

LA TOMBE VIVANTE

Esquisse d'une série ethnographique naturelle,

par

P. MUS,

Directeur à l'École des Hautes Études.

L'étude spéciale des coutumes, des religions et des monuments était encore chez nous, voici à peine un demi-siècle, le couronnement d'une culture littéraire fondée sur la pratique des bons auteurs. Nous n'étions curieux d'Athènes que pour mieux voir Platon y écrire son *Phédon* ou la *République*, Aristophane, ses *Guêpes*. A travers la civilisation méditerranéenne, qu'on ne quittait guère, comme par de brèves références à l'« Orient » ou aux « sauvages », connus de seconde main, l'humaniste ne s'intéressait vraiment qu'à l'humanisme, c'est-à-dire au tableau d'une raison qui se cherche, partout semblable, une fois trouvée. La façon conventionnelle et trompeuse dont l'Inde et la Chine se sont d'abord présentées à la philosophie occidentale découlait de ces préoccupations. Le parti pris humaniste, ainsi entendu, imposait aux recherches d'ethnologie, en même temps qu'un louable souci de comparaison, une uniformité et une tournure « prévisible », qui ne sont assurément pas dans les objets réels. C'est au contraire la déconcertante variété de ceux-ci qui nous frappe, aujourd'hui que nous les connaissons mieux.

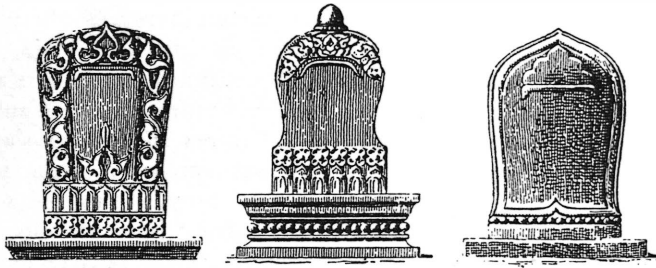
Il y a là-dessous une vieille querelle. On prétend souvent que les sciences morales, à la différence des sciences de la nature, s'éclairent du dedans, non du dehors, les hommes se connaissant eux-mêmes à la lumière de la raison, qui, présente en eux, leur rendrait aisé

de se mettre à la place des autres hommes, animaux eux aussi raisonnables. Le malheur est que notre faculté de jugement représente avant tout ce que l'ont faite notre race, notre siècle, notre culture. Quand il s'agit d'interpréter d'autres races, d'autres cultures ou d'autres siècles, on s'aperçoit vite, surtout après avoir un peu travaillé sur le terrain que ces sujets ne se rencontrent pas « en nous », par introspection, mais répartis dans le monde, chacun à sa place et en son temps, et ne valant qu'à sa place et pour son temps. A ce niveau de la recherche, la méthode objective est seule de mise et tient en trois mots : relever, comparer, classer. Quand nous disposerons d'un classement suffisant des faits, les idées se présenteront d'elles-mêmes et cette fois-ci auront plus de chances d'être justes. C'est déjà avoir fait un grand pas que de ne plus mettre toujours Morale et Politique au singulier, comme c'était l'usage ancien. Car on remarque aussitôt que *les faits* moraux sont aussi dans la nature, où il faut aller les prendre. Bref, toute ethnologie suppose l'anthropologie et la définition extensive qu'un Paul Rivet fournit de cette dernière science domine à leur source les disciplines morales et politiques.

De cette vérité de méthode, on aurait peine à trouver une illustration meilleure que les changements dont son application est en train de faire bénéficier notre connaissance du bouddhisme.

La curiosité de l'Occident est sollicitée par cette grande religion, née dans l'Inde il y a deux millénaires et demi, répandue de nos jours sur un quart de l'humanité, et qui pourtant, par principe, ne s'adresse pas à un dieu, mais à un sage mort sans retour. Comment le bouddhisme a-t-il bien pu trouver dans cette notion désolante un si prodigieux pouvoir de diffusion ? Pessimisme, métaphysique destructrice, vertige de l'anéantissement, notre philosophie a vu tout cela dans la religion de Çakyamouni.

trême-Orient en est encore à son premier contact avec la civilisation indienne, que déjà sortent de toutes parts devant lui, de derrière les aériennes et profondes cocoteraies, une profusion de dômes hémisphériques à flèche terminale, blanchis à la chaux et qui partout ponctuent de leurs taches éclatantes l'aquarelle en trois couleurs, rouge, vert, bleu, pour le sol, les palmes et la mer et le ciel, du paysage de Ceylan. Ce sont les stoupas ou dâgobas, les reliquaires du Bouddha qui



« Kut » sculptés.

