour du sanctuaire de Hongû et l'extérieur. En franchissant ce sas, En-l'ascète pénètre dans un espace sacralisé.

Le mont O no yama, limite méridionale du Kinai

35 Si l'espace souillé se termine à Takijiri, il débute au mont O no yama, frontière entre les provinces d'Izumi et de Kii¹¹. Ce lieu est important car, dans les conceptions politico-religieuses progressivement élaborées à partir du VII^e siècle et qui aboutissent à l'État des codes, il correspond aussi à la limite méridionale entre l'intérieur du Kinai et le Kigai, reste du royaume¹². Son statut et son rôle imposaient au souverain, premier interlocuteur des forces surnaturelles et leur premier desservant, de conserver un état de pureté rituel pour exercer son pouvoir¹³. Le palais fut étroitement associé à cette conception, puisqu'il était considéré comme l'axe, le pôle central, le lieu pur par excellence autour duquel le pays se déploie par cercles concentriques, perdant progressivement de son intégrité au fur et à mesure que la distance s'accroît. Dans le prolongement de cette représentation de l'espace, l'ensemble des provinces les plus proches de la cour, qui constituaient le Kinai, formait en fait, par-delà la réalité administrative, une sorte de « bouclier » autour de la capitale, une protection visant à prévenir l'entrée des maux dans la cité impériale et à préserver l'intégrité du souverain. Les « Célébrations des divinités des épidémies aux dix frontières du Kinai » dont on trouve la trace dans les « Règlements de l'ère Engi », Engi shiki (X^e siècle), constituent la traduction de ces conceptions dans des rituels conduits par les fonctionnaires de la cour¹⁴. Ainsi, c'est dans le fil de cette tradition que les *Récits de la fondation des montagnes* situent les premiers gestes de purification de l'espace, précisément à partir du mont O no yama.

Faiblesse du modèle concentrique autour du souverain

36 En faisant de la frontière méridionale du Kinai le premier lieu où En-l'ascète affronte une situation de pollution, les rédacteurs des *Récits* ont voulu signaler, semble-t-il, le rôle joué par les ascètes dans l'édification du royaume.

La prise en charge de la pollution au sein du Kinai incombait directement à la cour et, d'une certaine façon, à l'empereur ; celui-ci, lors de cérémonies d'expulsion accomplies deux fois par an, chassait les maux et les impuretés au loin, vers l'extérieur du Kinai. C'est cet espace informe qui devient le lieu d'action des moines et des religieux. Par leurs va-et-vient, ils opèrent de façon magique une purification de l'espace à la place de l'appareil étatique.

37 Ainsi présenté, on comprend que le voyage d'En-l'ascète est construit dans le prolongement d'un modèle concentrique du territoire, en vertu duquel souillures et impuretés s'accroissent de façon proportionnelle à l'éloignement du palais impérial. C'est la conception défendue par le médiéviste Ôyama Kyôei, enseignant à l'université d'Ôtani¹⁵, et reprise par Murai Akisuke dans sa réflexion sur la notion de territoire royal (1985 : 36-58). Poussée à son terme, cette conception ne peut qu'assimiler Kumano au lieu le plus pollué de tous. Or il n'en est rien. Aux confins de l'espace souillé existait un autre espace purifié, le gisement d'une énergie sacrée vers laquelle les ascètes convergent, le sanctuaire de Hongû. Les *Récits* parlent encore de l'existence d'un dieu terrifiant, Soranshin, qui terrorise les pèlerins autour du sanctuaire de Hongû¹⁶. Cette présence contraste vivement avec l'aspect apaisé du bouddha Amida vénéré comme le bouddha principal (*honji butsu*) de Hongû. La tension entre ces deux figures constitue probablement l'image la plus éloquente de la complexité inhérente à Kumano où coexistent des aspects dangereux, courroucés, impétueux, et d'autres apaisés et bienfaisants du sacré.

