Université Lille 1 - Sciences et Technologies

École doctorale Sesam

Aspects économiques des pratiques religieuses taoïstes contemporaines entre temples et monde séculier (Chine, Europe)

Thèse de doctorat de sociologie présentée et soutenue publiquement par

Marjorie Meunier

Directrice de thèse : Pr Brigitte Steinmann
Jury : Vincent Goossaert, Directeur d'Etudes EPHE
Adeline Herrou, Chargée de recherches CNRS
Pierre Alary, Maitre de conférences Lille 1
Bruno Duriez, Directeur de recherche CNRS
Victor Vuilleumier, Maître de conférences Université Paris 7

Date de soutenance : 9 novembre 2016

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Résumé :

La diffusion rapide du taoïsme dans le monde chinois dont il est issu, mais aussi bien au-delà, pose la question du modèle économique qui permet à ces organisations religieuses de se développer. Cette thèse étudie les aspects économiques de ce taoïsme contemporain à travers l'analyse des instances économiques élémentaires et leurs interactions entre elles et avec le monde laïc. Les résultats dessinent une économie du taoïsme monastique contemporain fondée sur un système de lignées de pseudo-parenté religieuse où les maîtres se transmettent une approche spécialisée de leur rôle d'échange entre les mondes humains et divins. Ces lignées s'inscrivent dans un ordre organisé pour favoriser la mobilité et le tissage de liens entre lignées, qui s'opposent autour de leurs activités religieuses spécialisées. Les apports de ressources laïcs qui financent les temples et lignées, dépendent de l'adéquation de la réponse des maitres aux besoins des laïcs, à travers leurs services et enseignements.

Mots clés : Economie des organisations religieuse – Taoïsme – Lignée religieuse – Temples – Quanzhen – Longmen – Communautés

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Summary :

The rapid growth of Daoism in the Chinese world and beyond questions the economic model at play in these religious organisations. This thesis analyses the economic aspects of this contemporary monastic daoism through the study of basic economic elements, their interactions with each other and with the laity. Results point to an economy based on a religious lineage system, where is transmitted a specialised approach to the master's role of medium between worlds. Those lineages are affiliated to an order organised to promote mobility and networking between them, which oppose each other on their specialised religious activity. Lay ressources on which temples and lignages are funded, depend on the adequacy of the masters' response to the laity's needs through their services and teachings.

Key words : Religious organisations economy – Daoism – Religious Lineages – Temples – Quanzhen – Longmen – Communities

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Sommaire

REMERCIEMENTS..... 10

INTRODUCTION..... 12

1 UN CONTEXTE CÉRÉMONIEL, LE LONGMEN : ÉCOLE MONASTIQUE MAJORITAIRE DU TAOÏSME CONTEMPORAIN..... 15

1.1 UNE FORME OU DES FORMES DE TAOÏSME ?.....15

1.2 LA RELIGION ET LE RELIGIEUX DANS LE TAOÏSME : NOTIONS FONDAMENTALES.....18

2 PROBLÉMATISATION SUR LES RAPPORTS ENTRE L'ÉCONOMIQUE ET LE RELIGIEUX.....22

2.1 QUELQUES PARADOXES.....22

2.2 PROBLÉMATIQUE ET PLAN.....25

PREMIÈRE PARTIE : PRÉSENTATION DES TERRAINS.....27

CHAPITRE 1 : MÉTHODOLOGIE.....28

1PARCOURS DE TERRAIN.....28

1.1ENTRÉE SUR LE TERRAIN.....29

1.1.1Échec relatif du premier terrain au temple des Nuages Blancs à Beijing ? (Printemps 2011).....29

1.1.2Variations et révélateurs : Hong-Kong.....34

1.2CONDITIONS DE L'OBSERVATION PARTICIPANTE.....37

1.2.1Le temple A.....37

1.2.2Le temple B.....39

1.2.3Voyages dans la parenté.....42

1.2.4Terrain hors Chine continentale et questions pour des terrains ultérieurs.....43

2ÉPISTÉMOLOGIE DE L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE.....45

2.1ABORD DU TERRAIN RELIGIEUX TAOÏSTE.....45

2.1.1L'observation participante sur le terrain de l'ordre Quanzhen.....45

2.1.2Engagement corporel et méthodologie.....48

2.1.3 La parole des enquêtés.....51

2.2MÉTHODES D'ENQUÊTE ET D'ANALYSE.....54

2.2.1Méthodes et postulats d'enquête.....54

2.2.2Cadre d'interprétation.....59

2.3THÉORIES DE SOCIO-ÉCONOMIE RELIGIEUSE.....61

2.3.1Démarche d'anthropologie économique.....61

2.3.2Thèmes wébériens ; conceptualisation sinologique européenne.....65

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

3MATÉRIAUX ET ANALYSES....69

3.1PRÉSENTATION DES TEMPLES....69

3.2STRUCTURES ÉCONOMIQUES....71

3.3ÉTUDES DE CAS....73

CHAPITRE 2 : TEMPLES TAOÏSTES QUANZHEN EN CHINE CONTEMPORAINE 75

1GRANDS TEMPLES URBAINS 77

1.1LE TEMPLE DES NUAGES BLANCS DE BEIJING....78

1.1.1Un centre dans la capitale politique....78

1.1.2Une organisation autour de la promotion culturelle et touristique du taoïsme officiel....81

1.1.3Multiples institutions cohabitantes et leur personnel....87

1.2 LE TEMPLE DES IMMORTELS DE HONG-KONG....90

1.2.1 Des traditions religieuses locales loin du système monastique Quanzhen....91

1.2.2 Une organisation fonctionnelle du culte et des services....94

1.2.3 Modalités d'affiliation à l'ordre monastique d'une institution de philanthropie laïque....99

2 TEMPLES PROVINCIAUX....102

2.1 TEMPLE A : TEMPLE HÉRÉDITAIRE DANS UNE MONTAGNE TOURISTIQUE....102

2.1.1 Une montagne hautement symbolique dans les cultes locaux en rénovation touristique....102

2.1.2 Rayonnement international et vie religieuse simple....109

2.2 LE TEMPLE B : PETIT TEMPLE DE VILLAGE ISOLÉ....111

2.2.1 Le village construit autour du temple désormais en rupture avec son usage religieux....111

2.2.2 Activités de culte et de tourisme....113

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE DES STRUCTURES MÉSO-SOCIALES....119

CHAPITRE 3 : ÉCONOMIE DE LIGNÉE....120

1CONDITIONS DU FONCTIONNEMENT ÉCONOMIQUE ET RAPPORTS INTERPERSONNELS DANS LA LIGNÉE RELIGIEUSE....122

1.1MODE D'ENTRÉE DANS LA PARENTÉ : PROCESSUS, OBLIGATIONS ET MISE EN SCÈNE DES AFFECTS ENTRE MAÎTRE ET DISCIPLE....122

1.1.1 Cooptation par sélection stricte....122

1.1.2 Parenté religieuse et système de solidarité....126

1.1.3 Entrée dans la parenté et rituels....131

1.2 VIE DE LIGNÉE EN FORMATION ET ASPECTS ÉCONOMIQUES....135

1.2.1 Socialisation familiale et pédagogie dans la parenté religieuse....135

1.2.2 Gestion commune des biens....143

2 ACTIVITÉ SPÉCIALISÉE ET TRANSMISSION....148

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.1 Rémunérations et activités....148
2.1.1 Modes et formes de collecte....148
2.1.2 Spécialisation et transmission dans la vie de lignée....152
2.2 Deux économies de lignées....158
2.2.1 Economie de soin et activité thérapeutique....158
2.2.2 Economie divine du rituel et transformation par le corps....165

CHAPITRE 4 : RÉSEAUX ET INSTITUTIONS ÉCONOMIQUES DE L'ORDRE....172

1IDÉAUX ET INSTITUTIONS COMMUNES DE L'ORDRE....172

1.1L'idéal du détachement radical dans l'économie de temple....173
1.1.1Idéal de mobilité....173
1.1.2Frugalité....178
1.2Institutions Quanzhen contemporaines....185
1.2.1Temples œcuméniques : accueil et échanges....185
1.2.2Eléments communs et distinctifs....190

2PARENTÉS : RÉSEAUX DIFFÉRENCIÉS CUMULATIFS....196

2.1Parenté secondaire : parenté d'enseignement....197
2.1.1Obligations et statuts en lignée secondaire....197
2.1.2Réseaux de parenté secondaire : techniques et autres ressources....201
2.2Parenté tertiaire : parenté par les pairs et réseaux....203
2.2.1Formes de la parenté par les pairs....203
2.2.2Cartographie de voyages de formation des maîtres : pôles et réseaux....206
2.3Réseaux de parentés....210
2.3.1Cumul de parenté et transmission....210
2.3.2Descendants et affinités....213

CHAPITRE 5 : ELÉMENTS D'ÉCONOMIE TAOÏSTE....216

1DE LA DISTANCIATION DE L'ÉCONOMIQUE À L'ÉCONOMIE DU SACRÉ....217

1.1Principes économiques négatifs et distanciation de l'économie marchande contemporaine....217
1.1.1Critiques économiques et pratiques....217
1.1.2Refus des pratiques marchandes dans les modalités de l'activité religieuse....223
1.2Aspects économiques de la relation aux fidèles et sens religieux....228
1.2.1Interaction entre maîtres et fidèles....228
1.2.2Modalités des dons....233

2ECOLOGIE DES DIMENSIONS OÙ S'INSCRIT L'ÉCONOMIE....237

2.1Ecologie universelle....238
2.1.1Comptabilité divine....238

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.1.2Ecologie des résonances....244