Mais la géographie humaine et l'ethnographie, sa sœur jumelle, nous conteraient, à côté de cela, une tout autre histoire. Les dizaines de millions de fidèles des Églises du Sud, comme les centaines de millions de bouddhistes vivant en Asie Centrale et dans l'Extrême-Orient sino-japonais se présentent à nous d'ordinaire comme d'assez bonnes gens, qui ne sont pas du tout bouddhistes par nostalgie du néant, mais parce que leur religion leur assure, par les pratiques réputées convenables, une vie heureuse, de bonnes récoltes, le succès de leur commerce et pour finir une naissance au ciel, sinon à jamais, du moins pour très longtemps. Il n'est pas question de nier l'élévation de la morale bouddhique. Mais auprès d'elle il faut faire une place à ces manifestations populaires. Elles situent mieux le bouddhisme dans la physionomie authentique de l'Asie.

Le voyageur sur le chemin de l'Ex-

couvrent, sous leurs mille formes régionales, tout le monde bouddhique : voilà par où le bouddhisme échappe à la métaphysique. Ces grands blocs de briques, de pierre, ou de terre mêlée de moellons, sous un revêtement appareillé, passent en effet pour enfermer soit une pincée des cendres du maître « anéanti », ou un de ses os, ou une de ses dents, soit un de ses vêtements, ou un instrument pieux, bol, bâton ou cure-dents, etc., sanctifiés par l'usage qu'il en aurait fait. On les retrouve depuis l'Inde historique, dont ils forment les premiers monuments, jusqu'au cœur de l'Asie Centrale et jusqu'au Japon, en passant par la Birmanie, le Siam, le Cambodge, etc. Sous l'aspect de dômes bas, de tours altières coiffées en coupole, de pavillons chinois, de cloches ou de marmites renversées, souvent énormes et poussant leurs flèches aussi audacieusement que

celles de nos cathédrales, ces édifices, évalués en tonnes ou en mètres cubes, c'est-à-dire, car c'est là ce qui compte, en travail des hommes, constituent sans doute l'architecture la plus écrasante qu'une religion ait suscitée. Nulle foi n'a fait remuer plus de terre et de pierres que celle-là : elle a construit des montagnes.

Comparés aux nôtres, ces monuments nous étonneraient encore ; que dire, si on les mesure à l'échelle des civilisations qui les ont produits ? Les ethnographes sont bons juges de ce que signifie un

fait. Et d'ailleurs, s'assembleraient-ils autour de ces prétendues glorifications architecturales du néant pour demander, comme ils le font, non seulement la pureté du cœur et des actes, mais aussi une vie longue, bonne mesure de pluie et la fécondité du bétail ?

L'étude détaillée des stoupas et des textes qui en parlent réserve en outre des surprises. Les reliquaires du Saint évanoui dans le nirvâna ont hérité mystérieusement de ses pouvoirs surnaturels. Ils répandent, à son imitation, une lumière magique et opèrent les mêmes



« Kut » à personnages.

stoupa cinghalais ou birman, lorsqu'ils entrent dans les petites cases tapies à son pied pour évaluer le taux de l'existence vécue par ses constructeurs. Des métiers à tisser compliqués et lents, beaucoup de vannerie, de la poterie, des pièges ingénieux, des chars incommodes, lourds, de faible capacité, le bagage économique de ces peuples est réduit. Par ailleurs on sait que la monoculture (ou la quasi-monoculture) du riz laissait peu d'excédents pour des activités de luxe, en face de fréquentes famines. La construction des stoupas a donc été un tour de force, qui a dû absorber le plus clair des ressources nationales. Qui croira que ç'a été uniquement pour célébrer le fait qu'il y a 2.500 ans un homme est mort ayant dit que tout est douleur ? Ce serait prêter à la bigarrure de peuples qui se pressent du Sud à l'Est de l'Asie un pessimisme métaphysique qui n'est aucunement leur

