

Dans l'article intitulé "*La sangsue et les fantômes - Petites histoires de famille au Japon*", Laurence Caillet rappelle d'abord que les habitants de l'archipel affirment volontiers qu'il se trouve au Japon plus de morts que de vivants.

Cette présence des morts dans le monde va bien sûr à l'encontre du dogme bouddhique de l'impermanence qui considère les êtres et les choses comme des agrégats éphémères, dont l'existence n'est qu'illusoire.

Elle est cependant parfaitement cohérente avec l'extrême valorisation du principe de continuité qui régit l'organisation politique tant au niveau de l'Etat qu'à celui des communautés villageoises : une lignée souveraine, issue selon les mythes des divinités cosmogoniques et théoriquement ininterrompue jusqu'à nos jours, incarne la pérennité du pays; tandis que l'ensemble des formations sociales, villageoises, domestiques ou même associatives se donnent explicitement pour modèle le groupe de filiation unilinéaire, qui inclut les ancêtres défunts et les successeurs à naître.

Au principe même de l'organisation sociale se trouve un devenir sans origine précisément assignable ni fin.

L'extrême difficulté à penser la rupture du temps, liée à ce principe, incite à pratiquer fréquemment l'adoption, en l'absence d'héritier bien sûr, notamment d'héritier mâle, mais aussi à la suite du décès d'un héritier lui-même déjà père : un grand-père pourra ou devra, à la suite du décès de son fils marié et père, adopter son petit-fils, de façon à remédier au désordre chronologique suscité par ce bouleversement de la régularité biologique de la succession.

Dans cette configuration où le devenir des hommes se trouve tout entier inclus dans un passé construit sans faille, que peut-il donc advenir de ces morts que l'on dit "mauvais" parce qu'ils se trouvent précisément hors lignée, "sans lien", *muen*, avec les vivants, disent les Japonais, — c'est-à-dire dans l'incapacité de participer à la reproduction d'un quelconque groupe social?

Comment penser leur existence qui est à l'évidence rupture? Est-il possible et selon quelles modalités de leur faire réintégrer les généalogies dont la succession constitue le cours même du temps? Qui a capacité à le faire?

Telles sont les questions explorées à travers la description du dogme populaire, la narration d'un mythe et des récits biographiques recueillis en milieu urbain.

Ces matériaux évidemment hétérogènes sont traités ici comme des variantes à même de révéler quelques principes structurels.

Une description des linéaments de la réflexion eschatologique révélera la place indéfinie que les vivants attribuent aux mauvais morts; un examen des principales interprétations savantes et populaires du mythe d'origine de ces morts montrera l'ambivalence extrême

de leurs qualités et de leurs fonctions; les récits contemporains permettront d'affirmer, avec une certaine force, l'affinité des femmes avec les mauvais morts dont elles partagent en quelque sorte l'ambiguïté.

Les mauvais morts se caractérisent en effet par leur ambivalence : ambivalence de leur lieu de résidence, ambivalence de leur nature, ambivalence de ceux qui leur rendent un culte. Le jeu qui se crée autour d'eux apparaît complexe.

La première conclusion est que le défunt rejeté hors de sa lignée d'origine en raison de sa non conformité physique, à cause des règles de succession qui privilégient l'un des descendants, en rétribution des mauvais actes commis par lui-même ou par ses ancêtres, ou bien simple victime sans descendance, acquiert, du fait même son extériorité, une puissance extraordinaire, néfaste, que les vivants, par leurs rites d'apaisement, convertissent en chance.

Le processus s'accompagne d'une transformation des mauvais morts en véritables ancêtres, intégrés dans une lignée, ou en dieux. Mais chacun sait bien sûr, qu'après leur transformation encore, les plus terribles des anciens mauvais morts, conserveront quelque chose — le souvenir peut-être — de leur état passé, qui les rend volontiers irritables, et donc très puissants.

Laurence Caillet souligne également que, situé entre mondes des vivants et des morts, le mauvais mort défie naturellement les frontières entre morts et vivants, mais aussi les frontières entre catégories de morts.

Certaines divinités ancestrales se révélant à l'occasion mal mortes, les limites entre bons et mauvais morts sont en fait si poreuses que nul ne doit jamais considérer un mort comme définitivement mort.

Elle montre en outre que le mauvais mort défie aussi certaines catégories sociologiques. Rapprochant l'affinité de la germanité, il se sert des deux pour mettre en cause le principe même de la filiation, filiation dont, pour son malheur même, il est exclu.

Ce jeu sur la confusion caractérise la divinité paradigmatique des mauvais morts : rejetée hors lignée de naissance, elle appartient à une catégorie du vivant que particularise à la fois son indistinction ontologique et sa prolifération entre monde sauvage et monde humanisé.

Voyageuse entre l'ici et l'au-delà, elle rappelle aussi que les germains des héritiers ne peuvent être radicalement écartés d'une succession à laquelle ils ont droit. Que si les héritiers détiennent le pouvoir source d'ordre et de richesse légitime, eux, les germains perdus, sont causes de désordre sans doute, mais aussi de chance et, donc, de richesses exceptionnelles.

La mise en scène de germains mal morts, revenants voyageurs qui s'affirment à la fois mêmes et autres que leurs frères, place sur des plans très proches, pour les confondre parfois, les liens entre frères et ceux entre générations de vivants et de morts.

L'aménagement de leurs relations par le rite se négocie en termes de revendications et de coopération dont l'objet est d'assurer le pouvoir, la richesse et la pérennité des lignées. Combinant l'altérité du voyageur et la germanité, le mauvais mort exprime un jeu sans fin sur le même et sur l'autre.

La position de ces morts hors lignée ne va pas sans rappeler celle des femmes, ces étrangères que les lignées masculines doivent intégrer pour assurer leur perpétuation.

Dans le Japon d'aujourd'hui, marqué par une concurrence entre principe juridique d'égalité des sexes et idéologie patrilinéaire très ancienne, ainsi que par une certaine forme de revendication féministe, les malemorts fournissent aux vivants, particulièrement aux femmes, la possibilité de retravailler la composition des lignées ou leur histoire et de redéfinir la position de chacun des membres de la maisonnée, ou plus souvent de la famille, vis-à-vis des ancêtres défunts et de leurs descendants à naître.

Grâce à leur dialogue avec les morts, les femmes réécrivent l'histoire ou bien, par le truchement des mauvais morts qu'elles désignent comme de mauvais ancêtres ou comme les victimes des ancêtres de la maison de leur époux, elles s'arrogent le droit de mettre en question la viabilité des groupes d'unifiliation patrilinéaire.

Par leurs interventions rituelles, elles signifient bien sûr qu'elles demeurent au service des patrilignées, mais elles manifestent aussi qu'elles sont à même de rectifier les actes du passé et de parfaire les lignées que les hommes ont échoué à établir fermement, déniaient ainsi le rôle de simple maillon reproducteur qui leur est attribué au Japon.

La confusion, au sein d'une même catégorie, de défunts malheureux, d'ancêtres ayant sombré dans une mauvaise voie, de germains rejetés hors lignée légitime, d'étrangers sans descendance, de dieux venus d'ailleurs, d'ancêtres criminels et de victimes vengeresses traduit l'enchevêtrement inéluctable des trajets de vie de ceux qui se côtoient dans le monde.

La mise en ordre de ces parcours exige la mise en ordre des lignées des morts, opération que rend précisément possible la présence de mauvais morts, situés temporairement hors lignée et donc éminemment captables. La captation des ancêtres des affins du moins telle est notre hypothèse globale, le mauvais mort multiplie les chaînes possibles de la causalité qui engendre les destins humains.