2.2Place des maîtres comme intermédiaires d'échange....249

2.2.1Activité d'intermédiaire des maîtres et transformation....249

2.2.2Transformation de la monnaie....254

TROISIÈME PARTIE : ETUDE DE CAS....259

CHAPITRE 6 : LIGNÉE A, MAGIE THÉRAPEUTIQUE ET GUANXI....261

1 FRONTIÈRES SOCIALES ET LÉGITIMITÉ....262

1.1Frontières et correspondances entre laïcs et religieux....262

1.1.1Rapport à la société civile....262

1.1.2Mode d'entrée dans la lignée....272

1.2Légitimité....279

1.2.1Légitimité et filiation....279

1.2.2Etendue et enjeux de légitimité....286

2ECONOMIE DE GUANXI RELIGIEUX ET DON....292

2.1Approche par les réseaux....292

2.1.1Réseaux et codes du guanxi....293

2.1.2Quelques exemples de sous-réseaux....299

2.2Mécanisme du guanxi religieux....305

2.2.1Formes du don en guanxi religieux 305

2.2.2Groupe religieux et système de don....313

CHAPITRE 7 : LIGNÉE B, ORTHOPRAXIE DE TRANSMISSION DES RITUELS....323

1SOCIABILITÉ ET LÉGITIMITÉ....324

1.1Sociabilité de l'ordre par rapport à la société civile....324

1.1.3Orientation du service : inclusion et clivages pour les maîtres de rituel....330

1.2Sources et enjeux de légitimité....337

1.2.1Sources et types de légitimité : charisme de fonction et institution....337

1.2.2Enjeu de légitimité : identité du Quanzhen....344

2RÉSEAUX ET ORTHOPRAXIE RITUELLE....353

2.1Outils et réseaux....353

2.1.1Réseaux dans les instances décisionnelles et développement du temple B....354

2.1.2Réseaux nationaux et transmission par les nouvelles technologies....360

2.2Contrôle du savoir et ressources....367

2.2.1Orthopraxie et alliances....367

2.2.2Classe de rituels et réseaux de parenté....373

© 2016 Tous droits réservés.

CONCLUSION..... 383

ANNEXES..... 394

GLOSSAIRE..... 395

BIBLIOGRAPHIE..... 419

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Remerciements

Je souhaite remercier ma directrice de thèse pour de nombreuses raisons. Je lui suis extrêmement reconnaissante de m'avoir orientée initialement vers ce sujet qui m'a passionnée plus que je n'aurais pu l'imaginer. Après un master en sociologie avec le professeur Bernard Eme, le professeur Brigitte Steinmann a accepté de me prendre en thèse pour étudier la Chine sous un angle qui m'était totalement inconnu. Je lui suis reconnaissante également pour son suivi qui m'a permis de garder une liberté de recherche indispensable, et pour son soutien même dans les situations délicates. Sa relecture assidue et exigeante a été essentielle à l'écriture de cette thèse.

Le financement du terrain a été permis par plusieurs bourses, dont celle du Conseil Régional pour six mois à Beijing, en relation avec l'EFEO de Pékin, où j'ai pu être accueillie et guidée sous la supervision de Marianne Bujard. Le programme Hubert Curien, « Cai Yuan Pei », dirigé par B. Steinmann et Sébastien Delarre (Université Lille I), qui a duré trois ans, m'a aussi permis d'être en contact à Beijing avec les professeurs Wang Zongyu et Qing Mingrui, qui m'ont acceptée avec prévenance dans leurs cours respectifs sur le Canon Taoïste et la sociologie religieuse.

Je suis sincèrement endettée envers le professeur Lai Chi Tim qui m'a soutenue et accueillie à l'université chinoise de Hong-Kong, dans un environnement particulièrement propice pour comprendre les études taoïstes et appréhender le large savoir académique international sur ce courant.

Il est difficile de rendre compte, à travers cette rubrique, de ma profonde gratitude pour tous les pratiquants liés au taoïsme, maîtres et fidèles, chinois ou européens, qui m'ont ouvert leur porte, car s'ils n'avaient pas accepté de me parler, de m'héberger, de m'apporter leur aide de nombreuses manières différentes, cette thèse n'aurait tout simplement pas pu aboutir. J'ai aussi pu bénéficier du soutien et des enseignements de Vincent Goossaert, à l'EPHE, et de la bienveillance d'Adeline Herrou à l'Université Paris-X Nanterre.

Je ne sais comment remercier celui sans qui je n'aurais même certainement jamais pensé à faire une thèse, mon père, premier critique de mon texte comme de ma démarche, qui m'a soutenue, encouragée et aidée, surtout dans les difficiles moments d'interrogation et de découragement, en étant présent à chaque étape.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Introduction

Fin du mois de novembre 2012, le temple principal d'une montagne sacrée du Yunnan tient sa grande cérémonie d'inauguration. Après plusieurs jours de préparation, d'installation, de décoration, le temple est prêt pour recevoir la foule des visiteurs. Après des jours de répétitions par les musiciens, la préparation de l'équipe conduisant les rituels et celle des volontaires, l'ouverture des cérémonies prend place avec une procession, qui emmène l'invité d'honneur, de sa chambre d'hôtel dans le village jusqu'à l'estrade installée dans le temple des montagnes. Cette procession est à la hauteur de l'événement qui rassemble 350 invités à loger, une foule immense pour ce petit temple abritant quelques maîtres, perdu dans la forêt. Une procession d'une centaine de personnes se met en marche selon les directives de l'abbé et se dirige vers la chambre de la grande abbesse. Le cortège emprunte la route du village qui a été sécurisée par la police locale. Le préposé au gong, en tête, est suivi de deux rangées de porteurs en uniforme laïque, du même bleu mystérieux que les tuniques des maîtres, brodées au nom de la montagne. Sur les deux premiers rangs, quatre hommes, dont deux jeunes européens, portent des pancartes propitiatoires en entourant l'abbé. Les suivants brandissent chacun un drapeau vertical à frange, accroché à une perche en bois sculptée en forme de dragon. Dans les tons noir, bleu, et rouge, les drapeaux tous différents sont entièrement brodés de symboles, et mettent chacun en avant, sur la partie haute, une constellation d'étoiles ou un animal mythique. Les deux bords sont brodés aux armes des huit immortels. La partie centrale représente un cercle noir et blanc composé de deux parties entrelacées, entouré d'un octogone contenant les huit trigrammes. Chacun d'eux se termine par quatre bandeaux noir, blanc, rouge et bleu, brodés de constellations. Une fois arrivés à destination, ces drapeaux, installés devant leurs porteurs, vont former une haie d'honneur dans la cour de l'hôtel du village. Un maître passe d'abord, portant un plateau agrémenté d'un tissu jaune et brodé d'un dragon suspendu, où l'encensoir embaume l'air de bois de santal. Il mène l'équipe rituelle qui compose le reste du cortège. Les musiciens de rituel le suivent avec leurs instruments divers, tambours, cloches et cymbales, vêtus de la tunique de rituel en soie jaune ou rouge. Ils s'installent à la suite pour laisser passer les trois maîtres de rituel, qui entrent seuls dans la chambre pour rendre hommage à la grande abbesse, avant de l'escorter. La procession repart ainsi, avec en son centre l'abbesse, escortée des maîtres de rituels et d'une dizaine de grands maîtres et hauts responsables de la province en tenue d'apparat, tenant une tablette de bois dans une posture rituelle, droite et gracieuse. L'abbesse est elle aussi revêtue d'une grande tenue pourpre, elle tient délicatement un instrument en bois sculpté représentant le pouvoir, sous une tonnelle de tissu doré brodée de dragons, avec de chaque côté une suivante en tunique bleu ciel. L'équipe de musique laïque dotée d'une dizaine d'instruments, comme l'orgue à bouche ou le erhu*, ferme la marche, en tenue bleu foncé. La foule suit le cortège, chacun portant l'écharpe fournie comme symbole de l'événement. Ce défilé de couleurs et de musique, de tissus flamboyants finement brodés, fait son chemin avec l'élégance de circonstance, jusqu'à la porte de la ville où plusieurs véhicules attendent pour emmener le cortège dans la montagne, à plusieurs kilomètres de là. Arrivés au parking, à mi-distance de la montagne, les maîtres descendent de grosses*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

voitures, les musiciens et autres participants sortent du car, et tous reprennent leur place selon la répétition de la veille, devant la porte gonflable installée pour l'événement. Sur le chemin du cortège en pleine forêt, toute la montagne est décorée de guirlandes, de drapeaux et de symboles représentant les cinq montagnes sacrées de Chine. Une fois la porte du temple passée, le tapis rouge recouvre entièrement le sol, des escaliers jusqu'à l'estrade, érigée spécialement en plein milieu de la cour principale. Partout dans le temple, des drapeaux représentant les directions sont installés, ainsi que des lampions et autres ornements de papiers réalisés pour l'événement. Les salles de culte présentent une débauche de décorations. Pour l'occasion, les tissus brodés et autres drapeaux de fêtes ont été sortis et installés pendant les jours de préparation, avant la cérémonie. Accueillie par la même haie d'honneur des premiers drapeaux installés sur les côtés de l'estrade, la grande abbesse monte l'estrade pour y prendre la place d'honneur. Toute une partie de la matinée, les plus hauts responsables de la province vont se succéder au micro, ainsi que l'abbesse, devant les centaines de fidèles, maîtres et responsables rassemblés. Le reste du matin, la grande abbesse reçoit les fidèles pour une bénédiction, avant les rituels d'inauguration des statues rénovées, objet de tout ce rassemblement. Là encore, des heures durant, le faste rituel prend place dans cette même esthétique des robes brodées virevoltant en musique, accompagnée des gestes et incantations efficaces face aux autels des divinités. Au contraire du banquet du midi, simple et en plein air devant l'hôtel de montagne, et après la distribution de cadeaux de thés et de tissus locaux à chaque participant, les festivités se sont clôturées par un grand banquet dans la salle de réception du village. (Extrait du journal du 23 novembre 2012)

J'ai choisi de commencer par décrire l'apparat de cette cérémonie dans le but de mettre en relief l'économie qui constitue la vie même des religieux et leurs activités. Dans cette cérémonie de trois jours, chaque élément est pensé pour mettre en valeur le faste de l'événement, chaque objet est orné, chaque tissu est brodé, chaque lieu est décoré. Les convives reçoivent chacun un sac empli de cadeaux locaux, qui coûteront à eux seuls, plus que ce que la cérémonie rapportera. Derrière chaque détail du faste déployé, depuis la débauche de décorations jusqu'aux personnalités mobilisées, on peut entrevoir quelles ont été les dépenses somptuaires engagées pour cet événement. Il va sans dire, dans ce contexte, qu'en plus des banquets, cadeaux et festivités, tous les frais de logement et de déplacement des invités ont été pris en charge par la lignée. Malgré les dons qui ont lieu à ce moment, loin d'être un moyen de collecte, cette cérémonie représente surtout un moment de dépense majeur. L'activité religieuse qui a lieu dans cette montagne exige donc la mobilisation de fonds importants. Jacques Gernet avait commencé sa thèse sur les aspects économiques du bouddhisme[1] avec une anecdote portraiturant un riche marchand. Celui-ci souhaitait faire couler ses bateaux, pleins de richesses, au fond du fleuve afin de renoncer au monde et obtenir la vie éternelle, mais un moine bouddhiste lui enjoint rapidement de faire don de cette

1 !j ; Gernet, 1956, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du 5e au 10e siècle*, Saïgon, Ecole française d'Extrême-Orient.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

multitude de richesses pour des œuvres sacrées. J. Gernet s'appuie sur cette anecdote pour illustrer les aspects économiques du bouddhisme et notamment, comment historiquement le bouddhisme ne se situe pas hors de l'économie générale mais a, bien au contraire, des impacts importants dans les pratiques économiques globales de la Chine, que l'auteur mesure par la suite.