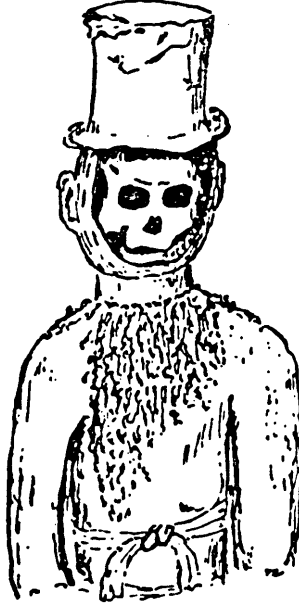
miracles que lui. Les textes nous en parlent comme de « corps » laissés derrière lui, corps glorieux, animés, en dépit de leur apparence informe, par sa vie qui a passé en eux. Ce sont des personnes, des dieux dépourvus de la forme humaine. Ceci même n'est point toujours resté vrai. Le Bouddha transparaît parfois dans la pierre : au Népal on a peint ses yeux sur le monument, dont la flèche terminale a d'autre part été, comme on va le voir, bien plus généralement identifiée avec la flamme que la tradition fait jaillir de la tête du Maître. Une coiffure semblable est donc imposée à une statue et à un stoupa du Bouddha, et dans certains cas, c'est avec les yeux mêmes de celui-ci que le stoupa nous regarde. N'est-il pas évident que ces dispositions dénoncent quelque espèce de présence impondérable du Grand Disparu ?

Les premiers historiens du boudd-

dhisme ont choisi de passer ces faits sous silence, ne se jugeant sans doute pas en mesure de les expliquer. Mais il nous suffirait de nous écarter un peu des méthodes habituelles, en considérant le bouddhisme comme un terme de rang élevé dans la vaste série des croyances asiatiques, et non plus comme une abstraction philosophique, pour reconnaître aussitôt dans les stoupas,

religieuses, plus anciennes que les monuments, plus vieilles que les textes, et qui vont fournir aux uns comme aux autres un arrière-plan spirituel propre à nous les faire mieux comprendre.

Les religions autochtones de l'Asie Sud Orientale prennent encore pour centres de célébration des objets informes, ou presque, et volontairement laissés tels, poteaux, cailloux roulés, blocs de ro-



Effigie funéraire (Iles Andaman).

corps informes du Bouddha, le point d'aboutissement d'une progression naturelle suivie par l'ethnographie religieuse, et dont les premiers termes, d'une simplicité transparente, éclaireront de proche en proche le problème de l'architecture bouddhique jusqu'en ses attestations les plus tardives et les plus compliquées.

Abritées à ras de terre sous les mêmes palmes dont jaillissent les grands stoupas, laissés hors de son domaine par une division arbitraire des études, l'ethnologue rencontre à côté de ces corps glorieux de Çakyamouni, d'humbles formes

cher, qui, comme les stoupas, n'en sont pas moins des corps divins. Ces objets, apparemment inanimés, sont au contraire débordants d'une vie qui est la vie même du dieu patronal ou de l'ancêtre, conservée en eux. Entendons bien qu'ils ne sont pas le logis d'un invisible génie, comme l'homme s'abrite dans sa maison : s'ils logent l'« esprit », c'est exactement de la même manière que le corps, du vivant d'un homme, loge la vie de cet homme, en s'identifiant à elle pour un temps. Somme toute, ce sont des corps magiques, toujours prêts à s'animer, ou

mieux à manifester au dehors la vie qui réside en eux. Voilà le remède qu'on a trouvé à la désolante définition du nirvâna.

Antérieurement à l'entrée en lice des grandes cultures classiques, auxquelles ils se sont d'ailleurs intégrés, de tels dieux bruts, et qui pourtant sont des personnes, paraissent avoir assez uniformément régné sur le vaste ensemble ethnique de l'Asie des Moussons, du pré-aryen de l'Inde au pré-chinois en Chine. Ils ont été étudiés en Indochine, d'une façon particulièrement pénétrante, par le P. Cadière. Les conclusions de cet ethnographe et de ce linguiste sont catégoriques : le génie-pierre n'est pas essentiellement le génie dans la pierre, mais bien « Monseigneur le Génie, qui est la pierre elle-même ». Quand on adore un dieu patronal ou un ancêtre dans une pierre ou bien, plus tard, dans une stèle, on adore donc le patron-pierre, l'ancêtre-pierre, par une étroite

participation du personnage à l'objet. Car ces corps bruts, tout amorphes qu'ils soient, nous voient et nous entendent. La pratique est attestée de leur « faire » ou de leur « ouvrir » yeux et oreilles en ponctuant avec du sang l'endroit où les yeux et les oreilles de l'« esprit » sont censés se trouver. Ces monuments grossiers, qui assurent à leur façon la survivance de l'ancêtre ou la pérennité du patron local, ne sont pas des logis ou des tombes-logis, mais des tombes vivantes, on oserait presque dire des vivants.