Le rôle de l'histoire

La réflexion admet comme point de départ que le "grand partage" entre sociétés "primitives" et sociétés "civilisées" a largement résulté de contingences historiques, ce qui a amené l'ethnologie à se détacher progressivement de cette opposition.

Si bien que, chacun le sait, les sociétés jugées naguère comme relevant de l'approche historique sont aujourd'hui objets d'enquêtes ethnographiques.

Tandis que, sous les noms les plus divers, "changement"; "modernisation"; "transformation de la tradition"; "tradition" ; "origine"; etc. l'histoire s'instaure dans les champs traditionnels de l'ethnologie.

C'est ainsi que l'Europe, dont chacun connaît censément l'histoire, constitue l'un des principaux domaines régionaux de l'ethnologie, et que les "îles" sont aujourd'hui "dans l'histoire".

Alors que l'Asie, qui, en raison de son exotisme sans doute, constitue depuis longtemps un terrain ethnologique, demeure à des degrés divers selon les pays, le champ d'un affrontement entre orientalistes (historiens, historiens des religions, philologues, etc.) et ethnologues.

Selon une situation paradoxale dans une aire du monde où l'histoire est omniprésente - survalorisée par ceux (Chine, Japon) qui y voient le fondement de leur identité aussi bien que la source de toute science, négligée par d'autres (Inde) qui la tiennent pour le simple accident d'une éternité mouvante, ou bien encore constamment retravaillée à des fins identitaires (Java), l'ethnologie brasse couramment des matériaux historiques, mais elle interroge peu l'histoire ou, plus exactement, les modalités de ses narrations.

Cette constitution de l'histoire en objet anthropologique apparaît nécessaire au Japon, où comme en France d'ailleurs, l'histoire nationale constitue un thème privilégié de la curiosité savante ou populaire.

Ce projet n'est pas celui de l'ethnohistoire — qui n'a de fait que peu de raison d'être dans une région aussi historicisée .

Il se veut proprement ethnologique en ce qu'il se propose d'interroger non une réalité historique, mais ses représentations, les régimes d'historicité et, plus généralement les temporalités diverses mises en œuvre dans les discours ou les récits indigènes et le rôle qu'y tient la connaissance historique, ancienne ou récente.

Telle est l'optique dans laquelle Laurence Caillet poursuit l'examen des manuels contemporains destinés à l'école élémentaire.

Cet examen tend à confirmer l'hypothèse initiale selon laquelle la narration historique contemporaine, telle qu'elle est conçue pour les plus jeunes, tend à transformer l'idée que les Japonais se font de leur position dans le monde.

Le Japon, ici présenté se caractérise en effet par l'ouverture à l'étranger et un goût affirmé pour les plaisirs et le jeu.

De fait, si, pour la plupart, ces manuels soulignent l'isolement géographique du Japon, ce n'est que pour affirmer plus clairement l'internationalisme du Japon et le caractère universel du comportement des élites japonaises. (A été volontairement omise la question, par ailleurs fort importante, du révisionnisme japonais, lisible dans nombre de

manuels, mais qui a déjà amplement été analysée par les politologues.)

Au delà de cet examen du contenu, l'étude des modes narratifs révèle le privilège accordé à la construction de la chronologie au détriment des explications causales. Le modèle principal semble celui de l'engendrement biologique, ainsi qu'il apparaît déjà dans l'historiographie antique, et non celui de l'engendrement des causes et des effets propagé par la pensée bouddhique mais qui paraît plus ou moins confiné à la littérature édifiante.

Le texte comme objet anthropologique

Les premiers sous-thèmes traités dans ce nouveau séminaire, initié en collaboration avec Brigitte Bapandier, Raymond Jamous, puis Giordana Charuty ont été d'une part celui de celui de l'écriture proprement dite et d'autre part celui des scribes. Laurence Caillet y a abordé la question de la *La construction de l'authenticité dans et par le Récit des Faits anciens (712)* :

Son intérêt pour les processus de construction littéraires de la vérité ou, plus généralement de l'authenticité est largement lié à la situation singulière de l'ethnologue du Japon.

Pour peu qu'il travaille sur des objets déjà identifiés par l'ethnologie japonaise, il se trouve d'emblée plongé dans un monde de textes, textes anciens et fondateurs, exégèses de toute époque et textes à vocation scientifique qui se réfèrent eux-mêmes abondamment aux textes précédents.

L'importance accordée au ***Récit des faits anciens (Kojiki)*** est dû à son ancienneté mais plus encore à sa réactualisation par le pré-nationalisme puis par le nationalisme japonais.

Ce récit, daté de 712, consiste en un recueil de mythes qui se prolonge jusque dans l'histoire, sans que soit établie une césure entre mythe et histoire.

A la suite du retour de l'empereur sur le devant de la scène politique, il a été enseigné comme "histoire nationale" dans les écoles, et ce jusqu'en 1945.

Rédigé sur ordre impérial, ce Récit a pour vocation de légitimer la domination de la lignée impériale par son ascendance divine. Il est écrit en japonais, mais selon une graphie un peu particulière, et en chinois.

Par son écriture sino-japonaise, ce récit s'oppose à un autre texte, daté de 720, ***Les Annales du Japon (Nihon shoki)***, qui reprend à peu près les mêmes éléments, mais les présente tous en chinois.

Pour caractériser, un peu sommairement, les deux récits, on dira que le Récit des Faits anciens propose une histoire linéaire commençant aux origines du monde et s'arrête en 641.

Les Annales proposent toutes les variantes recensées des mêmes épisodes mythico-historiques et s'achèvent un peu plus tard en 697.

Le Récit offre peu de repères chronologiques, uniquement les dates de mort de certains empereurs, mais la datation semble relativement fiable.

Les Annales, où les faits sont systématiquement datés par année jour et mois semblent nettement plus fantaisistes.

Plus important, le Récit est une histoire sans suite annoncée, clos, à la différence des Annales qui ont été poursuivies. Selon une théorie devenue classique, mais discutée, le Récit aurait constitué un instrument de politique intérieure, et les Annales un outil diplomatique.

La compilation du Récit a été entreprise sur ordre impérial, en 693, afin de remédier aux "mensonges" qui s'étaient, selon le souverain, introduits dans les généalogies et les relations historiques.

Elle consiste explicitement en une révision qui a pour objectif d' "écarter les erreurs et revoir la vérité de façon à la transmettre aux générations à venir". (Il faut préciser ici que se renforce alors un Etat centralisé qui s'appuie sur une aristocratie et révisé un système de rang et de statuts dont l'unique principe explicite de la légitimité est d'ordre généalogique).

Il faudra toutefois trois ordres impériaux et trois tentatives successives pour que l'opération aboutisse, grâce à un dénommé Yasumaro, préfacier du Récit et scribe. La préface est claire à ce sujet : Yasumaro n'est pas un auteur et le texte lui-même n'a pas d'auteur.

Les gloses laissent entendre que le texte est composé de matériaux divers : des textes anciens et une tradition orale, "tout ce qu'a vu ou entendu" un dénommé Hieda no Are, un personnage doué d'une "extrême intelligence et d'une grande mémoire".

L'écriture elle-même porte les traces de cette pluralité d'origines écrites et orales. A la fois phonétique et idéographique, cette écriture porte en elle-même la difficulté qu'il y a à "rendre adéquat le monde, les mots et les signes d'écriture".