38 En résumé, le récit du périple d'En-l'ascète à Kumano a pour toile de fond la rencontre de deux conceptions concentriques de l'espace : au nord, la capitale, lieu de vie et siège du pouvoir de l'empereur, constitue le centre d'un territoire pur placé sous son autorité. Au sud, Kumano forme le cœur d'une région sacrée habitée par un panthéon complexe. Ces deux pôles dessinent les frontières de deux conceptions du sacré, le « domestiqué », propre au monde de la cour et de ses rituels, opposé, ou plutôt complété, par le « sacré sauvage » — pour reprendre une formule de Roger Bastide —, incarné par le panthéon complexe et polymorphe de Kumano. Entre ces deux zones, l'espace est décrit comme un lieu d'effroi saturé des souillures les plus graves. L'étude des *Récits* permet de mettre en évidence la rencontre et la synthèse de deux conceptions de l'espace, l'une élaborée à partir de l'époque de l'État des codes qui stipulait l'expulsion des impuretés, fautes et souillures hors du pays, symboliquement hors du Kinai, et l'autre, sans doute promue par les ascètes, qui érige la région de Kumano en miroir de la cour. Dans la mesure où les religieux peuvent être considérés comme les substituts de l'empereur, leurs pérégrinations, en purifiant le royaume par-delà les limites du Kinai, font d'eux le « système de purification » (*jôka sôchi*), pour utiliser une expression d'Akasaka Norio¹⁷, de la souillure déversée à l'extérieur du Kinai. À cet aspect, il faut ajouter celui d'« accumulateur » des énergies sacrées emmagasinées par les ascètes durant leur séjour à Kumano, une puissance destinée à circuler dans la société et à être redistribuée à tous les niveaux, notamment parmi les élites.

39 La notion de régénération qui sous-tend les pratiques anciennes du pèlerinage renvoie à un ordre social précis et plus exactement à l'appareil impérial qui en assure la cohérence. Cette logique évoluera à nouveau profondément à partir des XI^e et XII^e siècles, dominés par les pèlerinages des laïcs dont les dévotions s'inscrivent dans une logique plus personnelle. L'évolution de la notion de régénération traduit le processus historique d'adaptation de Kumano aux attentes d'une société, lui renvoyant l'image d'un lieu funèbre, puis d'un lieu du « sacré sauvage », avant de devenir la Terre pure des pèlerins du Moyen Âge. Si, à présent, les activités dominicales des

marcheurs de Kumano n'ont plus grand-chose à voir avec des références religieuses, il reste que cette région est encore perçue comme un « lieu inversé », capable d'abolir la logique du quotidien et où il est possible de se régénérer de la vie urbaine. La dimension sauvage remplacée par le culte de la « grande nature », les divinités dangereuses et hideuses expulsées par les infrastructures qui équipent l'ancienne route de pèlerinage, sont autant de signes qui indiquent que cette régénération repose désormais sur de nouvelles conceptions de l'ordre du monde.

40 Cette mise en perspective historique des diverses conceptions de la régénération se fit dans un contexte particulier. Au Japon, sans doute plus qu'ailleurs, le conformisme ambiant dans le monde de la recherche par rapport aux « grands » professeurs, particulièrement dans un département universitaire, rend délicate la remise en question de certaines thèses. Mon directeur de recherche japonais, à qui j'avais communiqué un résumé d'exposé, confessa un jour ne pas avoir fermé l'œil de la nuit après voir lu les réserves que je formulais à l'encontre de certaines de ses conclusions. L'existence d'une relation de maître à disciple pénétrée de fidélité imprègne les rapports qui se tissent entre les professeurs et les jeunes chercheurs. Or, mon désir de reprendre l'analyse du concept de régénération sur des bases historiques ou encore la remise en cause du modèle concentrique de l'espace étaient d'autant plus redoutables qu'inattendus. N'étais-je pas en effet ce chercheur étranger à qui les portes de l'université avaient été ouvertes et dont le statut conférerait une certaine influence ?