L'interférence de cette conception asiatique ancienne, faisant du tombeau un « corps substitué » du mort, et de la notion indo-européenne prédominante, pour qui c'est sa demeure, est fort apparente dans les rituels brâhmaniques, rédigés dans l'Inde durant une période dont les débuts se placent entre le VIII^e et le VI^e siècle avant notre ère, un peu avant l'apparition du bouddhisme,

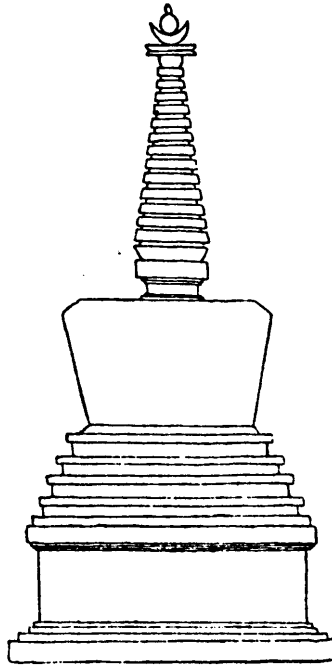


Schéma d'un stoupa tibétain.

dont ils servent souvent à éclaircir les positions fondamentales. Nous y voyons que le sacrifiant du culte du feu dispose, de son vivant, dans un autel laborieusement construit, d'un corps magique où il peut déposer temporairement sa vie pour aller au ciel, tant que dure le rite. Après sa mort, sa tombe sera de même, mais à titre définitif, un corps magique, dans ce cas un corps funéraire, théoriquement pourvu de tous les « souffles » vitaux, ou organes des sens. Dans cette masse de briques substituée au corps mortel, une vie se perpétue.

Mais ce sont là les propres expressions des textes bouddhiques : en dépit du nirvâna, dans la masse de brique ou de terre et de pierre des stoûpas se dissimule encore la vie (jîvita) du Bouddha. C'est qu'à l'égal de l'autel du feu et de la tombe brâhmaniques,

ces reliquaires monumentaux héritent des vieilles traditions autochtones et ne peuvent s'expliquer si l'on n'en tient compte. Ne nous étonnons plus de voir qu'on a fini par peindre sur eux les yeux du Maître : sous cette formule architecturale et décorative hautement conventionnelle reparaissent justement les conventions des petits cultes villageois. Du poteau on de la pierre brute à la stèle, de la stèle à la tombe de brique et de celle-ci au stoûpa, une série se dessine, du simple au composé, que recourent évidemment bien d'autres lignes de développement, mais qui vaut par elle-même.

Soit, à titre d'exemple, la stylisation sculpturale ou architecturale de la coiffure, dont nous avons déjà dit un mot tout à l'heure. Elle a pris des formes remarquables, notamment au Champa, sur la côte orientale de notre Indochine.



Tête de Buddha siamois.



« Buddha paré » laotien.

Dans ce vieux pays, peuplé d'Indonésiens civilisés par l'Inde, ou du moins dans ce que les Annamites en ont laissé, les « corps funéraires » sont tantôt des pierres brutes et tantôt des stèles plus ornées, les kouts. Une façon d'orner ceux-ci consiste à les terminer en forme de casque ou de couvre-chignon. Un kout de femme, par exemple, sera coiffé comme une femme. Pour les indigènes, c'est une femme, et ce dispositif le leur rappelle ; il suffit de rapprocher le haut des kouts de ce modèle et les couvre-chignons d'or ciselé conservés à Thinh My dans le trésor dit des rois chams pour comprendre ce sentiment : il y a identité. Mais ce qui est décisif, c'est que le processus d'assimilation personnel est poussé plus loin, tout à côté, dans d'autres kouts. A ceux qui sont simplement coiffés comme des personnes, s'opposeront ceux dont le contour imite approximativement celui d'un

corps humain, émergeant à demi de la terre. Sur d'autres stèles enfin, les traits du mort, ses yeux, son visage, son buste entier apparaîtront, se dégageant de la pierre, à laquelle ils sont pour ainsi dire devenus consubstantiels. Très loin du domaine où s'est constituée la tradition du stoûpa, ces kouts fournissent un assez bon exemple des développements qu'une même logique « affective » peut tirer de deux fonds similaires : comme les stèles chames, les stoûpas ont d'abord porté la coiffure, puis montré les yeux de celui à qui on les consacrait. Le culte hindou de Çiva donnerait une troisième série, parallèle aux précédentes, avec ses pierres phalliques, qui prennent la suite des galets roulés et des rocs bruts : on y voit se dessiner d'abord la coiffure, puis le visage de Çiva. Le mort, le dieu, le Bouddha sont présents, et on finira par voir leurs traits dans le monument, en quelque

sorte par transparence. Les grandes tours à portraits du Bayon d'Angkor Thom nous semblent ne pouvoir s'expliquer que par ces idées, dont elles marquent le plein épanouissement dans le Cambodge du XII^e siècle.