Cette difficulté suscite dans le processus de rédaction même l'introduction de notes, qui consistent en commentaires explicatifs.

De nature assez diverses, ce sont des explications grammaticales, des gloses sémantiques ou parfois de simples remarques signalant le caractère incompréhensible du texte, selon un procédé qui semble témoigner d'un strict respect de ce qui a précédé.

Est ici construit un discours savant en quête d'une vérité objective, ne devant rien à un auteur qui se présente comme un scribe mettant par écrit une parole informée elle-même par des textes, par l'observation du monde et par d'autres paroles. Les opinions de

l'auteur, consignées en notes, sont en effet clairement distinguées du corpus.

Au-delà de l'intention du texte, Laurence Caillet s'est bien sûr intéressée à son contenu. Il narre la formation des premiers dieux, l'engendrement par ces dieux des îles japonaises et des souverains du Japon, la conquête des îles par les descendants des dieux, l'unification de l'archipel à la fois par la guerre et par les alliances de mariages. Il comporte en outre de très nombreux poèmes qui, à la différence des épisodes narratifs où se mêlent chinois et japonais, sont souvent rédigés en japonais.

On peut grosso modo les répartir en trois catégories : descriptions de paysages, chants et éloges rituels et surtout poèmes d'amour.

Ce sont ces poèmes qui, conjointement avec la préface précitée, ont ultérieurement mis au service de l'affirmation de l'authenticité du Récit des faits anciens, par opposition aux Annales.

Historiquement, après la publication des Annales, le Récit est assez largement oublié. Il apparaît difficile à lire, parfois abscons, alors que les Annales, rédigées dans un chinois de bonne tenue, bien plus dignes d'un Japon qui ne cesse de se comparer à la Chine voisine que le Récit considéré comme archaïque.

Le Récit est pourtant exhumé des siècles plus tard, par les savants d'un courant de pensée dénommé courant des Etudes nationales.

Ce courant de pensée nationaliste pré-moderne apparu vers la fin du XVIIe siècle jouera un grand rôle dans l'élaboration d'une religion nationale à la suite de la restauration de Meiji à la fin du XIXe et constituera aussi l'une des principales sources d'inspiration de l'ethnologie moderne.

Ce courant se constitue à l'époque de fermeture du pays sur lui-même époque où la réfutation des idées étrangères constitue le fonds de commerce de bien d'autres écoles de pensée.

Ses défenseurs traitent aussi bien de textes littéraires, notamment poétiques, que des archives officielles, de la religion, des institutions, du mobilier et des costumes.

Leur attachement à une démarche exégétique rigoureuse va généralement de pair avec un goût prononcé pour la composition poétique.

S'ils exhument le Récit, c'est donc précisément pour les raisons qui ont été à l'origine de son rejet pendant huit siècles : sa difficulté, l'importance attachée à la langue japonaise par opposition au chinois.

C'est essentiellement l'oeuvre de Motoori Norinaga (1730-1801). Pour lui la difficulté de la lecture est le signe de son caractère archaïque, de sa fidélité à une nature originelle japonaise non encore entachée par les idées chinoises.

Et, naturellement, les passages poétiques en langue japonaise sont les plus authentiques. Non seulement ils ne comportent pas de termes chinois, mais en outre, ils renferment — comme d'ailleurs toute la poésie japonaise— un grand nombre d'onomatopées, souvent conclusives, qui en font l'expression directe du sentiment japonais. Motoori consacre environ 35 ans de sa vie à l'élaboration d'un *Commentaire du Récit (Kojiki-den)*, qui fait encore autorité aujourd'hui.

Dans son appréciation du texte, il repousse tout recours à des critères d'ordre politique ou moral pour ne s'intéresser qu'à la forme, à l'esthétique du récit. Par l'importance qu'il accorde à la poésie, et qui plus est une poésie transcrite phonétiquement, le Récit demeure proche de la parole originelle.

Tel est le signe, pour ne pas dire la preuve, du caractère authentique de l'ensemble du Récit. Authenticité doit ici s'entendre avec la double valeur de "non sinisé" et de "spontané".

Chaque homme, écrit Motoori, possède à sa naissance un "cœur vrai" un "magokoro" (à noter que le terme *magokokoro* est lui-même presque une onomatopée puisque *kokoro*, le cœur, exprime ces "battements du cœur") dont la littérature japonaise antique est l'expression la plus fidèle.

La poésie qui décrit les sentiments fluctuants au plus profond du cœur humain est à la fois féminine et fragile. Son élément le plus sublime, élément caractéristique de cette poésie, est le *mono no aware*, (la "ahîté" des choses, selon Claudel), c'est-à-dire le sentiment de sympathie suscité par la douce mélancolie qui émane des choses.

Ce sentiment exprime le *Yamato gokoro*, le "cœur japonais", par opposition au *Kara gokoro*, le "cœur chinois", "niveau superficiel de la conscience encombré de choses masculines, intellectuellement astucieuses mais emplies de prétention".

Reflet d'une époque heureuse où la Voie(*tao, michi*) se confondait avec l'expression spontanée des sentiments humains, la littérature japonaise, ou du moins le Récit, témoigne de la supériorité du Japon sur la Chine.

Dans le Japon, pays engendré par les dieux, la voie n'est ni naturelle, ni artificiellement instaurée par les hommes, elle n'appartient ni à l'ordre de la nature ni à celui des hommes.

Elle a été établie par les dieux qui ont engendré et la nature et les hommes.

Ce n'est pas un principe d'organisation du Japon, mais l'histoire même du Japon.

La volonté des dieux s'est réalisée d'abord à travers l'engendrement des îles, puis elle a été transmise aux empereurs par leurs ancêtres divins dont la lignée n'aurait jamais été interrompue.

La particularité du Japon réside, pour Motoori, dans l'acceptation des sentiments humains qui sous-tendent une conduite naturellement bonne et rend inutile toute théorie.

Les dieux ne sont pas des dieux parce qu'ils sont vertueux (leurs aventures guerrières et amoureuses narrées dans le Récit en sont la preuve), ni vertueux parce qu'ils sont dieux. La morale est par définition une affaire humaine et les dieux se situent au-delà de tout jugement humain.

L'une des preuves de la véracité du Récit est précisément qu'il ne présente aucun enseignement moral mais donne à voir, notamment par les "traces" de l'origine présentes dans la poésie, la Voie que chacun doit suivre, la voie de la poésie.

Le peuple, fidèle à sa nature spontanée, doit pratiquer la poésie : il sera ainsi soumis et facile à gouverner (à charge des souverains héritiers des dieux de se livrer à des efforts et à des calculs).

L'attitude politique passive prônée par Motoori explique son succès en milieu commerçant et paysan, et son peu de succès dans la classe guerrière. Ennemi du rigorisme moral et apôtre de l'expression de sentiments innés, il apparaît comme un chantre du romantisme.

Ses écrits remettent le Récit au goût du jour comme lieu de l'expression d'une japonité originelle et spontanée à laquelle il redonnerait accès par dessus les afféteries chinoises.

Parallèlement à ses théories poétiques, Motoori développait une théorie complexe de l'efficacité de la parole. Il glosait longuement un terme relativement présent dans la poésie antique, *koto-dama*.

Le terme est complexe : *koto* signifie à la fois la "parole", la "chose" et l'"événement en puissance", la "pensée" ainsi que le "message divin reçu par divination ou par transe".