41 Un dernier point encore. La dépendance par rapport à mes interlocuteurs japonais ne se limitait pas à l'aide qu'ils m'avaient apportée dans l'approche de sources difficiles et parfois obscures. J'avais aussi été fortement influencé par le croisement méthodologique entre le traitement des sources écrites relevant du travail de l'historien et l'analyse des sources non écrites, sous l'égide des ethnologues. Mais je savais aussi que ce rapprochement, parfois dénoncé en France par des historiens reprochant aux folkloristes du XIX^e siècle la confusion chronologique dans laquelle ils avaient fusionné des événements disparates, reste une démarche toujours périlleuse et complexe. D'autant plus, comme le rappelait Georges Duby au sujet des fêtes dans le folklore français, lorsque l'incidence du politique se fait sentir. Les décideurs savent en effet que la fête « attire de loin les touristes, réunit des foules prodigues, soutient la prospérité des commerces. Chaque municipalité entend avoir la sienne, établie en bonne place dans le cycle proliférant des divertissements de vacances. Elle la veut plus attractive que les concurrentes, capable de satisfaire tous les goûts. Ainsi la fête, lorsqu'elle n'est pas créée de toutes pièces, s'alourdit et se déforme » (Duby, 1977 : 8). Kumano est une illustration éloquente de ce processus et montre comment, au Japon, la communauté scientifique peut participer à l'élaboration de ces « nouvelles cultures ». L'historien ou l'anthropologue étranger se voit ainsi contraint à un double travail de clarification, de la perception qu'il possède lui-même de l'objet étudié, mais aussi, de façon corollaire, des attentes inconscientes d'une population, de ses perceptions forgées par des discours, et des représentations élaborées générations après générations.

Bibliographie

AKASAKA Norio

1992 *Ijin-ron no josetsu* [Introduction aux débats sur les marginaux] (Tôkyô, Chikuma-gakugei-bunkô).

BROTONS, Arnaud

2000 Le quatrième pèlerinage impérial à Kumano de l'empereur retiré Gotoba, en l'an 1201, selon les notes journalières de Fujiwara Teika, *Meigetsuki, Ebisu*, 24 : 49-105.

2004 Soranshin, une divinité qui redoutait la poudre de soja, *Japon pluriel*, 5, *Actes du 5^e colloque de la SFEJ* (Arles, Philippe Piquier) : 273-288.

DUBY, Georges

1977 Préface, in Jacques Verroust, *Fêtes en France* (Paris, Éditions du Chêne).

GORAI Shigeru

1967 *Kumano-môde* [*Les pèlerinages à Kumano*] (Kyôto, Dankô-shinsha).

1980 (dir.) *Yoshino Kumano-shinkô no kenkyû* [*Études sur les croyances de Yoshino et Kumano*], vol. IV (Tôkyô, Meicho shuppan) [Sangaku shûkyô-shi kenkyû sôsho] [1^{re} éd. 1976].

1981 (dir.) *Kumano-shi-shi* [*Histoire de la ville de Kumano*], t. I (Kumano-shishi hensan-iin-kai, Orientalu insatsu, Mie-ken).

1991 (dir.) Préface, *Shûkyô minzoku-gaku kenkyû* [*Revue des études sur l'ethnologie religieuse*] (Kyôto, Ôtani daigaku) : 1-2.

IWATA Shigenori

1992 Yanagita Kunio no tennô-ron. Minzoku, ine, Okinawa [La fonction impériale chez Yanagita Kunio. Peuple, riz, Okinawa], *Hikaku minzokugaku*, 6 (sept.) : 82-108.

KONDÔ Ryûjirô

1999 Gendai Kumano-môde kô [Réflexions sur les pèlerinages contemporains à Kumano], *Wakayama chihôshi-kenkyû* (sept.) : 28-38.

KOUAMÉ, Nathalie

2001 *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868* (Paris, École française d'Extrême-Orient).

2004 L'épithaphe de Maître Bairi, ou comment Tokugawa Mitsukuni, seigneur de Mito, révèle autant qu'il dissimule sa vie, son œuvre, son âme, in *L'éloge des sources* (Arles, Philippe Piquier) : 473-507.

MACÉ, François

1994 La double écriture des traditions dans le Japon du VIII^e siècle. Fondation et refondation, histoire et recommencements, in Marcel Detienne (dir.), *Transcrire les mythologies* (Paris, Albin Michel) : 77-102.

MAEDA Haruto

1996 *Nihonkodai no michi to chimata* [*Chemins et croisements du Japon antique*] (Tôkyô, Yoshikawa-kôbunkan).