L'analogie n'est pas tardive et superficielle : elle est fondamentale et engage tout le bouddhisme indien. Observons bien, en effet, que les « corps bruts », magiques ou funéraires, de l'ethnographie et des anciennes religions asiatiques, constituent un cas particulier dans l'ensemble d'une pratique évocatoire qui nous est connue par ailleurs. Ce sont des moyens. En un sens, ils nous rendent présent le dieu ou l'ancêtre, et par conséquent ont pouvoir sur sa vie. Mais d'autre part ils dépendent de lui et ne doivent leur pouvoir qu'à un contact préalable. Les stèles chames, substituées aux morts, sont « animées » par des fragments d'os insérés dans une petite cavité ménagée à leur base. Ce contact avec la personne défunte est indispensable pour constituer la personne funéraire. Les îles Andaman, que leur isolement fait un excellent conservatoire d'archaïsmes, témoignent d'une pratique encore plus crue : on place le crâne tout entier du mort au sommet du poteau qui le représentera, pour ainsi dire en projection dans l'au-delà. Ce poteau à tête de mort, c'est le défunt. La stèle chame et le stoûpa classique dénotent sans doute deux degrés d'élaboration de cette notion du corps substitué. A son tour, le stoûpa népalais, à qui l'on met des yeux, trahirait un retour partiel au premier symbolisme.

En l'abordant de ce côté, on s'explique mieux le culte des reliques du Bouddha, dont l'indianisme n'est pas encore parvenu à établir une interprétation cohérente. Ces reliques ont pour objet essentiel de réaliser un contact personnel avec l'illustre disparu.

Partie des coutumes grossières que nous venons d'indiquer, partie d'un crâne sur un piquet et coiffé d'un chapeau, la technique évocatoire, dans l'ample domaine considéré ici, a eu beau se raffiner, elle s'est toujours ressenti de ses origines. Il est frappant que le bouddhisme lui ait conservé ses traits distinctifs, tout en l'élevant de plusieurs degrés dans l'ordre des valeurs humaines. Partout, pour appeler les absents, et en particulier ces absents que sont les morts, on s'est servi de leurs vêtements, d'ustensiles ou d'instruments employés par eux, de cheveux ou de rognures d'ongles, participant plus directement encore de leur personne, ou bien, le cas échéant, de leurs cendres ou d'éclats d'os. La magie « pré-aryenne », la magie indonésienne et mélanésienne se servent avec prédilection de dents, de clavicules ou d'homoplastes entières. Or ce matériel varié coïncide exactement avec la liste des reliques du Bouddha conservées sous les stoûpas : vêtements, bol, bâton, cure-dents, cendres, clavicules, dents, etc., bref tout ce dont les magiciens avaient coutume de faire usage pour obtenir une « présence » des absents, en dépit de la distance, en dépit même de la mort. Quand on lit qu'à Ceylan la clavicule ou la dent du Bouddha étaient et sont encore traitées comme le Bouddha lui-même, quand on voit le roi céder son trône à la relique, lui remettre sa couronne, lui faire tailler des robes à la mesure d'un homme de 16 pieds, parce que telle passe pour avoir été la taille du Bouddha, comment ne pas évoquer le culte vestimentaire des morts, pratiqué par toute l'Asie et qui a pour effet de les rendre présents ? La clavicule à qui l'on offre une couronne n'est pas si loin, de par ce symbolisme, du crâne que les sauvages affublent d'un chapeau. Geste absurde, s'il ne signifiait que pour eux le mort

est réellement là. Il subsiste quelque chose, dans le culte bouddhique, de cette vivacité d'impression, nullement compromise, mais plutôt augmentée par le paradoxe même de dispositions matérielles, si propres à rendre palpable ce que nous nommerions « les raisons

du cœur », par le défi à la raison qu'elles constituaient. Il n'est pas surprenant que la forme du Bouddha ait fini par transparaître dans la pierre des temples et des stouâpas. Elle a toujours été sentie présente en eux, elle a toujours été représentée par eux, au même titre que



Angkor Thom. Tour du Bayon.

la stèle, le kout ou la pierre, animés par une pincée de cendres, *sont* l'ancêtre, à la fois présent et absent.

