

Engagement corporel sur le terrain d'un temple taoïste : la place des affects dans la construction de la connaissance anthropologique

Marjorie Meunier
Doctorante rattachée à l'EFEO Pékin
Lille 1 CLERSE
(Lille – France)
mglobtrotreuse@hotmail.fr

Partie à Pékin en février 2010 pour mon premier terrain de thèse, je ne possédais aucune formation anthropologique. Je ne disposais que des quelques outils de l'ethnographie appris en cursus général, comme les notions de l'observation participante et le carnet de terrain. Comme beaucoup des sinologues rencontrés me l'ont reproché, je n'avais pas non plus de formation sinologique. Pire encore, face à une des religions les plus complexes de l'Extrême-Orient, je n'avais aucune connaissance concernant les phénomènes religieux. En arrivant, je me suis donc mise simplement à observer un temple et ses usagers, tout en sachant que je ne pouvais pas, sur l'instant, comprendre ce qui s'y jouait. Pour autant, cela ne m'empêchait pas de noter le plus de choses possible et de tenter de nouer des relations avec les usagers.

Brève présentation du temple observé¹

Le taoïsme est une religion qui comprend plusieurs écoles ou courants, dont l'un est essentiellement monastique et l'autre composé de prêtres dont la fonction est transmise héréditairement au sein de familles. Au XII^e siècle, le fondateur de la branche de la porte du dragon (Longmen), appartenant au courant monastique Quanzhen 全真 (c'est-à-dire « de la complète perfection ») devenu aujourd'hui dominant dans le Taoïsme chinois, a refondé ce temple à partir d'un autre temple qui existait préalablement, mais qui était dévolu à des pratiques plus populaires. Le Baiyunguan 白云观, (Temple des Nuages Blancs), est donc devenu le centre de l'école Quanzhen et de la pratique du taoïsme monachiste dans la Chine d'aujourd'hui. Du point de vue de son architecture, le temple se constitue d'un ensemble de cours organisées autour d'un axe central, donnant sur les salles de cultes consacrées à de nombreuses divinités. Les prêtres déambulent dans les cours ou aident les fidèles dans les salles : ces derniers prient et accomplissent toutes sortes d'offrandes, avec de l'encens, du papier monnaie (offrandes brûlées) ou font juste une visite touristique du temple.

I La connaissance par corps

Dans ce temple, selon les concepts de l'anthropologie classique depuis Malinowski, je m'adonnais donc à l'observation participante. Les seules connaissances auxquelles je pouvais me référer étaient celles concernant les croyances taoïstes historiques, dont j'avais déjà un certain nombre d'aperçus par mes lectures documentaires ; en effet, peu de recherches avaient été faites sur la vie monastique contemporaine du courant Quanzhen. De ce fait, je saisis mal les références et les significations des pratiques des enquêtés. J'ai commencé à découvrir des lieux tout à fait étrangers à mes références, des corps très différents les uns des autres mais identifiables d'après leurs gestes, leurs vêtements, leurs attitudes, leurs fonctions dans le temple (fidèles, prêtres ou administratifs). Je n'avais pas non plus de place assignée ou même définissable dans ce temple et les enquêtés ne semblaient pas vraiment comprendre ma position. Cependant la polysémie des phrases que j'utilisais pour dire que je faisais de la

¹ Sur le temple du Baiyunguan cf. Goossaert, Vincent, *The Taoists of Peking*, ch. 3 « The taoists of the Baiyun Guan », pp.135-168.

recherche sur le taoïsme, et qui pouvaient aussi signifier que je recherchais moi-même le dao, c'est-à-dire la voie religieuse du taoïsme, me faisait confondre avec une disciple laïque ou une élève de maître. Bien que j'aie allé au temple et que j'y passe des heures tous les jours, personne ne me parlait sauf rares exceptions. L'une de mes premières rencontres fut un écrivain suédois, venu faire des entretiens avec les prêtres pour écrire un livre de présentation grand public sur le taoïsme. Il m'accepta dans ses entretiens, qui se sont d'ailleurs révélés assez infructueux car les prêtres lui donnaient des réponses très brèves et souvent identiques à des questions d'ordre général. Cet épisode m'a rapidement dissuadé de faire des entretiens de cette façon.