Les fidèles vont majoritairement au temple pour prier les divinités de leur accorder une faveur. S'ils savent reconnaître les clergés bouddhistes des taoïstes, les deux doctrines restent floues et peu différenciables. De fait, pour la majorité de la population chinoise, y compris ceux qui viennent prier au temple, les enseignements taoïstes rejoint ceux du bouddhisme, deux doctrines auxquelles ils croient, souvent de manière cumulative plutôt qu'exclusive. Les fidèles rencontrés dans les temples taoïstes déclarent le plus souvent croire au taoïsme et au bouddhisme, deux doctrines qui se sont d'ailleurs largement influencée l'une l'autre[2]. Ils Les historiens rappellent d'ailleurs qu'en Chine, l'activité religieuse n'était pas distinguée du reste de l'activité sociale avant l'époque républicaine, où une catégorisation des religions s'était construite dans un dénombrement servant à leur constitution étatique[3] ; c'est ce que souligne aussi l'un des maîtres contemporains des études taoïstes en Europe, Kristopher Schipper[4], thème repris également par des sociologues comme Jean Paul Willaime, qui rassemble des éléments destinés à montrer que cette différenciation du religieux, inconnue des premières langues indo-européennes[5], est caractéristique de la modernisation propre à l'Occident et de sa différenciation en sphères propres.

J'ai choisi d'aborder ce problème des aspects économiques du taoïsme, non pas à partir de ses liens avec l'économie générale mais plutôt à partir des notions « d'économie interne au taoïsme », autour de laquelle s'organisent l'activité religieuse et la gestion des temples. J. Gernet expliquait dans sa thèse comment les trésors inépuisables du bouddhisme avaient fructifié dans les périodes de ferveur religieuse, au point d'en faire le premier capitalisme chinois[6]. L'accumulation des intérêts aurait en effet été découverte dans ce système, où les

2J. Gernet op. cit. 1956 ; voir aussi M. Strickmann, 1996, *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Editions Gallimard.

3M. Granet, *La pensée chinoise*, Editions Albin Michel, Paris, 2012, p. 586 ; V. Goossaert, « Le destin de la religion chinoise au 20e siècle », *Social Compass*, 2003, 50 (4), 429-440.

4K. Schipper, sinologue taoïsant, un des pères des études taoïstes contemporaines, l'a évoqué dans *Le corps taoïste*, Paris, Fayard 1982.

5J.P. Willaime, reprend dans son article de 1993 « Le croire, l'acteur et le chercheur » dans *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (1), 7-16, des éléments issu de l'article de Benveniste, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'année sociologique*, T. 3,(1948-1949), 7-20 .

6J. Gernet, op.cit. 1956, p 224; M. J. Walsh "The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism", *Journal of the American Academy of Religion*. La thématique de l'économie dans le bouddhisme s'exprime aussi à travers un inversement dans les termes puisque de nombreux articles traitent

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

motivations religieuses du don, dans une confiance scellée par la foi, se combinent à une circulation rapide des richesses à travers la redistribution dans et par les monastères. Si les richesses sont abondantes dans certains temples, l'ère contemporaine est cependant loin de l'époque de prospérité des religions chinoises qu'étudie J. Gernet, entre le Ve et le Xe. Après l'ère de destruction de la période maoïste, qui s'est attaquée à toutes les formes des religions traditionnelles chinoises[7], on a vu resurgir des formes très anciennes de piété et de ritualité liées au bouddhisme et au taoïsme. Le film de Patrice Fava qui s'ouvre sur un grand rituel dans un temple taoïste en est un magnifique témoignage ethnologique[8.] La période de libéralisation économique des années 1980, qui s'est développée avec l'arrivée de Deng Xiaoping, outre les profondes transformations économiques globales du pays, s'est manifestée aussi par un regain d'enthousiasme pour toute une activité de dons et de contre dons liés aux activités religieuses[9]. Néanmoins la mise sous contrôle étatique strict des temples a bien évidemment modifié aussi la nature de ces activités religieuses et la vie économique des monastères. On en verra des aspects plus précis lorsque j'évoquerai mes premières recherches de terrain dans le Temple du Nuage Blanc à Pékin, haut lieu du contrôle par l'autorité étatique. Les religions chinoises sont ainsi en reconstruction permanente.

1 Un contexte cérémoniel, le Longmen : école monastique majoritaire du taoïsme contemporain

1.1 Une forme ou des formes de taoïsme ?

S'il est une caractéristique de la religion taoïste en général, c'est certainement son mouvement inclusif et souple de courants proches et concurrents, sous forme de techniques et

désormais de 'principes bouddhistes appliqués à l'économie' comme une possibilité de nouveau modèle en opposition à celui du capitalisme : cf notamment P.R. Uprety, 1996 « The Economics of Buddhism: An Alternative Model for Community Development » in *Contributions to Nepalese Studies,*23 (1), January 1996, 119-124 .

7D'après V. Goossaert la réforme commence avec la république, ainsi qu'il l'explique dans l'article« 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion? » in *Journal of Asian Studies*, May 2006, 65 (2), 307-335 ; voir aussi l'état de la religion bouddhiste sous Mao par Welch, 1972, *Buddhism under Mao*, Cambridge US, Harvard University Press.

8CNRS AV, P. Fava, 1988, *Journal d'un ethnologue en Chine* [documentaire], 46min.

9F. Jagou parle de ces transformations du côté des temples tibétains dans « La politique religieuse de la Chine au Tibet in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2001, vol 32, n°1, pp. 29-54

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

de disciplines issues d'autres corps sociaux. Pour Isabelle Robinet, l'une des historiennes européennes classiques de ce mouvement,

> ***« Il n'a pris forme que peu à peu en une lente gestation qui fut une intégration progressive de différents courants anciens. Aussi ne peut-on en dater la naissance de façon précise. En outre, cette intégration d'éléments ambiants n'a cessé de se poursuivre. Si l'on ajoute à cela que tout au long de son histoire, de nouvelles révélations ou de nouvelles impulsions sont venues l'enrichir, on comprendra combien le taoïsme est une religion ouverte, en perpétuelle progression et évolution, et combien il est difficile, non seulement d'en dater l'apparition, mais aussi d'en cerner les contours. On peut donc fort légitimement avec L. Kohn estimer que le 'taoïsme n'a jamais été une religion unifiée et a constamment été une combinaison d'enseignements fondés sur des révélations originelles diverses', qu'il ne peut être saisi que dans ses manifestations concrètes et que parler d'un taoïsme comme un tout n'a pas de sens[10]. »***

Est-ce à dire que le taoïsme n'aurait pas de consistance, de fondements propres ? Au contraire, I. Robinet précise plus tard dans son livre qu'il a intégré ces théories et disciplines dans un système cohérent tendu vers l'étude des transformations de l'univers, à partir d'une numérologie classifiant ses éléments en un processus mouvant de recréation permanente.

C'est dans un de ces courants taoïste que s'inscrit le temple montagnard décrit précédemment. Comme de nombreux autres en Chine, il s'affilie plus particulièrement à la branche Longmen 龍門 de l'ordre monastique Quanzhen 全真, que l'on traduit communément par « Ordre de l'Authenticité Complète [11]». Cet ordre est souvent présenté en opposition à celui de l'ordre des maîtres séculiers appelé Zheng yi, ou de « l'Unité Orthodoxe », c'est-à-dire concernant des maîtres menant une vie domestique[12]. On leur attribue à chacun une spécialité, l'alchimie interne pour les moines Quanzhen et les rituels pour les prêtres Zhengyi. Pourtant, ces différents mouvements sont, de fait, entremêlés, car issus les uns des autres, à travers des processus complexes que l'on ne peut résumer en quelques énoncés, et dont l'histoire s'écrit le plus souvent au fil de leurs succès et de leurs conflits avec le pouvoir temporel. Cette segmentation binaire est issue de l'histoire récente et des politiques choisies par le pouvoir en place. Commençons par la branche Longmen, ou porte du Dragon, qui est présentée comme une école de l'ordre monastique, issue du disciple Qiu Chuji 丘處機, septième disciple de Wang Chongyang 王重陽, fondateur de l'ordre

10I. Robinet, 2012, *Histoire du taoïsme, des origines au XIVe siècle*, Editions du Cerf, Paris p 9.

11P. Marsone argumente pour cette traduction dans l'introduction de sa thèse publié sous le titre 2010, *Wang Chongyang et la fondation du Quanzhen: ascètes taoïstes et alchimie intérieure*, vol. XL, Paris, Collège de France. D'autres spécialistes contemporains lui préfèrent : « Perfection Complète », comme L. Komjathy qui défend cette traduction classique dans l'introduction de son ouvrage *Komjathy, L. 2007, Cultivating perfection: Mysticism and self-transformation in early Quanzhen Daoism.* Brill.