Il renferme l'idée de pouvoir sous plusieurs aspects : c'est un événement potentiel, car ce qui est conçu peut se réaliser; c'est aussi, en composition avec *tama*, un dépositaire de *tama*, c'est à dire d'énergie vitale : les dieux se manifestent chez le médium par le truchement de *koto*, d'où l'acceptation de modèle et d'autorité et de message qui renferme l'avenir.

En même temps *koto* est le pouvoir d'évoquer, par le recours à leur nom, les divinités. *Koto-dama* exprime donc la croyance que la chose pensée se réalise si on l'exprime par la parole. Cette idée est inséparable de celle de *mi-koto*, la "parole du souverain qui sert d'autorité".

Bref, dans le Japon antique aurait été élaborée une théorie complexe quant à l'efficacité de la parole des dieux, des souverains et des hommes.

Cet ensemble théorique fut encore consolidé par le plus célèbre successeur de

Motoori, Hirata Atsutane (1776-1843), grand artisan intellectuel de l'élaboration de la religion nationale qui fut établie après la restauration de Meiji.

Alors que Motoori fondait son assertion de l'authenticité du texte sur son caractère phonétique signe de sa proximité avec la parole dont le caractère spontané se manifeste particulièrement dans l'onomatopée poétique, Hirata va, quant à lui, rechercha dans le mode de rédaction du Récit la preuve de son authenticité.

Tel est le contexte dans lequel il s'interrogea sur la véritable nature de Hieda no Are et élaborera une double hypothèse :

1. Hieda no Are était une femme. Selon Motoori, en effet, la nature de l'homo japonicus était féminine; il était donc simplement logique que la première source connue de cette nature soit féminine.

2. C'était une médium, dont Yasumaro, le scribe avait recueilli la parole.

La machine était alors prête pour les politiques comme pour les ethnologues. Le texte du Récit fut donc enseigné dans les écoles comme histoire nationale. C'était un texte révélé, dont l'authenticité ne pouvait être mise en doute.

Un seul s'y risqua, un historien, Tsuda Sokichi, qui en 1913 publia en deux tomes un ouvrage polémique où il montrait que le *Récit des Faits anciens* n'était ni de l'histoire ni du mythe mais une forgerie tardive d'intellectuels de cour effectuée dans le seul but de légitimer la lignée impériale.

Il dut quitter l'université. Les ethnologues, eux, participèrent à cette construction de l'authenticité du texte.

Avant la guerre tout d'abord, les ethnologues les plus célèbres, Yanagita Kunio (1875-1962) et Orikuchi Shinobu(1887-1953), que l'on considère comme les fondateurs de l'ethnologie moderne confortaient les théories de Motoori et de Hirata.

Considérant que les séances médiumniques contemporaines mettent en général en scène, une médium (*miko*), généralement une femme, et un porte-parole de la médium (*nakaza*), généralement un homme, ils affirmaient reconnaître dans le tandem Hieda no Are - Yasumaro le tandem *miko-nakaza* que l'on observe aujourd'hui dans la plupart des séances médiumniques.

Cette théorie est, pudiquement aujourd'hui tombée dans l'oubli au sein des milieux académiques, mais elle subsiste à l'état de mythe chez les médium et leurs interprètes auxquels elle fournit des lettres de noblesse.

Plus importante fut sans doute la réinvention du *koto-dama*, terme que les spécialistes occidentaux traduisent par l'"esprit des mots", la "puissance de la parole", la "force spirituelle contenue dans les mots", l'"esprit inhérent aux paroles", etc.

Si le vocable était en usage dans l'antiquité, il semble inconnu de la plupart des locuteurs japonais contemporains. Il est par contre bien connu des ethnologues qui tendent à le constituer en trait original de la pensée japonaise.

Yanagita a d'ailleurs étendu son usage : dans une célèbre introduction à un texte sur les modes de transmission des contes, une référence au *koto-dama* comme à une force mystique explique la pérennité des histoires à travers le temps.

Ailleurs, c'est la beauté de la langue japonaise, si riche en adjectifs, qui est mise en relation avec le *koto-dama*. Ce sont les joutes chantées entre jeunes gens et jeunes filles, joutes disparues depuis presque un siècle, qui permettent de faire un pont entre le *koto-dama* de l'antiquité et la période présente.

Le *koto-dama* qualifie en outre tous les énoncés rituels.

Bref, expression de la nature intemporelle de la japonité qui s'exprime spontanément dans une langue dotée d'une efficacité particulière et ineffable, le *koto-dama* figure au nombre des spécificités de la nature-culture japonaise mises à disposition d'un public féru d'une certaine érudition.

Il peut sembler paradoxal le premier texte japonais ait subsisté jusqu'à l'époque moderne à cause de l'importance accordée à la parole que les érudits ont cru y déceler.

Nul ne peut douter aujourd'hui que le Récit ait été forgé dans l'intention de constituer, face à la Chine, une histoire japonaise remontant aux origines mêmes du monde et de légitimer du même coup une lignée impériale en théorie ininterrompue depuis ses origines.

On soulignera simplement ici que la narration de la construction du récit aussi bien que les gloses sur la forme d'écriture adoptée ont sans aucun doute renforcé l'idéologie nativiste présente dans le contenu même du texte et joué un rôle non négligeable dans la réification de la culture nationale.

Ces exégèses ont aussi permis d'explicitier les modalités spécifiquement japonaises de l'appréhension d'une écriture que chacun sait importée de Chine.

Laurence Caillet s'est également intéressée au premier scribe, Yasumaro en se demandant "Qui a le droit ou la capacité d'écrire?" Cette question a été posée à partir des mêmes textes de l'antiquité.

Le contexte, assez particulier du Japon, est celui de l'importation d'une écriture étrangère, l'écriture chinoise, importée au Japon via la Corée, aux alentours du Ve siècle.

Historiquement, les premiers scribes étaient au Japon, des Coréens, tel le célèbre Wani, précepteur coréen en langue chinoise placé auprès du prince impérial et auquel fut adjoind, un autre Coréen, Achiki.

Tous deux sont tenus pour les ancêtres de la corporation des scribes, les Fumi-bitō.

Donc l'écriture est d'abord perçue comme étrangère, et le premier texte d'histoire fut, dit-on, confié à des immigrants coréens, les Soga, qui étaient étroitement associés au pouvoir impérial.

Cette chronique, le *Kyūjiki*, fut brûlé en 645, mais une partie en aurait été sauvée, si bien qu'on en retrouverait des fragments importants dans les textes mythico-historiques du VIII^e siècle.

Tenue pour étrangère, l'écriture est jugée difficile.

Les expertises exceptionnelles requises par la lecture et l'écriture sont exposées à plusieurs reprises dans les deux anciens textes parvenus jusqu'à nous, et ce, il faut bien le dire avec une certaine forme d'objectivité : l'écriture de la langue japonaise, polysyllabique, à l'aide de caractères chinois forgés dans une langue monosyllabique est effectivement difficile.

Il existe trois principales façons d'écrire la langue japonaise:

-en *kanbun*, c'est-à-dire, en caractères chinois, peut-être originellement lus en chinois, mais qui, dès le VIII^e siècle furent prononcés en japonais;

-en recourant à un usage purement phonétique des caractères chinois (technique elle-même forgée en Chine pour la transcription des noms propres indiens et des termes techniques bouddhiques et qui se trouve à l'origine des syllabaires ou *kana* utilisés aujourd'hui conjointement avec les caractères chinois);

-et enfin le mélange de caractères prononcés à la chinoise dans les mots composés, à la japonaise lorsqu'ils sont isolés et utilisés surtout pour leur sens, mais aussi pour leur son. (Précisons que l'apparition des *romaji*, i.e. des caractères romains, n'a pas simplifié la situation, même si le nombre de caractères chinois en usage tend à diminuer.)