Pour ce qui est de la participation, elle n'en avait que le nom. J'ai reproduit certains de leurs gestes selon les directives d'anthropologues taoïstes, en brûlant mes premiers encens. Cependant ces gestes étaient « vides » de sens et d'émotion car effectués dans un état trop distancié par rapport aux fidèles. Ces gestes n'éveillaient en moi qu'étonnement et étrangeté mais ne me révélaient rien de la vie des Chinois sur mon terrain. J'ai dû découvrir par moi-même de quelle participation il pouvait s'agir dans un temple taoïste où il est fait peu de place aux personnes extérieures. C'est alors que j'ai choisi sans en avoir pleinement conscience, une approche méthodologique très forte et pleine d'implications. J'ai décidé de prendre des cours de Taiji quan (une pratique corporelle chinoise qui a pris une place majeure dans le Taoïsme en tant qu'elle permet le travail des souffles) avec un maître du Baiyunguan, afin d'entrer dans mon terrain. Cette décision me semblait pragmatique du point de vue de l'entrée sur le terrain, et j'ai été, de fait, physiquement engagée dans mon terrain. Alors que l'importance des pratiques du corps a si largement été reprise depuis Mauss, pourquoi si peu d'anthropologues se sont-ils interrogés sur la place du corps du chercheur ? Car, par l'observation où le chercheur s'implique dans la vie de la société observée, son corps est tout autant engagé que son intellect. Sans aller jusqu'à la pratique du Taiji quan, le corps du chercheur est engagé dans une culture autre où il est contraint d'abandonner ses repères s'il veut pouvoir comprendre cette culture, comme le dit bien Sophie Caratini : « *Contraindre son corps – donc soi – à adopter les modes de communication de l'Autre, à ingurgiter ses nourritures, respecter ses rythmes et se mouvoir dans son espace et en adoptant ses manières est le meilleur moyen d'« assimiler », au double sens physique et mental du terme, l'ordonnement d'une configuration de signes qu'on peut dire au fondement de la culture, puisqu'elle est ce langage qui précède le Verbe tout en étant omniprésent* »². Mais ce n'est pas seulement sur ce seul mode d'assimilation par le corps que l'on doit considérer le rapport au terrain ; car alors on omet, comme souvent en anthropologie, l'aspect affectif de la connaissance par corps. L'adaptation ou l'imitation ne suffisent pas, les gestes ne peuvent être que vides si on ne se laisse pas affecter.

Pour entrer sur un terrain, il faut donc se laisser affecter soi-même, se laisser toucher par la réalité plutôt que tenter de rationaliser la surface visible. Car comment recueillir des informations, si ce n'est par notre propre corps, notre ressenti, nos impressions ? Les Chinois ainsi que certains chercheurs³ considèrent désormais que les pensées ne peuvent pas être séparées des émotions. En chinois, le cœur est le siège des émotions et des pensées, ce mot est utilisé de manière souvent indifférenciée pour les deux. Cela s'oppose à la dualité cartésienne de l'âme et du corps sur lequel repose toutes les sciences humaines occidentales, et qui voudrait que l'observation soit une approche rationnelle de l'esprit. De plus, Jeanne Favret-Saada explique l'engagement émotionnel comme une contrepartie nécessaire envers l'autre qui nous accepte dans son univers : « *ils voulaient que j'accepte d'y entrer comme partenaire, et que j'y engage les enjeux de mon existence d'alors. Au début, je n'ai cessé d'osciller entre*

² Caratini Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, coll. Libelles, PUF, p. 38.

³ Notamment Damasio, *Descartes's error*, (1994).

ces deux écueils : si je participais, le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est-à-dire le contraire d'un travail ; mais si je tentais d'observer, c'est-à-dire de me tenir à distance, je ne trouvais rien à observer ».

II L'entrée initiale sur le terrain, vécue comme un échec

Dans mon cas, c'est ce qui est advenu lors de ce terrain où se sont présentés à moi deux types d'expériences différentes : me laisser affecter ou renoncer entièrement au terrain. En effet l'une de ces solutions, la moins efficace, consistait en une observation de l'extérieur de mes enquêtés, où je n'obtenais aucune des réponses que j'attendais. Il a déjà été question de ces observations, mais je mettrai aussi dans ce cas de figure mes relations avec les travailleurs non religieux du temple qui se sont avérées décevantes au vu de mes expériences passés d'entretiens sociologiques. L'autre solution a été mise en place grâce à l'intermédiaire d'un spécialiste français du Taoïsme ; je pus nouer une relation avec un maître dans le but officiel d'apprendre le Taiji quan. J'avais demandé ses coordonnées à ce spécialiste avec l'idée de pouvoir enfin avoir accès à un maître et de mieux comprendre leurs concepts. Mais dans cette relation engagée, je n'avais pas l'impression de faire mon travail d'anthropologue. Je ne pouvais pas arriver avec mon lot de questions à lui poser, et devais me risquer à cet apprentissage physique d'un art taoïste fondamental qui me modifiait. Entre ces deux modes de relation, ce qui ressortait était un sentiment d'échec. Je présenterai les deux alternatives en commençant par les travailleurs, car ils ont occupé la majeure partie de cette première étape ; je parlerai ensuite de ma pratique du Taiji quan.