MURAI Akisuke

1985 Chûsei nihon rettô no chiiki kûkan to kokka [L'espace dans l'archipel japonais du Moyen Âge et l'État], *Shisô* (juin) : 36-58.

NAKAMURA Ikuo

1994 *Nihon no kami to ôken* [*Les dieux japonais et le pouvoir royal*] (Kyôto, Hôzôkan).

NOMOTO Kan.ichi

1990 *Kumano sankai minzoku-kô* [*Considérations ethnologiques sur les montages et les mers autour de Kumano*] (Kyôto, Jinbun-shoin).

OGUMA Eiji

2003 Les frontières du Japon moderne, *Ebisu*, 30.

ÔYAMA Kyôei

1976 Chûsei no mibun-sei to kokka [Le système des classes de population au Moyen Âge et l'État], in *Iwanami kôza. Nihon no rekishi*, vol. VIII (Tôkyô, Iwanami shoten) : 262-313.

SHINJÔ Tsunezô

1960 *Shaji to kôtsû* [*Sanctuaires, temples et transport*] (Tôkyô, Shibun-dô) [Nihon rekishi shinsho].

STRICKMANN, Michel

1996 *Mantras et mandarins : le bouddhisme tantrique en Chine* (Paris, Gallimard).

TAKENAKA Yasuhiko

1999 Jômon-bunka to Kumano, iwayuru « Kumano-gaku » no mondaiten ni tsuite [La culture Jômon et Kumano, notamment sur le problème des études sur Kumano], *Wakayama chihôshi-kenkyû*, 39 (sept.) : 18-27.

TOYOSHIMA Osamu

1992 *Shi no kuni : Kumano* [*Le pays de la mort : Kumano*] (Tôkyô, Kôdansha

gendaishinsho).

UMEHARA Takeshi

1990 *Nihon no genkyô : Kumano [Le berceau du Japon : Kumano]* (Tôkyô, Tanbô no hon Shinchôsha).

ZÔKI

s. d. Iwonushi [Le maître de l'ermitage], in *Shinkô gunsho ruijû*, vol. XIV (Tôkyô) : 717-727.

Document annexe

-
- Carte I (image/jpeg – 84k)

Notes

1 Cf., sur ce point, OGUMA, 2003 : 169.

2 Je remercie J.-M. Butel qui m'a communiqué ces informations et sa traduction de l'article d'IWATA (1992).

3 Terme qui désigne les anciens souverains entrés en religion après avoir abdicqué du trône.

4 Le 1^{er} juillet 2004, l'Unesco a inscrit au patrimoine de l'humanité les « lieux saints et routes de pèlerinages des régions montagneuses du Kii » (les trois sanctuaires de Kumano, les monts Kôya et Yoshino-Ômine, ainsi que les anciennes routes qui les relient).

5 De 12000 av. J.-C. au III^e siècle apr. J.-C.

6 Sur ce point, lire *supra* l'article de J.-M. BUTEL.

7 Extrait du texte gravé sur sa stèle, rédigé par lui-même et traduit par Nathalie KOUAMÉ, 2004 : 473-474.

8 *Ruiju kokushi*, chap. 187 (792, soit le 15 du 1^{er} mois de la 11^e année de l'ère Enryaku).

9 Selon la tradition, le troisième fils de l'empereur Sushun qui meurt en 592.

10 « R » signale les informations issues des *Notes secrètes des questions et réponses sur les deux plans (Ryôbu mondô hishô)*, texte du *shugendô* composé au milieu du XVI^e siècle qui comprend des passages sur le périple d'En-l'ascète et y apporte des commentaires et des précisions sur les informations fournies dans le *Shozan engi*.

11 Sur ce point, cf. MAEDA, 1996 : 41. En outre, la liste des vingt et un lieux de purification sur la route de Ki, consignée dans les *Notes secrètes des questions et réponses sur les deux plans* (rubrique 55) indique que le troisième lieu de purification est sur la rivière Sakai (Sakai no kawa) qui coule à la frontière des deux provinces, sur le mont Onoyama.