12Dans le Bouddhisme népalais d'origine mahayaniste on retrouve aussi ce type d'organisation domestique où les prêtres sont mariés, et transmettent les enseignements à leur fils à la maison cf Steinmann, B. 2001 *Les Enfants du Singe et de la Démone. Mémoires des Tamang, récits himalayens*. Société ethnologique, Paris X-Nanterre.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Quanzhen. Nous pouvons aussi citer le refondateur Wang Changyue 王常月, affilié à travers une lignée supposée de sept patriarches.

Cette filiation peut paradoxalement être présentée à travers une déconstruction. C'est ce que nous propose Monica Esposito[13], qui la qualifie comme étant avant tout un mythe réussi ; mythe permettant d'écrire, a posteriori, l'histoire officielle d'une école taoïste à partir de l'élimination de tout autre concurrent ; mais aussi, la suppression de tout soupçon sur la filiation du dernier maître, dans le but de créer une seule et unique filiation légitime[14]. Cette filiation est devenue en effet aujourd'hui, la filiation majeure des maîtres Quanzhen. Cette historienne relate le mode d'affiliation au Longmen qu'elle a observé dans les temples chinois dans les années 1980[15]. A partir de cet exemple, elle a donc entrepris la déconstruction de cette branche mythique du mouvement taoïste contemporain, en découvrant d'abord les nombreuses lacunes dans la généalogie des patriarches, puis en continuant d'étudier plus largement les différentes institutions sur lesquelles s'appuient le Longmen et le Quanzhen. Il apparait par exemple, à travers une analyse poussée des textes constituant l'ordination, institution centrale au fondement de l'identité de l'ordre et assurant aujourd'hui encore la conformité de la filiation, que ces textes n'ont pas été écrits par le refondateur mais lui ont été attribué dans le but de le légitimer à travers un récit de refondation, où il figurait en place centrale. Les textes de cette ordination sont d'ailleurs reliés à la tradition des maîtres célestes, celle dont est issue la deuxième catégorie des maîtres taoïstes contemporains, le Zhengyi. On voit à quel point les traditions s'entremêlent et se nourrissent les unes les autres. Ce n'est que pour le regard contemporain que ces catégories du Longmen, du Quanzhen ou même du taoïsme en général, peuvent apparaître sous des formes classificatoires distinctes. Historiquement, les mouvements taoïstes sont largement formés par des courants sans frontières doctrinales ou procédurales fixes, qui s'entremêlent, se différencient puis s'influencent à nouveau. Sur ce point, il apparaît opportun de commencer à discuter d'une manière plus générale et comparée de la catégorie même de religion, dans l'idée de sortir d'une part des projections spontanées que nous ne pouvons éviter de faire lorsqu'il s'agit de décrire et de discuter d'une religion qui n'est pas celle de l'aire dans laquelle on vit (les monothéismes par exemple, confrontés aux religions chinoises), et d'autre part pour vérifier la validité des traductions que nous donnons aux termes spécifiques chinois, rapportés à des notions, des cultes, des rites, des croyances, propres au taoïsme. J'évoquerai plus largement,

13M. Esposito, *Creative Daoism*, University Media, 2013.
14On se rapproche alors du concept de 'tradition inventée' de Hobsbawm et Ranger *cf. L'invention de la tradition*, Éd. Amsterdam, Paris, 2012.
15M. Esposito, *op. cit.* p 1.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

en conclusion, la question de l'adaptation du taoïsme en Occident. Par rapport aux profondes transformations politiques et économiques en Chine au XXe siècle, il faut souligner à quel point continuent de se poser dans ce pays aujourd'hui, et de façon accrue, les questions de l'imbrication entre le séculier et le religieux, la manière dont les pratiquants adhèrent à leurs croyances et leur pratiques. Ces questions nous permettront d'éviter les jugements ethnocentriques[16] et constitueront un soubassement général à nos réflexions sur l'économie religieuse en contexte chinois.

1.2 La religion et le religieux dans le taoïsme : notions fondamentales

Le terme chinois qui traduit « religion » en général est *zongjiao* 宗教. Les deux signes qui le composent sont liés au religieux et à ses formes en Chine, le premier signifiant le lignage par la descendance du fils aîné et le second les enseignements, notamment sous forme d'une filiation. Wang Zhixin tentait de définir ainsi la religion en Chine comme une moralisation par des voies sacrées, à partir d'une phrase du Livre des Transformations[17]. Les sciences humaines et sociales européennes ont largement traité de ce concept, chaque auteur avec son angle et son approche propre.

En Chine, il est l'enjeu d'autres controverses. Le terme « religion », *zongjiao,* est importé du japonais et nous indique une histoire de la modernisation des pratiques liées au « religieux » à partir du contexte politique et des institutions civiles globales. Importé par des intellectuels chinois pour différencier les manifestations autorisées de celles étiquetées 'superstitieuses'[18], il dénote encore aujourd'hui cette instrumentalisation politique. Le mot de *zongjiao* est surtout utilisé par les officiels, les personnages politiques et l'administration pour désigner des activités légales dans les temples, ou par des maîtres, toujours dans le même contexte du discours officiel. Dans la terminologie et dans la théorie occidentales, si l'on retrace l'étymologie de « religion », on découvre que le terme, après tout un ensemble de dérivations latines différentes concernant les ordres, va finir par désigner les protestants (« ceux de la religion »), au moment des guerres de religion[19]. Durkheim avait tenté une

16J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard, 1977; G Lenclud,1994, « Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire », *Gradhiva*, 15, 1-25.
17L. Fan, 2011, "The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies within the Framework of Western Religious Theories" in Yang, F. and Lang, G. ed. *Social Scientific studies of Religion*, Brill. Y sont expliqués les difficultés d'étudier la religion chinoise à partir d'un cadre théorique occidental.
18V. Goossaert. « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène* 2004 (1), 205, 11-21.
19Robert historique de la langue française p 3161

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

décomposition de la religion « en formes élémentaires », afin de dégager une certaine sphère de la religiosité générale. Il puisait dans l'immense corpus des pratiques sociales rapportées par les ethnologues dans le but de dégager un fait religieux global, une sphère du sacré, comme lieu d'enracinement d'une perception globale de la totalité qu'il attribue à la société. Les faits religieux décrits par Durkheim sont rapportés par les ethnologues à des pratiques « magiques » propres aux sociétés qu'ils qualifient de « primitives » dans une perspective évolutionniste[20]. On peut reconsidérer cette approche avec les sociologues contemporains des religions, D. Hervieu Léger et J.P. Willaime, mais également à l'aune de concepts philosophiques et phénoménologiques, ceux d'un Georg Simmel, par exemple, qui permettent de considérer les divinités non pas comme l'émanation directe de la conscience collective mais comme celle des valeurs du collectif[21].

Depuis, de nombreuses théories ethnologiques ont repris l'analyse de ce « fait religieux », aussi bien à travers les monothéismes que les polythéismes et les formes variées d'animisme, pour montrer que toutes les sociétés se rapportent d'une façon ou d'une autre à un monde des esprits. Cependant, nous nous devons de distinguer très précisément les contextes de désignation des esprits et les formes culturelles et historiques auxquelles ils se rapportent. Je retiens ici la notion plus générale de religiosité[22] pour décrire l'importance des formes de révérence particulières développées dans chaque religion, et je montrerai plus loin l'importance qu'il y a eu pour moi de commencer par respecter les mises en formes extérieures des cultes taoïstes pour pouvoir pénétrer dans les temples. Dans les pratiques domestiques du bouddhisme himalayen des populations rurales du Népal, par exemple, B. Steinmann a discuté des formes de religiosité qui pénètrent tous les aspects de la vie quotidienne, par opposition aux définitions d'une religion essentialisée, ou aux canons définis officiellement et à la hiérarchie des prêtres. Dans un contexte monothéiste, une théorie générale de la religion populaire a été développée par l'ethnologue Ernesto de Martino[23] en Italie, opposant « haute religion » et catholicisme du Nord, aux pratiques magiques du Sud autour des rituels de possession, tout en argumentant sur les formes d'adhésion des gens à

20 Durkheim E., *Les formes élémentaires de la religion: le système totémique en Australie*. Presses universitaires de France,1960.
21 Hervieu-Léger D. et Willaime J.P. 2001, *Sociologies et religion : approches classiques*, PUF, Paris.
22 B. Steinmann, 1986. Les Tamang du Népal. Usages et religion, religion de l'usage. Paris, ADPF. Collection Recherches sur les Grandes Civilisations. Va B. Steinmann : « Retour sur la critique de la naturalisation des savoirs. Un empirisme raisonné à propos des théories indigènes et des systèmes normatifs locaux : le cas des boissons fermentées » in *Revue Socio-Anthropologie* n° 20, 1er semestre 2007, numéro coord. Par B. Steinmann, pp. 113-136.
23 E. De Martino, *La terre du remords*, Paris Gallimard,1966.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

leurs croyances et sans exclure la magie qui pénètre nombre d'aspects des pratiques catholiques.