Nous avons donc interrogé les considérations des textes anciens sur cette difficulté. Si le processus d'écriture des *Annales du Japon*, rédigées en chinois, n'est, à notre connaissance, jamais décrit.

Les Annales elles-mêmes, cependant, glosent la rédaction du Récit, où se mêlent différentes formes d'écriture.

La préface du Récit, souvent attribuée à Yasumaro, rapporte les circonstances de la compilation, ainsi que les obstacles rencontrés dans la réalisation de la commande impériale. Les Annales enfin rapportent longuement les difficultés de lecture rencontrées, en d'autres circonstances, par les fonctionnaires japonais.

Selon les Annales, le plus sinisé des deux textes donc, la demande de compilation du Récit aurait été formulée par l'empereur Tenmu qui, en 682, aurait commandité une histoire des empereurs et des faits de la haute antiquité.

Les commanditaires auraient été deux hommes issu l'un du clan des Nakatomi (un clan qui revendique une origine purement japonaise, par opposition au clan d'origine coréenne des Soga, et qui se trouve en très forte rivalité avec les Soga), l'autre du clan des Heguri.

Les Nakatomi, ainsi que le souligne le lexème *naka* "milieu", formaient un clan de ritualistes, médiateurs entre les divinités et les hommes. Les textes anciens en font les descendants d'une divinité féminine, Ame no koyane, que son nom associe aux sanctuaires.

Dans les mythes, Ame no koyane apparaît dans deux épisodes connus des spécialistes du Japon sous les intitulés de "La grotte céleste" et La "descente de Ninigi". Le premier narre l'origine des rites et du théâtre; le second rapporte la descente du premier empereur, le dieu Ninigi, du ciel vers le territoire japonais que ses ancêtres avaient engendré. Dans le premier épisode, Ame no koyane pratique la divination par scapulomanie et offre une prière *norito* aux divinités. La divination comme le texte rituel permettent d'établir les procédures rituelles.

Puis, elle montre son double (un miroir qui est à la fois instrument rituel et regalia) à la déesse du soleil. Dans le second épisode, Ame no koyane progresse en tête du cortège de l'empereur descendant sur terre.

De même que leur ancêtre divine, les Nakatomi sont les ritualistes du pouvoir impérial : ils lisent dans la nature la volonté des dieux, et plus particulièrement les prescriptions rituelles; ils expriment la volonté divine dans des textes rituels qui sont des descriptifs rituels; ils détiennent les miroirs où se reflètent les dieux. Enfin, à l'instar de leurs rivaux coréens, ils conseillent le souverain en matière de religion.

Les Heguri, quant à eux sont les descendants de Takeshi uchi no sukune, lui-même descendant d'empereur. Associé à la conquête de la Corée, il aurait servi les empereurs 240 ans. Cette extrême longévité, objet de multiples gloses dans les poèmes antiques en font non seulement un demi-dieu mais aussi un témoin de l'histoire.

Les Annales laissent donc penser que les premiers récits historiques se fondaient sur deux sources : la divination et le témoignage historique. La préface du Kojiki, cependant, précise que cette collaboration ne permit pas de réaliser le récit demandé. L'ordre impérial fut donc donné à nouveau d'achever le texte. L'ordre s'adressait cette fois à un homme jeune, un *toneri*, un fonctionnaire de bas rang, Hieda no Are connu pour son intelligence sa mémoire exceptionnelle. Cet ordre était précis : il devait apprendre par cœur "le lignage de l'empereur descendant du soleil" et les "données anciennes sur les âges antérieurs".

De façon assez claire, Hieda no Are, par sa jeunesse comme par son origine modeste, s'oppose aux scribes précédemment consultés.

En outre, il n'est ni scribe ni témoin, mais est celui qui regarde et écoute pour incorporer tout ce qu'il faudra ensuite transcrire. Cette seconde tentative échoua cependant, et le souverain mourut sans que le projet fût achevé.

L'ordre fut donc réitéré en 711, et commande fut passée à un expert, Yasumaro.

Yasumaro, auteur du Récit et de la Préface, insiste en ces termes sur la difficulté de l'entreprise :

"(...) dans ces temps de l'antiquité, ni les mots ni les sens n'étaient très élaborés, et il était difficile de réduire les mots et les phrases à de l'écriture.

"Si tout était en idéogrammes, les mots ne correspondaient pas exactement aux sens, et si tout était écrit phonétiquement, le récit était trop long.

"Aussi quand le propos est difficile à saisir, une note a été ajoutée pour le clarifier; mais quand le sens est clair, aucune note n'est donnée.

"En outre, dans le cas de certains noms propres, la façon traditionnelle d'écrire a été suivie sans changement."

Yasumaro se présente ici comme un homme de progrès, un technicien. Toutefois des gloses postérieures (à l'évidence peu fiables historique, mais cela n'a pas ici d'importance) affirment que Yasumaro ne s'est pas contenté de consulter les textes préexistants, qu'il a rédigé sous la dictée de Hieda no Are.

Au XVIIe siècle, une tradition se développe qui fait de Hieda no Are une femme et plus précisément un médium. Cette tradition est réfutée par l'ensemble des historiens contemporains qui arguent que, dans une société aussi lettrée que celle du VIIIe siècle, ce recours à l'apprentissage par cœur ou à l'oralité est difficile à penser.

S'ils ont sans doute raison, il n'en demeure pas moins que nombre de considérations anciennes expriment l'idée que si la technique est nécessaire à l'écriture, elle ne peut aboutir sans la parole des devins, le témoignage des anciens et les récits médiumniques.

L'écriture, en tant que technique, ne peut être invention et doit nécessairement se fonder la copie d'autres écrits. En outre, cette écriture-là est éminemment falsifiable, ce pourquoi les empereurs ont ordonné la rédaction des nouveaux textes.

Des vérifications sont donc nécessaires, par le recours aux dieux qui inscrivent les faits dans la nature que les ritualistes déchiffrent grâce à la divination, par le recours aux témoins et à la mémoire, mais aussi par la parole médiumnique.

L'écriture, semble-t-il, ne peut être authentique que dans cette tension entre textes, inscription dans la nature et parole des dieux transmise par les médiums.

Cette hypothèse semble confirmée par un épisode des Annales qui traite de la difficulté de la lecture.

En 572, rapporte le texte, l'empereur Bidatsu, un homme féru de littérature, c'est-à-dire, selon l'époque, de textes chinois, demanda à ses ministres où se trouvait une ambassade coréenne attendue au Japon depuis le règne de son défunt père.

Il lui fut répondu qu'elle se trouvait, depuis longtemps, dans sa résidence officielle éloignée de la Cour. Désireux de prendre connaissance du mémoire apporté par les étrangers, Bidatsu fit rassembler tous les lettrés du royaume afin de leur demander de lire et d'expliquer le texte.

Huit jours passèrent sans que personne ne réussisse à déchiffrer le texte (rappelons que l'écriture chinoise était alors en usage en Corée).

Commande fut finalement passée à un Coréen, un dénommé Chin.i fondateur du clan (*uji*) des Funa no fubito, les "gens des bateaux". Le travail fut rapidement effectué.