Les travailleurs, personnel de nettoyage, de vente, de sécurité du temple, me parlaient bien sûr le plus souvent d'événements de la vie quotidienne en me soumettant de grandes généralités sur les Français (Zidane, le romantisme des Français, célèbre en Chine), ou en me posant des questions sur mes occupations et ma recherche. Ils dévoilaient volontiers leur famille et leurs origines mais moins facilement leur croyance et l'organisation du temple. Par ce biais, j'avais surtout accès à leurs préoccupations, bref mon enquête se limitait alors surtout à leur point de vue.

Par ailleurs, je pris des cours de Taiji quan avec un maître du temple, cours qui se sont transformés petit à petit en une relation effective de maître à élève. Cette relation a commencé par ce que j'interprète comme une phase de test que m'a fait subir le maître en me faisant attendre des heures dans le temple pour parfois ne finalement pas arriver, en ne m'apprenant que très lentement, et en vérifiant que je pratique tous les jours. Puis quand il a commencé à m'accepter et à m'apprendre plus rapidement, le but de nos rencontres semblait ne plus être seulement l'apprentissage du Taiji. Je passais plus de temps à ses côtés, parfois en discutant, parfois en silence. Mais il me parlait plus de ses goûts en matière de cinéma que de taoïsme et ne répondait à mes questions que de manière souvent détournée, où le lien avec la réponse n'était pas évident à l'observatrice non avertie que j'étais.

L'ensemble de mes relations au Baiyunguan me semblait donc peu fécond par rapport à l'objectif de recueillir des informations sur les organisations, entre des prêtres silencieux et fermés, des travailleurs trop extérieurs aux institutions et mon maître de taiji qui ne semblait me parler que de choses futiles, presque volontairement. Cette sensation d'échec était renforcée par mes difficultés de communication dues à mon apprentissage initial du chinois à Taiwan et non en Chine populaire. J'accumulais en effet les difficultés linguistiques de la reprise d'une langue non pratiquée pendant dix ans, l'incompréhension d'accents totalement différents de ceux que j'avais appris, le peu de connaissance sur les contextes culturels chinois qui avaient modelé cette langue et l'ignorance du vocabulaire spécifiquement taoïste dont faisait constamment usage les prêtres. J'avais l'impression très forte d'être passé à côté de mon sujet et de mon terrain premier, de n'avoir rien appris de substantiel sur le Taoïsme

contemporain. Et ainsi, pendant les trois premiers mois de mon enquête, c'est une assez forte dépression qui prédominait.

Plus tard, j'appris en discutant avec un chercheur reconnu sur le Taoïsme, la chance qu'avait constitué pour moi le fait d'avoir choisi d'entrer très directement dans ce temple, sans passer par l'entrée dans le discours officiel des prêtres, celui-là même que j'avais pu observer lors des entrevues de l'écrivain suédois ; cette non entrée dans la doctrine et le discours officiel avaient favorisé une connaissance directe. J'avais en fait eu la chance d'observer directement la vie quotidienne du temple sans être happée, voire même noyée par le discours officiel des maîtres qu'ils répètent à loisir en réponse aux questions importunes des observateurs extérieurs. Par exemple, le chef des gardes qui était un des travailleurs avec qui j'avais sympathisé m'avait emmenée dans la cantine, lieu qui me semblait important, pour me représenter la vie de la communauté, mais qui n'était pas accessible aux personnes extérieures. Sur le moment j'ai considéré cette tentative comme une sorte d'échec également car personne ne parlait plus ici qu'ailleurs ; seuls les gardes qui m'avaient invitée y étaient plus loquaces. Mais cette observation m'a tout de même permis de comprendre les aspects pratiques de cette vie, qui ne sont pas facilement accessibles, puisqu'il est difficile d'obtenir des informations pratiques comme les heures de repas, les règles de la vie en communauté etc. Mais si l'on peut y accéder, ces règlements sont affichés dans le réfectoire. De plus, la séparation de la cantine du temple et de celle de l'association nationale taoïste, invisible de l'extérieur, révèle une volonté de séparation des deux mondes. D'un côté, la cantine végétarienne accueille les prêtres et les travailleurs non religieux, d'un autre, la cantine ordinaire accueille les employés et les dirigeants du siège de l'association. Cette séparation suggère deux entités bien distinctes, et pourtant tous les maîtres taoïstes adhèrent à cette association de fait. L'argument du végétarisme ne tient pas non plus quand nombre des travailleurs ne sont pas végétariens hors du temple. Cette volontaire séparation de la cantine réservée aux personnels du siège de l'association suggère clairement une volonté de distinction, ou au moins un certain privilège réservé aux cadres de l'association qui aurait été difficile à prouver sans cette entrée directe, dans le contexte religieux tendu en Chine. Le silence des maîtres lui-même, loin de signifier mon échec à entrer sur le terrain, comme je l'ai compris par la suite, constituait le signe le plus éloquent de la culture taoïste Quanzhen.