Tous ces constats posent la question du recours à la notion général de religieux en dehors de tout contexte culturel d'origine. Pour le sens commun, Durkheim nous l'a appris, la religion renvoie donc à des phénomènes et à des croyances dont les causes sociales peuvent demeurer largement inconscientes ou ignorées. Mais pour entrer plus avant dans une déconstruction des notions ethnocentriques autour du religieux (à commencer donc par le terme lui-même), on ne peut faire l'économie de s'interroger sur les déterminants de la construction sociale de la réalité. Dans cette optique, D. Hervieu Léger parle d'un « système de références auquel les acteurs recourent spontanément pour penser l'univers dans lequel ils vivent et meurent[24] » Dans ses enquêtes sur la sorcellerie dans le bocage normand, l'ethnologue et psychanalyste Jeanne Favret Saada s'est longuement interrogée sur les croyances aux sorts et sur la portée réelle des intentions de nuire et des idées des personnes sur l'existence physique de sorciers[25]. Elle en a dégagé toute une théorie de la domination axée sur les rapports de force dans le monde paysan et sur les multiples menaces autour des ressources et de la force de vie J.P. Willaime cite le mot de Jean Pouillon : « c'est l'incroyant qui croit que le croyant croit à l'existence de Dieu[26] ». Au début de mon travail sur le terrain, j'ai pu comprendre le sens de cette proposition et les nuances de la langue chinoise au sujet des « croyances », lors d'une visite au temple du Dieu du feu de Beijing. Avec une jeune citadine que je connaissais depuis quelques semaines, nous y étions entrées au hasard d'une promenade. La voyant déposer quelques pièces de monnaie en passant devant les statues, je m'étonnais car nous n'avions pas brûlé d'encens au préalable, ni fait les prosternations rituelles, et elle ne m'avait jamais parlé de ces questions bien qu'elle sût que mon sujet de recherche portait sur le religieux. Je lui posais alors en chinois une question sur ses croyances, pour éclaircir la raison de son don « 你相信嗎 *ni xiangxin ma* ? » c'est-à-dire « Est-ce que tu crois ? » Ce à quoi elle fit écho avec une réponse (我相信不信仰 *wo xiangxin, buxinyang*) laissant apparaitre une distinction significative entre deux verbes signifiant croire : *xiangxin* 相信 qui veut dire avoir confiance, se fier à, et *xinyang* 信仰 qui signifie vénérer[27]. J'ai interprété sa réponse comme une distinction qu'elle faisait entre la confiance dans l'efficacité

24D. Hervieu-Léger 2003, « La religion comme mode de croire », *Revue du Mauss*, n°22 p145.
25J. Favret-Saada, *op.cit.*, 1977.
26J.P. Willaime « Le croire, l'acteur et le chercheur », *Archives des sciences sociales des religions*, 1993, n°81, p7.
27*Cf* les entrées « hsin^{4} yang^{3} 信仰 » pp1147 et « hsiang^{1} hsin^{4} 相信 » p. 999, in *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise. Tome III*, Desclée de Brouwer, Paris-Tapei.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

du système religieux global dans lequel elle avait été élevée et une volonté de démarcation par rapport à des pratiques religieuses de vénération, telles les prosternations rituelles ou la combustion de l'encens, facilement étiquetées en Chine comme « superstitions » bien qu'elles y soient largement pratiquées. Néanmoins cette réponse m'a incitée à entrer plus avant dans la compréhension des distinctions catégorielles et langagières de ces phénomènes religieux. Les préconceptions et les prénotions de l'enquêteur dans une réalité religieuse différente de la sienne demandent une enquête très rigoureuse sur les formes d'objectivation des pratiques et croyances en question, y compris les siennes propres. Dans ce cas, il était important de m'interroger sur l'efficacité attribuée à des gestes religieux et leur rapport avec les processus psychiques, qui se situent dans les replis de l'inconscient ou bien qui sont complètement affirmés comme position dans le monde (position de « croyant » revendiquée, de « fidèle », de « pratiquant », d'« initié »...).

La démarche de cette étude est de rendre compte de ces phénomènes religieux dans leur ensemble mais aussi dans leur contexte, malgré les difficultés de traduction culturelle de symboles largement inscrits dans la trame de la langue, en restant au plus près possible du sens que leur donnent les individus : les phénomènes de croyance, les réalités sociales qu'ils recouvrent et le système social global créé par leurs interrelations, sont exprimés à travers des gestes, des attitudes, des propos, des mises en formes rituelles, des célébrations donnant lieu à autant de représentations qui ont un effet de réalité. Par exemple, dans ma première description de la pompe de la cérémonie du Longmen, la mise en scène autour des couleurs, des formes des emblèmes brandis, des attitudes de révérence déployées, je veux montrer comment toute cette ritualité influe profondément sur les formes sociales.

Ce sontsurtout les référents à une mise en scène dans un sens sociologique goffmanien et les structures sociales sous-jacentes créées par ce « système symbolique[28] » qui intéressent notre analyse dans le cadre d'une définition que je veux rapporter à celle que donne J.P. Willaime : « une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur (ou refondateur) et générant une filiation. » Mais cette définition ne peut être complète sans la visée et le contenu de cette communication si caractéristique avec les esprits, qui différencie le taoïsme d'autres religions. La question est complexe. En effet le taoïsme traite avec des puissances que les maîtres considèrent comme supérieures aux êtres humains. C'est en leur honneur que s'est d'ailleurs tenue la cérémonie du temple pour resacraliser les statues rénovées. La distinction occidentale faite classiquement entre monde

28Cela recouvre le triple niveau du religieux évoqué par Willaime *cf. op.cit.* 2003, p262.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

naturel et monde surnaturel me paraît peu propre à rendre compte des conceptions taoïstes. En effet, les esprits sont là, matérialisés par des statues mais ce sont des présences vivantes, à preuve la nécessité de raviver constamment cette présence, d'en passer par les actes des maîtres pour ce faire, et la création d'un protocole extrêmement exigent et minutieux pour y parvenir.

Les esprits ne peuvent être considérés comme vivant dans un monde « surnaturel » sans qu'il y ait un véritable contresens « culturel ». Étant liés à 'la grande nature' *daziran* 大自然, il est presque antithétique d'appeler le monde dans lequel ils vivent « surnaturel », au sens de ce qui est différent de la nature. Ces entités seraient au contraire, plus naturelles que nous. Le préfixe « supra » ne convient pas non plus puisque, par leurs nombreux exercices psychophysiologiques[29], les maîtres et leurs disciples sont censés expérimenter eux-mêmes les autres dimensions. La désignation qui s'appliquerait au plus proche de leur conception de ce qui est à la fois « supérieur » et « invisible » serait plutôt « supra sensoriel », dans la mesure où les maîtres taoïstes ont expérimenté et développé une sensibilité propre à la rencontre de ces existants.

2 Problématisation sur les rapports entre l'économique et le religieux

2.1 Quelques paradoxes

Le sociologue et historien Max Weber a analysé comment l'expérience religieuse impacte sur les phénomènes économiques, à travers les principes et les conceptions que l'adepte met en place dans sa vie profane, selon la doctrine religieuse à laquelle il adhère[30]. Il a analysé le taoïsme et le confucianisme de ces points de vue, pour comprendre aussi quelles spécificités religieuses avaient mené l'Occident à son développement économique propre, quand d'autres régions du monde, avec d'autres formes de religions, manifestaient une économie moins industrieuse. Depuis, bien que le taoïsme n'ait pas fait l'objet d'études aussi systématiques sous ce point de vue, les études du lien entre économie et religion n'ont cessé de s'élargir, entre les conceptualisations de la religion comme marché[31] ou encore l'analyse de

29L'expression de C. Despeux s'applique particulièrement dans le contexte de la lignée A, qui se spécialise sur un vaste spectre de ces techniques (qigong, taiji), leurs usages thérapeutiques et les revendiquent comme tels.

30Ces analyses ont été rassemblées dans *Sociologie de la Religion* Weber, par M. ; Grossein, J.P. trad., 1996, Paris, Gallimard.

31Cette théorie du marché dans le champ religieux a été initiée par R. Starck, W. Bainbridge, Finke aux Etats-Unis cf. Finke, R., Guest, A. M., & Stark, R. « Mobilizing local religious markets: Religious pluralism in the Empire State, 1855 to 1865. » *American Sociological Review*, 1996, 203-218. Certains spécialistes du religieux en Chine se sont emparés de cette problématique décrivant une partie du champ religieux comme un marché de spécialistes cf. alors que d'autres regrette que ce paradigme occulte les évolutions plus complexes de nouveaux

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

la place de la religion dans l'histoire économique[32]. En Chine, nous l'avons déjà remarqué, le faste déployé par le religieux a été souligné par J. Gernet, dans sa thèse sur les aspects économiques du bouddhisme entre le Ve et le Xe siècle. Aujourd'hui encore, on peut voir combien le faste, la profusion et la circulation des richesses sont des éléments centraux des pratiques taoïstes. Pourtant, dans le contexte de la société chinoise contemporaine, la ferveur religieuse « post révolution culturelle » est loin des périodes fastes évoquées par J. Gernet.

Suite à mes premières observations sur le faste, les magnificences cultuelles et architecturales des célébrations taoïstes, l'enquête sur le terrain commençait donc par ces questions : Comment les maîtres organisent-ils des fêtes aussi fastueuses ? D'où viennent les fonds de ces cérémonies ? Et par quels moyens collectent-ils suffisamment pour de telles fêtes, dans lesquelles ils dépensent autant qu'ils reçoivent ? Reposant sur la filiation, la pérennité du système religieux s'est aussi imposée comme une donnée centrale de la réflexion. De quoi vivent ces maîtres sur le long terme ? Comment financent-ils au quotidien des institutions parfois conséquentes comportant plusieurs dizaines de membres ? La question du sens de ce faste dans le contexte religieux, où tout repose d'abord sur un système symbolique, ne peut être évitée. Pourquoi les maîtres mettent-ils en place ce faste et comment en rendent-ils sens dans une tradition ésotérique avec une bonne part d'érémitisme ? Dans un système symbolique où l'idéal oscille entre l'ermite vivant en grotte et le sage vagabond, comment les dépenses somptuaires sont-elles en cohérence avec le reste du système ? Et au-delà du faste, comment les aspects économiques en général sont-ils considérés par les maîtres ? Comment sont traitées les questions d'argent dans ce système religieux ? Comment l'activité quotidienne des maîtres leur permet-elle la survie économique ? Bref, comment s'organise l'économie du taoïsme dans ce contexte de la Chine contemporaine ?