L'empereur se renseigna alors afin de savoir si cette étonnante capacité de lecture était due à l'étude.

Il apparut aussitôt que cette compétence n'était pas d'ordre scolaire, mais divinatoire.

En effet, le mémoire présenté par le royaume coréen était écrit sur des plumes de corbeau, et les caractères, comme les plumes, étaient noirs. Si bien que personne n'avait pu rien lire.

Chin.i, quant à lui, avait exposé les plumes de corbeau dans de la vapeur de cuisson de riz et ainsi littéralement révélé les caractères sur une pièce de soie où ils avaient été transférés.

C'est donc un processus de lecture de nature divinatoire qui permit la transmission d'un message destiné originellement à un mort à un vivant.

Il n'est pas surprenant que le devin-lecteur ait appartenu à la corporation des "gens des bateaux", puisque, dans l'antiquité japonaise, le bateau apparaît comme un véhicule vers l'au-delà.

Quant au corbeau, dont les plumes servent de support à l'opération, à la fois emblème impérial et oiseau psychopompe, il rappelle le lien connu entre matériel sacrificiel et matériel divinatoire.

Le texte lui-même apparaît comme un instrument de médiation entre ce monde et l'autre et entre les générations : matériel funéraire, décrypté par un spécialiste du passage entre les deux mondes, il matérialise la transmission du père défunt au fils divin.

La Corée elle-même apparaît, comme dans bien des textes anciens, comme une espèce d'au-delà.

Ainsi, lire et écrire sont des actes difficiles, indissociables de la divination, et qui constituent des liens entre ce monde et l'autre aussi bien qu'entre les différentes époques. La technique et l'étude sont insuffisants pour écrire ou déchiffrer un texte.

La lecture précède l'écriture. Ceci reflète une situation historique d'emprunt des techniques graphiques.

Mais, historiquement aussi, les premiers scribes japonais sont ceux qui savent déchiffrer par la divination les procédures rituelles, la divination elle-même entrant dans les procédures rituelles établies par les dieux.

Cette lecture divinatoire est associée au miroir dans lequel se reflète l'image des dieux, image dont les textes précisent qu'elle est tout aussi réelle que le dieu lui-même. Sans doute est-ce en vertu de cette ressemblance entre miroir et écriture que les corps des dieux sont, le plus souvent, un simple miroir ou la seule calligraphie de leur nom.

Dans le monde du VIII^e siècle, où, selon les textes, l'inspiration divine n'est plus toujours présente, l'adéquation de l'écriture au réel est difficile.

Si bien que le scribe-lecteur n'a pas simplement un rôle de copiste lecteur, mais un rôle d'interprétation.

La fidélité, en outre, ne se fonde que secondairement sur les chaînes de transmission d'un texte qui est, au cours du temps, falsifié.

La transmission juste exige le contrôle par la tradition orale. Lorsque la mémoire a disparu (l'ambassade coréenne a été oubliée), en l'absence de cette transmission (l'ambassade coréenne a été reléguée), la lecture elle-même se fait selon un processus divinatoire qui permet de remonter dans le temps.

L'écriture apparaît ici comme médiatrice entre les hommes, entre les mondes et entre les époques. Peut-être est-ce le lieu de rappeler que cette écriture, selon la langue japonaise et bien d'autres, est à la fois un "motif", et une "trace", la trace laissée par l'ongle sur un support.

Objet pérenne né d'un simple geste du corps, elle est aussi le support d'une interrogation fondamentale sur son degré de réalité.

Si l'écrit. Pour renouer avec les réalités originelles, elle doit, formellement rester proche de la parole, techniquement être contrôlée par la mémoire, et rituellement se confondre avec la parole divinatoire.

Il apparaît que les réponses japonaises à un questionnaire assez général concernant la conformité de l'écriture et de l'écrit à la réalité du monde ont été très diverses, selon les milieux et les époques.

Laurence Caillet s'est pour l'instant limitée aux réflexions développées au sein des mouvements pré-nationalistes et nationalistes à partir de la mythologie antique.

Embarrassés par le caractère trop visiblement chinois de l'écriture japonaise, ils développèrent les études phonétiques et dénièrent toute "réalité" à l'écriture, alors les mythes établissaient une hiérarchie entre écriture des dieux et des hommes, hiérarchie qu'ils cherchaient bien sûr à brouiller pour authentifier les textes humains.

Histoire de l'ethnologie du Japon

L'extrême modernité de la société japonaise, ainsi que l'importance de sa tradition lettrée, confèrent à l'ethnologie du Japon un caractère paradoxal.

Très ancienne, institutionnellement lourde, l'ethnographie japonaise du Japon apparaît d'une richesse inépuisable en même temps que presque stérile: alors qu'elle s'est tout entière constituée dans un face à face avec l'autre, la Chine d'abord, l'Occident ensuite, elle se trouve, en effet, en raison de la barrière linguistique, incompréhensible des non-japonisants.

Marginales en Occident, les études d'ethnologie du Japon demeurent largement tributaires des travaux indigènes et peu intégrées à la réflexion de l'anthropologie générale.

La production occidentale en la matière, notamment en Europe, se pense davantage dans un dialogue avec les spécialistes japonais, ou parfois, avec les orientalistes, que comme partie prenante de l'anthropologie générale.

De fait, l'incroyable développement des études folkloriques japonaises, source d'une érudition parfois extrême, entrave le dialogue entre spécialistes du Japon et membres de la communauté anthropologique.

Et ce, ici comme au Japon, où s'affrontent traditionnellement défenseurs de la spécificité nationale et partisans d'un comparatisme issu de l'universalisme philosophique de l'Occident.

Les premiers recueils ethnographiques remontent au VIII^e siècle, époque de la consolidation de l'Etat centralisé. Mu par le désir politique de se mettre à parité avec la Chine, où l'ethnologie, conçue comme un moyen d'harmoniser les relations entre peuples et souverain, possédait déjà une longue histoire, mais également soucieux d'affirmer vis-à-vis de ses sujets sa légitimité, le gouvernement japonais se lança alors dans la collecte des mythes, des légendes et des coutumes populaires.

Deux compilations en résultèrent, le *Récit des Faits anciens (Kojiki, 712)*, et *Les Annales du Japon (Nihon-shoki, 720)*, dont il a déjà été question plus haut. Leur propos principal consistait à vanter les origines divines de la lignée impériale.

Des inventaires ethnographiques locaux furent également entrepris conformément à un rescrit impérial de 713, *Les Récits des mœurs et coutumes (Fudoki)*.

Les exégètes, jadis, les philologues, naguère, puis, aujourd'hui, les ethnologues n'ont cessé d'étudier ces textes fondateurs, dans une double visée : élucider les traits

spécifiques du caractère national japonais tout en témoignant de la nature universelle de la culture japonaise.

Telle était la teneur explicite du projet des membres de l'Ecole des études nationales (*Kokugaku*), le courant nationaliste pré-moderne (XVIIe-XIXe siècles) qui se trouve directement aux origines de l'ethnologie japonaise contemporaine.

Se fondant sur les matériaux les plus divers, textes littéraires de l'antiquité, archives officielles, séculières ou religieuses, descriptions du costume ou du mobilier, etc., ces savants exploraient une antiquité primordiale qu'ils supposaient indemne de toute influence étrangère.

On a déjà vu le rôle que jouait pour eux la poésie expression du "coeur vrai", féminin et fragile, élément sublime de la japonité instaurée par les dieux géniteurs du Japon et de la lignée impériale, par opposition au "coeur chinois".