12 Le découpage géographique « Kinai » fut forgé à l'imitation de la Chine où il désignait une organisation du territoire spécifique autour du palais impérial. Au Japon, depuis sa formation à la suite des réformes opérées pendant l'ère Taika (645), il regroupa quatre provinces (Yamato, Yamashiro, Kawachi et Settsu), puis cinq avec la séparation de la province d'Izumi de celle de Kawachi.

13 L'empereur peut s'appuyer sur deux modèles idéaux. D'une part, le monde céleste (*Takama-gahara*) sur lequel règne la déesse tutélaire Amaterasu que proposent les mythes : un monde totalement purifié, exempt de troubles, et dont l'état de pureté est le fruit d'un effort et d'un rituel (l'épisode de l'expulsion de Susanowo, turbulent frère d'Amaterasu illustre ce processus). D'autre part, de façon plus tardive peut-être, les textes bouddhiques décrivant la Terre pure de l'ouest du bouddha Amida qui, comme son nom l'indique, est sans souillure. L'édification de cette Terre pure en ce monde fut un des idéaux du bouddhisme du Grand Véhicule, une pensée qui permettait aux notions d'ordre et de pureté de trouver un équilibre dynamique dans le couple souverain-communauté bouddhique (sur ce dernier point, cf. NAKAMURA, 1994).

14 L'accomplissement de rites aux dix lieux-frontières du Kinai apparaît dans les chroniques officielles à partir de l'époque de Nara (*Shoku nihongi*, 770, soit le 23 du 6^e mois de la 1^{re} année de l'ère Hôki) lorsque la capitale se situait à Kunikyô, avant-dernière étape, avant son transfert, en 784, à Nagaoka et dix ans plus tard à Heian. Ces changements de capitale n'ont cependant pas remis en cause ce rite pratiqué aux frontières, puisqu'on le retrouve dans le *Engi shiki*. Les lieux ont cependant dû changer, mais les documents ne permettent pas de retracer cette genèse. Par

ailleurs, Nakamura Hideo fait remarquer que, dès le IX^e siècle, il est possible que ces rites aient survécu sous une forme réduite, excluant des dix lieux-frontières, ceux situés entre les provinces limitrophes et celle de Yamashiro, et ne gardant que ceux concernant directement Yamashiro et une autre province (NAKAMURA, 1983 : 46 ; *Zoku nihonkôki*, 837, soit le 23 du 6^e mois de la 4^e année de l'ère Jôwa). Signalons encore que l'on trouve fréquemment dans les textes l'expression *shokoku shichidô*, « les sept routes couvrant l'ensemble des provinces », qui renvoie à une vision plus large du territoire, placé sous l'autorité de l'État. Mais le Kinai correspond au cœur du royaume.

15 ÔYAMA Kyôei signe en 1976 un article intitulé « Le système des classes de populations au Moyen Âge et l'État » (*Chûsei no mibun-sei to kokka*) dans lequel il montre l'évolution du modèle concentrique de l'espace à partir duquel, selon lui, le royaume et la royauté s'organisaient depuis l'Antiquité jusqu'à la période médiévale.

16 Sur cette divinité et la façon dont les pèlerins pouvaient s'en protéger, cf. BROTONS, 2004.

17 AKASAKA, 1992 : 53. L'auteur utilise ce terme dans un sens différent. Il se réfère à la royauté dans son ensemble, et à ce qui peut se substituer au roi pour évacuer l'impureté et les fautes de la société. Sa thèse repose cependant sur une dualité absolue du territoire : centre et périphérie que je remets ici en question.

Table des illustrations



Légende carte i — La région de Kumano (ouest de la péninsule de Kii).

URL <http://ateliers.revues.org/docannexe/image/82/img-1.jpg>

Fichier image/jpeg, 51k

Pour citer cet article

Référence papier

Ateliers, n° 30 (avril 2006), pp. 139-165.

Référence électronique

Arnaud Brotons, « Lecture ethnologique d'un lieu saint connu depuis le VIII^e siècle », *Ateliers* [En ligne], 30 | 2006, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 09 juillet 2014.
URL : <http://ateliers.revues.org/82> ; DOI : 10.4000/ateliers.82

Auteur

Arnaud Brotons

Université Paris VII Denis Diderot, UFR Asie orientale

Droits d'auteur

Tous droits réservés