Dans une société qui se dit encore communiste mais qui déploie des institutions de la société marchande, le concept « d'économie » demande une exploration rigoureuse. Comme l'a justement remarqué K. Polanyi, historien de l'économie, cette dernière implique le plus souvent un sens formel, celui qui dérive de la société marchande. « Polanyi écarte donc une définition restreinte de l'économie, qu'il qualifie de « formelle », selon laquelle l'économie se restreint à un processus mental d'économisation *via* un ajustement rationnel entre des moyens

acteurs. cf. D. A. Palmer, « Gift and Market in the Chinese Religious Economy » in *Religion*, 41(4), 2011, pp. 569-594.

32La chrétienté fait l'objet d'études plus avancées sur ce point cf. Bériou, N., & Chiffoleau, J. *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2009.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

postulés rares et des fins alternatives[33] ». La présupposition de la rareté exige une affectation des ressources réfléchie rationnellement, dont le système d'allocation par le prix représente l'apogée. Pris comme évident dans toute analyse économique classique, le concept même de rareté est en réalité loin de l'être. La rareté est considérée comme ce qui donne à un bien sa valeur, déterminant jusqu'à son prix dans certaines théories. Pourtant cette rareté est avant tout socialement construite à partir de la réponse qui y est donnée, et qui est considérée comme l'appropriation à un besoin. Le besoin de se vêtir, par exemple, étant élémentaire, et les ressources pour ce faire limitées, la forme que prendra la réponse à ce besoin construit socialement, en quelque sorte, la rareté du produit sur le marché de la mode. Dans un contexte religieux, la réponse appropriée aux besoins vitaux va se construire, quant à elle, sur le mode de la frugalité. Puisque l'homme religieux exerce ses talents dans le sens d'une diminution de ses besoins, la nature, réifiée en tant que lieu de l'abondance gratuite, va représenter un moyen d'approvisionnement offrant beaucoup plus que nécessaire.

La question du choix rationnel entre les moyens et les fins recherchés pose à son tour problème dans un contexte religieux. Selon l'historien et économiste K. Polanyi,

> ***« il implique d'abord que les moyens soient rares, ensuite que le choix soit déterminé par cette rareté. [...]Pour que cette rareté contraigne à un choix, il faut que les moyens puissent être exploités de plusieurs façons et aussi que les fins soient ordonnées, c'est dire que l'on ait au moins deux fins classées par ordre de préférence[34]. »***

Il rajoute que le choix peut être défini par d'autres motifs. Dans ce contexte, les actes les plus économiques, les transactions d'argent ou la production des biens et services qui permettent aux sociétés de survivre dans leur environnement, sont d'abord soumis aux impératifs moraux, aux règlements et codes religieux et symboliques. Cela ne signifie pas que les questions de calcul soient totalement mises de côté en toutes circonstances. Quoi qu'il en soit, l'économie religieuse ne peut simplement pas être définie, dans cette étude du taoïsme chinois, comme elle l'est pour la société marchande. Revenons aux définitions générales de l'économie. Pour K. Polanyi, l'économie est un

> ***« Procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins[35]. »***

33J. Maucourant et S. Plociniczak, « Penser l'institution et le marché avec Karl Polanyi », *Revue de la régulation* [En ligne], 10 | 2e semestre / Autumn 2011, mis en ligne le 21 décembre 2011, consulté le 29 mai 2016 , p 17.
34 K. Polanyi, *ibid*., p56
35 *Ibid. p.57*

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Dans cette définition, proposée par un économiste qui a fait école auprès des anthropologues, l'économie n'est justement pas un mode d'allocation des ressources mais bien un rapport à l'environnement qui permet la subsistance qui s'institutionnalise pour assurer la pérennité de la satisfaction des besoins. L'économie serait donc le fonctionnement institutionnalisé de l'interaction de l'homme avec son environnement (qui, dans ce contexte, comprend plusieurs dimensions) par lequel il obtient les moyens matériels en continu pour satisfaire ses besoins. L'économie du religieux, dans une perspective polanyienne ne serait donc pas seulement le rapport à l'argent ou la source de financement des religieux, mais le rapport et les conceptions propres des religieux par rapport à leur environnement, tels qu'ils leur fournissent les moyens matériels pour la satisfaction de leurs besoins.

2.2 Problématique et plan

A partir de ce travail de définition, on peut comprendre la problématique de cette thèse traitant de l'économie du religieux, et plus particulièrement du taoïsme monastique tel qu'il est pratiqué aujourd'hui dans les temples de Chine, et en rapport avec une large clientèle laïque. Comment fonctionne l'économie du taoïsme monastique contemporain ? Quel est ce rapport à l'environnement naturel et social des maîtres, qui leur permet de fournir les moyens matériels pour la satisfaction de leurs besoins ? Par quel procès économique le taoïsme monastique contemporain se perpétue-t-il aujourd'hui, dans la mesure où la pérennité du système est centrale dans le cadre d'une tradition transmise à chaque génération, et où la continuité est une condition même de l'existence de la tradition ? Comment s'institutionnalisent les procès par lesquels sont obtenues les ressources pour assurer la pérennité du système ? Par ailleurs, dans ce système symbolique, ce rapport à l'environnement est-il conditionné par le contexte religieux et dans quel sens ? Si la question des besoins est bien au centre de la rencontre entre économique et religieux, comment s'opère alors l'économie d'une religion qui érige en idéal le détachement radical de tout besoin matériel, tout en vivant dans le monde et subsistant de ses interactions avec lui ? En bref, comment s'opère l'économie de l'ordre taoïste ? Quels sont les processus institutionnalisés par lesquels sont obtenues les ressources dans le rapport à l'environnement du contexte taoïste monastique ?

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Cette problématique peut se diviser en plusieurs questions différentes, qui recouvrent la séparation entre les différents chapitres concernant l'environnement social des maîtres. La première partie établit le contexte de cette étude et les réponses trouvées à la problématique. Le premier chapitre traite d'abord de la méthodologie, du récit du déroulement de l'étude et des questionnements sur son origine et ses limites. Le deuxième chapitre présente le terrain à travers quatre des temples étudiés dans leur histoire, leur organisation et leur fonctionnement, en tant que lieux assignés à diverses fonctions. La deuxième partie de la thèse traite directement des analyses concernant l'environnement le plus proche dans le contexte taoïste, celui de la parenté religieuse. Le premier chapitre traite de cette question à partir de l'unité élémentaire de la structure de parenté, la lignée. Le deuxième chapitre étend la question à la parenté élargie sous ses différentes formes, à l'échelle de l'ordre et à l'institution d'affiliation de cette parenté. La spécificité de cette économie se caractérise surtout par sa visée vers les autres dimensions. C'est de cette spécificité que traitera le troisième chapitre, dédié aux représentations de l'économie chez les maîtres et leurs fidèles. Il s'agit notamment de la question des liens entre sacré et économie. La troisième partie traite, à partir de deux cas particuliers, de l'environnement le plus éloigné des maîtres, qui est pourtant le plus vital sur le plan économique : celui de la fourniture des moyens de subsistance. Les fonctionnements économiques et religieux mêlés, dans cet environnement social qui fournit les ressources nécessaires à la subsistance, sont complexes et diversifiés. C'est pourquoi j'analyserai les spécificités des deux lignées dans cette perspective, en deux chapitres différents. J'explorerai enfin comment les lignées se représentent et mettent en place leur rapport extérieur à la parenté et quelle est la forme du groupe qui s'institutionnalise dans ce rapport.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Première partie : Présentation des terrains

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 1 : Méthodologie

J'hésiterais presque à dire que la religion est une question sensible en Chine. Ce serait un euphémisme recouvrant une réalité extrêmement complexe. Sur ce terrain, la religion est d'abord une question politico-administrative. Les organisations religieuses sont enserrées dans une administration à plusieurs têtes directement reliées au gouvernement. En partie à cause de cela, mais aussi pour des conceptions religieuses, le silence est non seulement une vertu mais aussi une forme de communication à part entière. Arrivée sur ce terrain avec des connaissances de chinois basique, après des expériences dans des organisations françaises et munie d'outils de sociologue économique, les difficultés n'ont pas manqué. Pourtant, au fil des années, les opportunités, les rencontres et les données n'ont pas manqué non plus. Pendant un an et demi de terrain, fractionné en trois voyages, j'ai parcouru quatre provinces, plusieurs dizaines de temples et d'institutions, rencontré un nombre incalculable de maîtres de différentes lignées, branches, ordres, de responsables politiques, de laïcs, de fidèles, dans plusieurs types de rassemblements qui vont du colloque international au festival de campagne mais aussi aux séjours dans des temples isolés au fin fond de la campagne yunnanaise. Au final, j'ai eu accès à des acceptions, des conceptions et des constructions du Quanzhen très variées à partir desquelles il fallait alors tenter de trouver un sens, des principes, des fonctionnements et éléments communs.

La question de ce chapitre concerne donc la façon dont s'est créée la thèse à partir d'un angle décalé sur le terrain. La réponse est traitée en trois parties. D'abord on suivra le parcours du terrain tel quel, afin de saisir ses réalités et ses évolutions en parallèle aux questionnements. Puis une partie cherchera à analyser l'angle d'approche pris par rapport au terrain religieux. Enfin, une dernière partie explicitera le cheminement conceptuel à travers quelques grands auteurs et leurs idées.

1 Parcours de terrain

La première partie de ce chapitre vise à rendre compte des conditions du terrain, en explicitant comment je l'ai expérimenté, à la fois à travers l'expérience que cela a représenté

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

en tant que chercheure apprentie, mai aussi l'expérimentation qui s'est construite peu à peu dans cet aller-retour entre problématique, mise en œuvre de solutions, résultats et ajustements.