Ces savants inventèrent, textes à l'appui, un peuple japonais uni, librement et naturellement soumis à l'autorité d'une lignée impériale dont il aurait été biologiquement issu.

Il faut rappeler ici que le pays fut-il peuplé en des temps pré et proto-historiques depuis les régions malayo-polynésiennes, depuis la Chine du Sud, depuis la Sibérie via la péninsule coréenne, et depuis la Corée aussi.

Mais ces migrations, quantitativement négligeables depuis le VIIIe siècle, ont été depuis longtemps oubliées dans un archipel que son gouvernement a périodiquement coupé de toute influence étrangère.

Exclusion faite des Aïnous, vers le nord, et des habitants des Ryûkyû, vers le sud, l'ensemble des habitants du Japon s'imaginent consanguins, — ce qui rend désormais difficile l'assimilation de toute population étrangère.

Dans ces îles où furent importés au cours du temps taoïsme, bouddhisme, confucianisme, puis christianisme et enfin sciences et techniques occidentales, chacun soutient que l'homogénéité naturelle de la population engendre une forte unité culturelle, — dont seuls des historiens perçoivent la dimension politique.

Un ton particulier, celui d'une dénégation s'exprimant dans des systèmes d'opposition, a été conféré depuis longtemps à ce dialogue implicite entre le Japon et les autres. Non seulement par les politiques antiques et les savants des Etudes nationales, mais aussi par les Occidentaux.

En 1585 déjà, le R.P. Luis Frois, rédigeait un bref *"Traité où l'on trouve de manière très succincte et abrégée quelques contradictions et différences de moeurs entre les Européens et les habitants de cette province du Japon"*.

En 1891, Basil H. Chamberlain, auteur de *Things Japanese, being notes on various subjects connected with Japan for the use of travellers and others*, notait à l'article

Topsy Turvydom de son dictionnaire de la culture : "Les Japonais font beaucoup de choses exactement contraires à ce que les Européens jugent naturel et convenable."

En Occident comme au Japon, la délectation suscitée par la construction de ces oppositions est telle que la liste de leurs inventeurs, européens, japonais ou américains, n'a jamais cessé de s'allonger.

Les plus célèbres en Occident sont deux femmes. En 1946, Ruth Benedict apprend au monde que les Japonais n'éprouvent pas le sentiment du péché mais celui de la honte; à la fin des années soixante, Nakane Chie, la première femme professeur en anthropologie à la très prestigieuse université de Tokyo, décrit une société japonaise "verticale", par opposition aux sociétés occidentales "horizontales".

Puis le mouvement a continué. Les ethnologues, en général, considèrent la communauté japonaise comme un ensemble hiérarchisé de maisons, autorisant ainsi les sociologues à enraciner dans la tradition le "groupisme" de la société japonaise contre l'individualisme occidental; ce "groupisme", les philosophes l'expliquent par l'union, au Japon, du sujet et de l'objet, radicalement différente de l'opposition sujet/objet caractéristique de l'Occident; et les linguistes par le caractère "lococentrique", autrement dit centré sur le lieu, de la langue nippone, élaboré en opposition au logocentrisme centré sur le sujet.

Les psychiatres découvrent pour leur part un complexe maternel de dépendance, le complexe d'Azazel, antithèse japonaise du complexe occidental d'Œdipe.

La liste pourrait être longue.

Quoi qu'il en soit, l'une des catégorisations les meilleures à penser revient sans doute à Suzuki Hideo, qui, en 1978, promut la "pensée forestière" du Japon face à la "pensée désertique" de l'Occident et en vint à dresser un tableau saisissant des principes d'intelligibilité de la culture japonaise : l'environnement forestier implique la vue de près, le particulier, qui s'oppose en à la vue de loin, au général, présents en Occident; il entraîne la pourriture, source de vie, alors que le dessèchement du désert provoque la mort; il est également en relation avec le temps cyclique, japonais, différent du temps linéaire occidental ; il induit des capacités extrêmes d'analyse, par opposition à la synthèse, le goût de la complexité et de l'accumulation, contre la simplicité et la disjonction; il se trouve à l'origine de l'enseignement du bouddhisme, alors que le désert, selon Renan, engendra le monothéisme; bref, l'environnement forestier explique pourquoi l'Orient est l'Orient, alors que le désert est à la source de la pensée et de l'ethos occidental.

L'ethnologie du Japon apparaît piégée par les discours identitaires récurrents que véhiculent les best-sellers japonais, *Nihonjin-ron*, ces " théories sur les Japonais", que le lecteur ordinaire, l'érudit local ou le spécialiste patenté, reconnaissent comme explications ultimes d'une supposée spécificité japonaise.

L'étude de la participation des sciences sociales à la réification de l'identité japonaise constitue à l'évidence un champ encore trop peu exploré.

La rencontre du savoir japonais avec l'anthropologie occidentale n'a fait que renforcer cet état de choses. Japonais et Occidentaux sont à clairement complices dans la construction conjointe de ces images en miroir.

Le père fondateur de l'ethnologie japonaise contemporaine, Yanagita Kunio (1875-1962), ingénieur agronome, journaliste, membre de la représentation japonaise auprès de la Société des Nations, avait reçu une formation intellectuelle dans la mouvance de l'École des études nationales.

Toutefois, lecteur de langues étrangères, il se trouvait aussi au fait des avancements de l'anthropologie en Occident.

Intellectuellement tenté par le comparatisme, il fut cependant sensible aux bouleversements économiques et politiques qui, dès le premier quart du XXe siècle, renforcèrent le nationalisme au Japon.

La nostalgie ressentie vis-à-vis d'un Japon du passé, imaginé totalement harmonieux, l'incita finalement à définir l'ethnologie comme l'"étude des particularités de l'histoire nationale nées du mode de pensée, des croyances et des sentiments d'un peuple". Il orientait ainsi la recherche japonaise dans une voie résolument culturaliste. Alors que la première association d'anthropologie japonaise, fondée en 1884, réunissait spécialistes d'anthropologie physique, ethnologues et folkloristes, l'ethnologie du soi s'opposa désormais radicalement à l'ethnologie de l'autre.

Deux disciplines rivales furent désignées par deux termes homophones, *minzokugaku* : l'un, qui signifie le "folklore", "l'étude des coutumes du peuple", désigne les travaux sur le Japon; et l'autre, "l'étude des ethnies", traite des cultures et des sociétés étrangères, principalement de l'Asie naguère colonisée par le Japon, mais aussi de l'Afrique ou de l'Amérique du Sud.

Les deux courants se trouvent aujourd'hui réunis au sein du *Minpaku*, le Musée d'ethnologie édifié sur le site de l'Exposition internationale qui se tint en 1970 près d'Osaka.

Le projet de cette institution nationale consistait à reproduire au Japon le Musée de l'Homme du Trocadéro.

Sis dans une sorte de "no man's land", en grande banlieue d'Osaka, à côté d'un immense parc d'attractions désert la plus grande partie de l'année, le Musée, ultra moderne, réunit autour de collections, chèrement acquises dans le monde entier et au Japon, des chercheurs à plein temps.

En ce lieu géographiquement enclavé, ceux-ci oeuvrent à la mise à parité de la recherche japonaise avec la recherche occidentale.

Par l'accueil de chercheurs étrangers, par l'envoi de chercheurs outre-mer, comme par la mise en scène de sociétés des cinq continents, tous travaillent à une "internationalisation" paradoxalement conçue comme le nouveau "must" de l'identité japonaise.