Ces considérations, en éclaircissant le problème du culte bouddhique, n'ouvrent aucun problème nouveau quant à la doctrine. Sans doute contribueront-elles à écarter l'interprétation exclusivement nihiliste du nirvâna, qui a été celle de beaucoup de savants européens, et qui ne s'est que trop répandue dans le grand public cultivé. Mais c'est en plein accord avec les textes canoniques, où il est aussi bien interdit de croire le Bouddha anéanti que de prétendre qu'il survive d'aucune manière descriptible. Ces deux dogmes ont paru contradictoires, et c'est bien ce qui a embarrassé les interprètes modernes. Mais la contradiction même est ce qui devait en faire le prix aux yeux de leurs inventeurs.

Une fois de plus, les faits moraux vont s'ordonner en série aussi utilement que les faits matériels dont ils se dégagent : nous trouverons auprès de la forme élaborée et de rang élevé représentée par le bouddhisme, diverses modalités rudimentaires qui nous éclaireront à son sujet. En effet, le Bouddha, dit l'écriture, n'est plus et il « n'est pas n'étant plus ». Mais déjà, dans sa pierre, l'ancêtre était et n'était plus. Ce désaccord soulignait, dans les deux cas, l'entrée en jeu d'une valeur de sentiment. Pas plus que l'Inde bouddhique l'Inde pré-aryenne ne nous paraît avoir été dépourvue de raison. Mais c'est justement que de telles contradictions doivent autant leur existence à la raison qu'au sentiment. Car si celui-ci s'affirme à lui-même en les imposant, à la raison, encore faut-il qu'il sente qu'il les lui impose. Contrairement aux apparences matérielles, on éprouve ou l'on croit éprouver, au cours de la cérémonie, la présence des ancêtres auprès de leur poteau ou de leur tablette. Une confusion pure et simple et pour ainsi

dire spontanée de ces objets avec eux, ne donnerait pas à l'émotion collective une occasion aussi grande que cette espèce de commutation temporaire et exceptionnelle, et qui se sait telle : aussi n'a-t-on pas ménagé les moyens, à l'origine grotesques et terribles, de souligner l'hétérogénéité.

Ainsi encore des bouddhistes, lorsqu'ils adorent une dent ou une clavicle, ou, comme nous l'apprend le pèlerin chinois Hiuan tsang, la calotte cranienne du Bouddha, et, plus généralement, autour de leurs stoûpas. Le Bouddha y est et n'y est pas. Il est présent, bien que perdu dans le nirvâna. C'est irrationnel, mais la magie se meut dans l'irrationnel. Les morts ne sont plus de ce monde ; une pierre cependant nous les rend présents et exorables. Le Bouddha n'est plus, et, à la différence des morts ordinaires, il n'est plus nulle part. La séparation de lui à nous s'est donc aggravée. Pourtant il est clair que l'attitude traditionnellement tenue à l'égard de la séparation liée à la notion commune de la mort dicte encore l'attitude adoptée à l'endroit d'une séparation plus radicale représentée par le nirvâna, tel que la philosophie a été amenée à le définir. Les stoûpas ne contredisent pas la définition du nirvâna. Ils en sont complémentaires. Ils sont, pour le peuple, le remède pratique à toute tentation d'en adopter une interprétation trop complètement nihiliste. C'est dire leur importance. Ce n'est pas un effet du hasard, si le bouddhisme nous est apparu, dans l'immense panorama de l'Asie, principalement comme la religion des stoûpas : car il n'était viable, comme religion, que par les idées que ces monuments personnifient. C'est le stoûpa, centre d'une émotion irrationnelle, qui met le bouddhisme de plain-pied avec les coutumes et les aspirations des peuples parmi lesquels l'enseignement de Çâkyamouni et son culte se

sont propagés, grâce à lui, avec tant de succès.

Les formes ont leur grammaire, au même titre que les mots. Il ne nous aura donc pas été inutile de nous attarder sur nos modestes antécédents ethno-

graphiques : nous leur devons de mieux comprendre que jusqu'en ses manifestations les plus savantes, les plus belles, les plus philosophiques, l'art bouddhique parle encore le langage commun de l'Asie.



Stopo népalais (d'après Odette Bruhl : Aux Indes sanctuaires).