1.1 Entrée sur le terrain

1.1.1 Échec relatif du premier terrain au temple des Nuages Blancs à Beijing ? (Printemps 2011)

La recherche documentaire à partir de la question de départ m'avait conduite à décider, en accord avec ma directrice, à commencer le terrain par le temple accueillant les institutions à la tête du taoïsme officiel, le Temple des Nuages Blancs de Beijing. C'était le lieu le plus indiqué pour l'analyse organisationnelle sur l'ordre monastique qui devait être menée, et ses relations internes ainsi qu'externes, avec les organisations politiques. Par ailleurs, je devais au départ être basée à l'Université de Beijing. Étudier ce temple, dans l'immense ville qu'est Beijing, signifiait vivre dans la mégalopole, en l'occurrence le quartier des universités, et faire le trajet en bus tous les jours. Je découvrais rapidement que mon niveau courant de chinois, appris à Taiwan quelques années auparavant, ne suffisait pas pour parler avec des maîtres dans la capitale. Mon manque de formation universitaire à la sinologie pouvait être pallié par l'accord obtenu par ma directrice de thèse pour un encadrement à l'EFEO de Beijing, sous la .guidance de Me Bujard. Pour compléter ma formation sur cette religion complexe, je suivais aussi des cours de l'Université de Beijing sur la compilation des textes centraux du taoïsme et sur le Canon Taoïste. J'étais en outre en rapport avec un professeur de sociologie de l'Université de Beijing, le Professeur Qin Mingrui, qui était membre du projet Cai Yuanpei dans lequel j'étais affiliée. Mon temps de recherche se divisait donc entre ces différents lieux de formation. : Université, institution orientaliste, temple chinois.

Dès les premiers jours dans le temple, les connaissances documentaires que j'avais acquises avant mon séjour, lors de mes premières recherches bibliographiques, apparurent floues ou pour le moins fragmentaires face aux réalités du terrain. Si les études historiques sur le taoïsme sont pléthores, les recherches contemporaines, d'autant plus dans les temples urbains, sont rares. J'avais plus de connaissance sur des pratiques secrètes dont je n'entendrais parler que plusieurs années plus tard, que sur la vie quotidienne des maîtres et le fonctionnement des institutions, qui devaient constituer la majeure partie de mes observations. Les difficultés d'une langue extrêmement soutenue, une forme d'élitisme par le langage et des références extrêmement lettrées ont aussi longtemps rendu mon accès au discours des maîtres très parcellaire. Tout au long du terrain, les références, les sous-entendus des discours des maîtres sont restés un point complexe à approfondir sans cesse. Ce n'est d'ailleurs que

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

plusieurs mois plus tard que j'ai commencé à saisir la profondeur et les différents niveaux d'interprétation, et parfois les double sens qui pouvaient se cacher dans chaque réplique des maîtres, surtout en situation d'interactions multiples. En ce tout début de terrain donc, je n'avais accès qu'à des espaces étrangers, des sons ou des odeurs identifiés comme ceux, spécifiques, des cloches et de l'encens, par exemple. J'observais des corps très différents les uns des autres, parfois identifiables d'après leurs gestes, leurs vêtements, leurs attitudes, leurs uniformes.

Cependant, j'ai rapidement eu la possibilité d'opter pour certaines méthodes d'enquête. Un écrivain suédois rencontré très tôt sur le terrain, avait choisi de faire des entretiens avec les maîtres pour alimenter un livre de présentation grand public sur le taoïsme. Il accepta ma présence lors de ses entretiens. Il y posait des questions vagues telles que : 'Qu'est-ce que le dao ?' et obtenait irrémédiablement des réponses convenues, la récitation du premier chapitre du *Daodejing* 道德經, *Le livre du Dao et de sa Vertu* ou d'autres classiques. A toutes ses questions d'ordre général, l'écrivain recevait de la part des maîtres interrogés, quels que soient leur âge ou leur origine, toujours les mêmes réponses brèves et stéréotypées. Cet épisode m'a rapidement dissuadée de conduire des entretiens de cette façon. Très tôt, j'ai ainsi mis à l'écart la méthode des entretiens dirigés, issue de ma première formation en sociologie des organisations, pour privilégier les discours spontanés et la participation aux pratiques, ainsi que me l'avait conseillé ma directrice en anthropologie.

J'allais au temple aussi souvent que possible, malgré les cours et les temps passés dans les transports car je souhaitais être au plus près possible du terrain. Installée à Beijing pour six mois, je voulais être le plus proche possible de mes informateurs, m'intégrer d'une manière ou d'une autre à la vie du temple, au point de pouvoir l'observer de l'intérieur sans plus être une perturbation. Pour ce qui est du sens de l'observation participante, elle n'en avait au début que l'apparence externe. Les premières semaines, je cherchais en effet tout simplement à imiter les fidèles et les maîtres, je reproduisais certains des gestes religieux sous les directives des sinologues, je brûlais mes premiers encens.

> *L'entrée dans le temple s'effectue par le contournement d'un autel au milieu d'une salle sombre. La cour centrale donne sur une salle de culte, sur la gauche se trouve un autre autel ainsi qu'un magasin. Le chercheur taoïste va acheter de l'encens ; une autre doctorante le fait aussi et la directrice d'une institution universitaire insiste pour que j'en achète à mon tour, au titre de l'anthropologie participante. Je vais donc prier pour la première fois. J'achète mon encens dans le magasin intérieur au temple. Je reviens à l'entrée où nous allumons l'encens chacun à notre tour. La doctorante chinoise*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *imite les gestes du chercheur et je fais pareil que la doctorante. Quand ils se déplacent dans la cour, je les suis… Nous nous inclinons au premier brûle parfum puis mettons trois tiges d'encens dedans, allons au deuxième autel, prions devant l'encensoir et plantons le reste des bâtonnets dedans pendant que quelqu'un nous conseille sur la façon de les mettre. Ensuite nous allons visiter les salles accompagnés des remarques du chercheur. (Extrait du journal de terrain 17 février 2011)*

Lors de cette scène, je reproduisais les gestes des autres sans en percevoir la signification. Cette participation semblait, sur le moment, mettre encore plus de distance avec mes enquêtés. Non seulement ces gestes ne me donnaient aucunement accès à la réalité de mes enquêtés mais n'éveillaient en moi qu'étonnement et étrangeté.

Le mode de participation qui m'est apparu pertinent sur ce terrain, je ne l'ai trouvé que quelques semaines plus tard, lorsque j'ai demandé à devenir l'élève d'un des maîtres du temple, Me Tao. Je lui demandai de m'enseigner une pratique corporelle répandue chez les maîtres, le *taijiquan* 太極拳. J'avais demandé ses coordonnées à un spécialiste, avec l'idée de pouvoir enfin accéder à un maître. Quotidiennement, j'allais au temple pour pratiquer le *taijiquan* sous sa direction comme toute autre étudiante d'un maître. Cette relation a commencé par ce que j'interprète comme une phase de test. Le maître me faisait attendre des heures dans le temple pour finalement, parfois, ne pas venir. Il ne m'apprenait que très lentement, vérifiant chaque jour que je pratiquais régulièrement. 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, en discutant, ou dans le silence. Sur le moment, la relation me semblait plutôt vouée à l'échec. Dans cette relation engagée, je n'avais pas l'impression de faire mon travail d'anthropologue. Je ne pouvais pas arriver avec ma liste de questions à lui poser, et quand je lui en posais une, il ne répondait jamais directement. Il me parlait plutôt de ses goûts en matière de cinéma que de taoïsme et ne répondait à mes questions que de manière souvent détournée. Je devais me risquer à cet apprentissage physique d'un art qui me modifiait. Pourtant j'avais, par cette relation, accès à un langage et l'incorporais quotidiennement sans me rendre compte de l'engagement total que cela impliquait pour mon approche épistémologique. Pendant des mois, à raison de plusieurs heures par jour, mon corps a été remodelé dans ces exercices. Et sans m'en rendre compte, j'ai appris un autre rythme, de nouvelles postures, de nouvelles normes corporelles.

Sur le moment cette relation de maître à élève avec Me Tao me paraissait largement infructueuse et de plus, me bloquait aussi l'accès à d'autres maîtres. Non seulement ces entretiens ne menaient nulle part mais, ils m'empêchaient de m'entretenir avec d'autre maîtres

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

du temple car ces rapports reposaient sur une forme d'exclusivité. En étudiant avec Me Tao, je ne pouvais plus discuter avec les autres. Bien sûr, auparavant, aucun d'entre eux ne m'adressait la parole, mais après cette entrée en relation, même s'ils le voulaient, les normes en vigueur rendaient toute nouvelle relation difficile. Sur le moment, évidemment, cette impossibilité même était implicite. C'est uniquement plusieurs mois plus tard, que j'ai fini par comprendre la complexité de ces relations. En discutant plus avant avec Me Hong, un maître s'occupant de la relation aux étrangers, il avait déjà manifesté son inquiétude des interférences entre notre relation et celle avec mon maître. Mais ce n'est que lorsque nous avons discuté d'une autre de mes relations, avec le chef des gardes M. Dong, que j'ai entrevu ces implications. Pour rendre le contexte, je reproduis un de mes dialogues avec Me Hong où il m'interroge sur le lien entre mes relations avec Me Tao et M. Dong :

Me Hong : C'est bientôt l'heure de manger. Est-ce que ton maître t'emmène manger dans la cantine ? (la cantine du temple n'est pas accessible en principe aux personnes extérieures)

M.M : Non, M. Dong, le chef des gardes qui m'emmène parfois manger à la cantine.

Me Hong : Est-ce que c'est l'ami de ton maître ?

M.M : Non, j'ai connu M. Dong ici, au temple des Nuages Blancs.

Me Hong : Est-ce que tu connaissais M. Dong avant (sous-entendu avant de rencontrer Me Tao) ?

M.M : Non je l'ai connu aux Temple des Nuages Blancs quand Me Tao était parti enseigner aux USA.