Cependant, dans les galeries de ce musée national comme dans tous les musées locaux du pays, Le Japon n'est guère représenté par ses productions artisanales, si prisées en Europe, ni par aucun objet moderne.

Il s'y trouve montré comme une nation purement agricole, vouée au travail de la terre et au culte des divinités champêtres.

Alors que la gestion du musée et sa conception générale visent à inscrire le Japon dans une communauté internationale moderne, les collections du département "Japon" véhiculent au contraire l'image de la ruralité japonaise créée naguère par les folkloristes.

Se trouvent ainsi réunies en un même lieu deux conceptions opposées de l'ethnologie, ce champ où s'affrontent depuis un siècle tenants du comparatisme et défenseurs de la spécificité nationale.

L'"internationalisation" apparaît comme un outil intellectuel autorisant la fusion du sentiment national et d'un désir d'englobement du monde.

Côté occidental, le tableau est également complexe : si certains tiennent l'archipel pour une sorte de province éloignée de la Chine ou bien pour le représentant d'une tradition millénaire de sagesse, d'autres, insistant sur l'occidentalisation parfois extrême du cadre de vie, n'y voient que des imitateurs, souvent rusés, de l'Occident.

Entre zen et pokémon, il est délicat de situer cette société dont les membres soulignent eux-mêmes, selon les circonstances, l'harmonie originelle ou les désordres contemporains.

Le poids des perspectives identitaires n'a cependant pas entravé l'accumulation des matériaux.

Si la critique épistémologique est nécessaire et si les acquis des "théories établies" dont les Japonais sont friands doivent être questionnés, il n'en demeure pas moins que le travail accompli est considérable.

Trente-six épais volumes rassemblent les travaux de Yanagita Kunio qui s'est intéressé, entre autres, à la littérature populaire (sous l'influence des frères Grimm), à l'ethnolinguistique (sous l'influence de Dauzat), aux rites agricoles (sous l'influence de Mannhardt via Frazer) et à l'histoire et à la diffusion des cultes populaires.

Son disciple Orikuchi Shinobu, un érudit féru de littérature classique et trouveur d'étymologies suggestives est, quant à lui, l'auteur de 31 volumes.

Sous la fêrule du père fondateur, recensions de vocabulaire régional, inventaires et entreprises de cartographie ont donné lieu à de longues séries de publications, à quantités de séries de manuels régionaux ou thématiques, ainsi qu'à de multiples dictionnaires et bibliographies spécialisés.

Les étrangers, largement tributaires de ces sources, se sont souvent inscrits dans cette mouvance folkloriste. Ainsi John Embree, élève de Radcliffe Brown à Chicago et auteur

de la première monographie sur un village japonais, fréquentait le séminaire de Yanagita dans les années 1930.

Sont également lecteurs d'ouvrages de folklore, Carmen Blacker, spécialiste du chamanisme japonais, ou Cornelius Ouwehand, auteur d'un ouvrage d'inspiration structuraliste sur les représentations du poisson chat, ou bien R. Smith, auteur d'un ouvrage essentiel sur le culte des ancêtres.

La mythologie antique demeure l'objet de recherches innombrables, en Occident, comme au Japon.

Ainsi, Obayashi Taryô, formé en Autriche, s'attache aussi bien à montrer les liens des récits japonais avec ceux des autres régions d'Asie, qu'à en révéler les structures dans une optique largement inspirée par la trifonctionnalité dumézilienne et par les oppositions levi-straussiennes.

L'étude de l'organisation sociale, et notamment celle de la maison, a également été développée, par Aruga Kizaemon, notamment, grand spécialiste de sociologie rurale qui s'intéressait à la question de la transmission des biens fonciers.

Ses travaux ont été poursuivis par ceux de Nakane Chie. Formée au Japon et aux Etats-Unis, elle insiste sur la primauté des économiques dans la détermination des formes sociales verticales qu'elle tient pour caractéristiques de la société japonaise.

Fukutake Takeshi la critique, soulignant quant à lui l'existence d'associations plus égalitaires, qui caractériseraient l'ouest du Japon, par opposition au nord-est; ou Gamô Masao, qui, pour sa part, met l'accent sur les groupes d'âge.

Enfin les normes mises à jour en milieu rural ont enfin été reprises dans les travaux concernant les modes de vie contemporain, par R.Dore pour l'anthropologie urbaine, par T.P. Rohlen pour l'ethnologie d'entreprise, par Sharon Traweek, pour la sociologie de laboratoire, ou par D.P.Martinez pour l'étude des loisirs.

Si les travaux anglo-saxons, notamment américains, s'orientent résolument vers l'étude du Japon moderne, faisant d'ailleurs des émules au Japon, en France, l'ethnologie du Japon reste majoritairement liée à l'orientalisme dont elle est issue.

Elle se focalise pour l'essentiel sur les croyances populaires autour de l'équipe associée à l'Institut des hautes études japonaises du Collège de France.

Tandis qu'à l'Institut national des langues orientales vivantes, l'ethnologie reste liée à l'étude du folklore et des mythes.

Autour du Centre Japon contemporain de l'EHESS, s'est néanmoins constitué, en coopération avec le département d'Asie Orientale de Paris VII, un groupe de réflexion sur l'histoire des sciences sociales au Japon. Parmi les universités, seul Paris X propose un enseignement d'ethnologie du Japon.

La première tâche de la communauté ethnologique travaillant sur le Japon

devrait consister en un désenclavement des connaissances acquises dans ces champs classiques que sont la parenté, la religion, le lien à l'environnement et à la nature, le politique, etc., dont l'exploration, confinée aux milieux japonisants, n'a guère été renouvelée.

Mais vus la profondeur historique connue du Japon, l'importance qu'y a revêtu le savoir depuis l'antiquité et l'extrême développement du pays, certains domaines, en cours de constitution, sont appelés à recouvrir un caractère particulièrement novateur.

Dans cette aire de "grande civilisation", il est impossible d'appréhender la société sans prendre en compte la longue durée.

Il est nécessaire d'étudier les rapports entre, d'un côté, l'ensemble constitué de rituels et de représentations organisant mythe et cosmologie et, de l'autre, le rôle du pouvoir politique dans la construction et la pérennisation des traditions culturelles.

Il est nécessaire d'interroger une idéologie qui pense la continuité entre un passé valorisé et un présent devant perpétuer les liens ancestraux.

Les ruptures et les changements sont fréquents certes, mais l'ethnologie, comme les autres sciences sociales, montre un souci de penser la permanence culturelle.

Il est également indispensable de se soucier du rapport de cette société à l'écrit, de mesurer l'importance du savoir développé dans les textes classiques.

Il faudra préciser les principes épistémologiques qui ont présidé à l'élaboration des connaissances en une région du monde où les variantes semblent aussi, voire plus, dignes d'intérêt que les normes, où l'on s'interroge, dans des termes subtilement différents des nôtres, sur la véritable source de la connaissance que les uns situent dans la nature ou, les autres, dans la société.

Seul pays non occidental à avoir atteint un niveau de développement supérieur à celui de bon nombre de pays de l'ouest, le Japon n'est pourtant que le lieu d'une occidentalisation formelle.

A travers leurs productions culturelles, entreprises et leaders d'opinion expriment une volonté précise : fonder une nouvelle culture universelle, fruit de la fusion de la culture occidentale et de la culture nationale japonaise.

Cette réinvention de l'universalité légitimerait une prééminence du Japon dans le monde.