III L'expérience des temples taoïstes à Hong-Kong comme révélatrice des connaissances acquises au Baiyunguan

Au bout de trois mois, je dus me rendre à Hong-Kong pour renouveler mon visa. Hong-Kong est une ville qui comprend de nombreux temples taoïstes très divers dans leurs formes comme dans leurs statuts. Là, certaines pratiques interdites en Chine sont encore centrales tant dans la liturgie que dans l'économie des temples. Par exemple le Fuji, « l'écriture des esprits », est une pratique de divination très répandue et très ancienne. Elle consiste à écrire dans le sable avec un instrument en bois qui permet de porter la parole des dieux, des immortels et autres esprits tutélaires. En résidant dans un des plus grands temples taoïstes de Hong-Kong (qui m'a été présenté par un membre de l'association nationale taoïste en tant que « temple sœur »⁴ du Baiyunguan), je me suis vite aperçue que les normes variaient beaucoup d'une ville à l'autre. Les salariés du temple ont accueilli mes questions avec beaucoup d'ouverture d'autant plus que certains d'entre eux travaillaient dans un centre consacré à la culture taoïste, hébergé dans le temple. Ils m'ont ouvert leur bibliothèque et m'ont fait visiter les principaux temples en relation avec les questions que je leur posais. La facilité ou liberté de la parole n'était pas

⁴ Les deux temples sont jumelés avec un troisième situé à Taiwan. L'organisation d'une cérémonie annuelle est alternée entre ces temples ainsi que d'autres activités.

la seule différence. Les salariés se présentaient comme des disciples ordonnés du courant Quanzhen mais ne portaient aucun attribut des maîtres Quanzhen, ni vêtements ni chignons et ne suivaient pas le régime alimentaire. Aucun d'entre eux ne pratiquait les rituels, tâche qui incombait à une équipe de maître extérieur. Leur définition d'un maître était apparemment totalement différente de celle de Pékin. Ils pratiquaient par contre les arts martiaux taoïstes de manière quotidienne, en groupe, dans l'objectif de compétitions. Ce contraste a été tel, qu'il n'a pu que révéler, en creux, les caractéristiques des maîtres du Baiyunguan et m'aider à rationaliser tout ce qui était resté à l'état de sensation lors des mois précédents. Je prenais conscience que les maîtres taoïstes pouvaient être différents et même, par certains aspects, opposés aux caractéristiques des maîtres du temple des nuages blancs qui constituent la référence de ce que devraient être les maîtres Quanzhen Longmen. C'est la discipline et la volonté de distinction élitiste qui me sont apparues comme caractéristiques principales des maîtres que j'avais rencontrés au premier temple.

C'est aussi à ce moment que j'ai pris conscience de ce que le maître de Taiji chuan m'avait appris, dans une relation qui m'avait semblée superficielle. A Hong-Kong, j'ai rencontré une maître taoïste française, vivant dans les temples depuis sept ans, qui a bien voulu me parler de la doctrine taoïste dans ma langue maternelle, ce qui évitait les barrières de la langue. C'est en entendant son exposé des concepts centraux du taoïsme, explicités dans ma langue et mis en mouvement dans son discours que j'ai cru comprendre ce que m'avait communiqué ce maître du Baiyunguan. Ce type de transmission à partir de la pratique du Taiji, qui s'était opérée uniquement à partir de gestes et de quelques injonctions brèves sur les attitudes (« *sois plus naturelle* »), les postures, qui avaient échappé à une explicitation de type plus rationnel (comme par l'apprentissage de règles), m'avait montré très physiquement plusieurs aspects de la vie, de la pensée et de la transmission des techniques dans le monde taoïste. Cette relation qui consistait surtout en des moments de vie côte à côte avec ou sans enseignement de Taiji m'avait obligée à m'arrêter, à sortir de mon rythme quotidien pour être attentive à l'instant. Cela m'avait contrainte à être attentive à ce qui se passait en moi, me révélant ainsi une dimension centrale de la vie taoïste, les arts internes. Par ma pratique du Taiji cela m'a aussi permis l'incorporation des idées d'unité, de corps et esprit non divisés, ainsi que la recherche du geste spontané à travers la répétition quotidienne, pendant des années, des mêmes séquences gestes. Ces concepts sont majeurs puisqu'ils sont au cœur de la pratique taoïste psychophysiologique qui mène à l'immortalité. Ce choix méthodologique m'a aussi permis de comprendre en profondeur les modes de transmission qui reposent sur l'imprégnation et la transmission par l'expérience plutôt que par le discours. Enfin c'est par là que j'ai pu saisir les raisons de la valorisation de ce mode de transmission directe par corps dans le taoïsme, plutôt que la connaissance intellectuelle médiatisée par des explications détaillées, des concepts, des règles à suivre, etc. Cela se présentait donc comme une véritable expérience de resocialisation dans cette communauté, en me faisant intégrer les valeurs de la société chinoise. Mes émotions négatives (la dépression de départ), sur le moment signifiaient en fait un mode d'entrée dans le temple à travers la relation à un maître, qui se doit d'être exclusive. Et une relation qui semblait presque infructueuse sur le moment, signifiait pour la recherche une resocialisation partielle qui permettait seule d'intégrer des concepts taoïstes centraux.

Conclusion

L'entrée par la pratique d'un exercice taoïste, spirituel autant que physique, m'a permis rétrospectivement de revenir sur la manière dont le corps est vécu et pratiqué de façon séparée de l'esprit dans les principaux courants religieux en Occident, ce qui diffère de la vision chinoise qui les conceptualise ensemble, intégrés et interagissant de manière intime. En Europe, bien que les interactions entre corps et esprits aient été maintes fois démontrées, la

part de l'émotionnel est toujours tenue en berne dans les pratiques et les interactions sociales. Et en anthropologie, la dictature de la distanciation nous fait oublier le besoin d'être émotionnellement engagé dans le terrain afin de saisir la réalité humaine qui s'y joue. Je m'associe au propos de Jeanne Favret-Sadaa qui souligne : « *dans ces moments-là, si je suis capable d'oublier que je suis sur le terrain, en train de travailler, si je suis capable d'oublier que j'ai mon stock de questions à poser, si je suis capable de me dire que de la communication (ethnographique ou pas ce n'est plus le problème) est précisément en train de s'opérer, là, de cette façon insupportable et incompréhensible, alors je suis branchée sur une variété particulière d'expérience humaine - être ensorcelé par exemple - parce que j'en suis affectée* »⁵.

L'expérience anthropologique des préceptes et pratiques taoïstes telle que je l'ai vécue m'interdit désormais de concevoir la pratique de terrain comme une mise à distance. Si je n'avais pas pris part à ces pratiques, je n'aurais pas pu percevoir ces éléments fondamentaux de la philosophie taoïste qui s'expriment dans cette forme traditionnelle d'apprentissage. Il est tout à fait paradoxal de prétendre observer de loin lorsque l'on pense expérimenter en soi le bien-fondé d'une méthode qui nous a permis d'approcher une réalité sociale et de désirer avancer plus loin dans sa connaissance. Mais évidemment l'ethnologie du taoïsme ne consiste pas à devenir soi-même taoïste et là se posent les problèmes liés à la conversion. De grands interprètes du Taoïsme ont eu des maîtres et ont eu accès par ce biais aux enseignements taoïstes (K. Schipper par exemple, est d'ailleurs devenu lui-même un grand maître). Mais dans diverses situations, dans quelle mesure ne nous convertissons-nous pas à une autre réalité, lorsqu'elle nous a touchés et qu'elle nous a transformés ? De plus les transformations de la pratique et des points de vue qu'on en a, ne peuvent-ils pas s'opérer, en notre sein, à l'insu même du sujet anthropologique connaissant et distanciant ? Cela ne signifie pas que la distanciation ne doit pas s'opérer dans un deuxième temps. L'éloignement géographique et des allers-retours sont même nécessaires au dévoilement des éléments imprimés en nous à travers nos affects. Mais cela n'est pas suffisant car le dévoilement du matériau anthropologique nécessite aussi une analyse de ces *impressions*, au sens strict du terme. C'est un questionnement ininterrompu, un retour sur soi, après ce moment d'engagement qui permet de comprendre ce qu'a provoqué l'autre et ce que cela dit de lui.

Bibliographie

- Caratini Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, coll. Libelles, PUF, p 38.
Favret-Saada, J. *id.* p. 158.
Damasio, *Descartes's error*, (1994)
Goossaert, Vincent, *The Taoists of Peking*,.

⁵ Favret-Saada, J. *id.* p. 158.