Me Hong : Je comprends. (Extrait du journal de terrain du 1er juin 2011)

Me Hong, par ailleurs très réservé, illustre par son soudain intérêt et ses multiples questions, l'importance de l'origine de mes relations par rapport au maître. La relation qui pose problème dans ce petit dialogue, le chef des gardes, était un membre non religieux du temple. L'idée même d'une interférence possible entre ce chef des gardes, et ma relation maître-élève, ne m'était pas apparue. Pourtant, il semblait tout à coup très important de savoir où et quand j'avais rencontré le garde, avant ou après le maître, et quel était le lien entre lui et le maître de taiji ? Après ce dialogue j'ai pu mettre en perspective mon manque de relation dans le temple, qui était la cause de mon sentiment d'échec partiel dans l'accès au terrain. Il faisait subitement sens que pendant des mois, même une fois acceptée comme partie (périphérique) de la vie quotidienne du temple, je ne pouvais discuter avec d'autres maîtres, mis à part les rares qui acceptaient de courir le risque de transgresser une norme centrale de la relation d'enseignement.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Cette entrée sur le terrain semblait donc un échec. Comme J. Favret-Saada le dit en parlant de ses enquêtés, « Au début, je n'ai cessé d'osciller entre 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[36] »

C'est ce qui est advenu dans mon cas, lors de ce terrain où se sont présentés à moi deux types d'expériences possibles, me laisser affecter par l'aspect religieux à travers ces pratiques corporelles ou rester à distance du terrain. La solution du terrain à distance consistait en une observation de mes enquêtés, précisément là où je ne trouvais rien à observer ! Au vu de mes expériences passées d'entretiens sociologiques, mes relations assez aisées avec les travailleurs non religieux du temple paraissaient décevantes. Les travailleurs, le personnel de nettoyage, de vente, de sécurité du temple, me parlaient 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 parlaient peu de leur religion et de l'organisation du temple. L'ensemble de mes relations au Temple des Nuages Blancs me semblait donc peu fécond en ce qui concerne le recueil d'informations sur les organisations, entre des maîtres silencieux et fermés et des travailleurs peu enclins à en parler. J'accumulais les difficultés linguistiques de la reprise d'une langue non pratiquée pendant dix ans, le peu de connaissance sur les contextes culturels proprement continentaux qui avaient modelé cette langue, et l'ignorance du vocabulaire spécifiquement taoïste dont faisaient constamment usage les maîtres. J'avais l'impression très forte d'être passée à côté de mon sujet, de mon terrain premier, et de n'avoir rien appris de substantiel sur le taoïsme contemporain. Sur ces entrefaites, je rentrai une première fois en France, et je participai à un congrès d'ethnologie sur la méthodologie de l'approche du terrain[37], où je choisis d'exposer le contexte de mon apprentissage du *taiji* dans le Temple des Nuages Blancs, et d'exposer les paradoxes que je viens de décrire ci-dessus, concernant l'idéal de l'approche ethnologique par « observation participante ».

36 J. Favret-Saada, « Être affecté » in : Gradhiva, n° 8, 1990, p5.

37 Ce congrès organisé par l'AFEA, où ma directrice de thèse organisait un panel avec les étudiants en doctorat, pour leur permettre de réfléchir à leur méthodologie d'enquête de terrain, a donné lieu à une communication « Engagement corporel sur le terrain dans un temple taoïste : la place des affects dans la construction de la connaissance anthropologique » Congrès AFEA, Connaissances No(s) limit(es), 2011.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.2 Variations et révélateurs : Hong-Kong

Après trois mois passés à tenter d'entrer sur le terrain du Temple des Nuages Blancs de Pékin, il me semblait inutile donc, à la fois méthodologiquement et théoriquement de chercher à comprendre la réalité quotidienne d'un temple sans y vivre. A posteriori, bien que je connaisse désormais l'opposition que pourrait soulever cette affirmation, il m'apparait, après les nombreux temples dans lesquels j'ai vécu ne serait-ce que quelques jours, que la vie sur place change radicalement les choses. Bien que j'aie pu récolter de nombreuses informations sur le Temple des Nuages Blancs de Beijing, je ne pense pas le connaître aussi bien que ceux que j'ai pu fréquenter plus tard, même sur une courte période. Au moment de préparer mon voyage à Hong-Kong pour renouveler mon visa, j'avais encore, toutefois, cette sensation confuse de corrélation entre mon sentiment d'échec et l'impossibilité d'habiter dans le temple. C'est pourquoi j'ai demandé à une connaissance de l'administration de l'association taoïste nationale de me mettre en relation avec un temple de Hong-Kong où je pourrais vivre. J'avais conscience que cette introduction par le haut produirait un biais méthodologique mais face à l'incapacité totale d'entrer dans le Temple des Nuages Blancs à Beijing, toute autre forme d'entrée possible dans un autre temple taoïste valait la peine d'être essayée. En guise de contact, le rédacteur en chef de la revue *Taoïsme Chinois* téléphona à une maître française qui avait habité dans un temple de Hong-Kong. Dans son bureau du temple, il me passa le téléphone et c'est à partir de ce moment-là que l'entrée sur le terrain ne fut plus un problème. J'annonçai mon arrivée et Me Li, la maître française, arrangea mon logement dans le temple où elle avait vécu elle-même. Cette maître française, initialement neuroscientifique dans de grands laboratoires européens, avait tout abandonné une dizaine d'années auparavant pour s'installer dans un temple du Shaanxi. Elle était arrivée à Hong-Kong pour faire une thèse sur le taoïsme, plus particulièrement sur les offices quotidiens de l'ordre, dans la prestigieuse Université Chinoise de Hong-Kong. Elle vivait à ce moment-là à l'université mais se proposa à mon arrivée de m'emmener visiter les grands temples de Hong-Kong. Une fois installée dans la seule chambre aménagée de l'institution, un employé du centre culturel taoïste du temple me montra le réfectoire et les différents autres lieux en m'expliquant le fonctionnement et les horaires. Cependant, j'avais les clés du temple, et j'étais totalement libre d'aller et venir comme bon me semblait. Le directeur du centre culturel et la maître me firent alors visiter les plus grands temples de Hong-Kong, ainsi qu'une partie de ceux qui s'affiliaient au taoïsme. Lors de ces visites, plusieurs éléments de décalage ont permis de

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

mettre au jour de nombreuses caractéristiques du terrain de départ. Les temples étaient souvent multiconfessionnels en accueillant des divinités des cultes populaires, du taoïsme et du bouddhisme, ainsi que parfois du confucianisme. Un clivage très clair se formait aussi entre les très grands temples, modernes, riches, plus identifiés à un culte et les petits temples urbains, beaucoup moins ostentatoires. De plus, sur ce territoire spécial, certaines pratiques interdites en Chine sont encore centrales, tant dans la liturgie que dans l'économie des temples. Par exemple le *fuji* 扶乩, « l'écriture inspirée par les esprits », est une pratique de divination encore très répandue à Hong-Kong mais devenue très peu visible, et en tout cas inexistante dans les temples chinois que j'ai visités. Elle consiste à écrire dans le sable avec un instrument en bois qui permet de transmettre la parole des dieux, des immortels et autres esprits tutélaires[38] . Cette expérience a aussi remis en question les caractéristiques de l'ordre. En vivant dans le temple taoïste identifié comme Quanzhen (qui m'a été présenté par un membre de l'association nationale taoïste en tant que « temple jumelé[39] » du Temple des Nuages Blancs), les caractéristiques des membres et donc du lieu, totalement divergentes du temple auquel il était jumelé, imposaient de nuancer les caractéristiques qui m'étaient apparues. Cela a complexifié la définition que j'avais des temples de l'ordre et de leurs membres. Le temple ne comptait aucun maître résident. Le temple commençait à s'activer quand les salariés arrivaient aux horaires de bureau et s'arrêtait à la fermeture. Le fonctionnement l'éloignait donc des temples de Beijing qui vivent de leurs résidents. La parole y était aussi beaucoup plus libre. Les membres du temple ont accueilli mes questions avec beaucoup d'ouverture. Ceux chargés du centre consacré à la culture taoïste, hébergés dans le temple, m'ont ouvert leur bibliothèque et m'ont fait visiter les principaux temples de la ville. De plus, les membres se présentaient comme des disciples ordonnés du courant Quanzhen mais ne portaient aucun attribut des maîtres Quanzhen, ni les vêtements, ni le chignon, et ne suivaient pas même le régime alimentaire. Aucun d'entre eux ne pratiquait les rituels, tâche qui incombait à une équipe de maîtres extérieurs. Leur définition d'un maître (dào shì 道士) 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. Je prenais conscience que les attributs des maîtres taoïstes pouvaient être différents et même par certains aspects opposés aux caractéristiques des maîtres du Temple

38 Sur le *fuji* cf I. Shiga, Manifestations of Lüzu in modern Guangdong and Hong Kong: The rise and growth of spirit-writing cults. In L. Kohn, & H. D. Roth, *Daoist Identity: Cosmology, Lineage, and Ritual*. University of Hawaii Press., 2002, 185-209.

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

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

des Nuages Blancs. Ces caractéristiques, jusque-là restées de l'ordre du ressenti, ont pu être formulées. C'est la discipline et la volonté de distinction élitiste qui me sont apparu comme les caractéristiques principales des maîtres de Beijing. 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 telle que pratiquée sur mon premier terrain, le Temple des Nuages Blancs.

Enfin, l'accompagnement tout au long de ce séjour par Me Li, maître française permettait encore une contextualisation supplémentaire. C'est en discutant avec elle des concepts centraux du taoïsme, explicités dans ma langue natale et en évitant toute barrière linguistique, que j'ai pu comprendre ce que m'avait transmis ce maître du Temple des Nuages Blancs. Ce type de transmission à partir de la pratique du taiji s'était opéré uniquement à partir de gestes et de quelques injonctions brèves sur les attitudes (« soit plus naturelle »), les postures, échappant à une explicitation de type plus argumentatif. Il m'avait montré très concrètement 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. Il m'avait contrainte à être attentive à ce qui se passait en moi, me révélant ainsi une dimension centrale de la vie taoïste, à savoir les arts internes. Ma pratique du taijiquan m'avait aussi permis l'incorporation des idées d'unité de corps et d'esprit, ainsi que la recherche du geste spontané à travers la répétition quotidienne des années durant, des mêmes séquences gestuelles. De plus, cet apprentissage m'avait 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. J'ai pu saisir par-là les raisons de la supériorité, pour les maîtres, de ce mode de transmission directe par corps, sur la connaissance intellectuelle médiatisée par des explications détaillée, des concepts, des règles à suivre, etc... Je pouvais également comprendre théoriquement la question de « l'incorporation » des habitudes religieuses, et commençait ainsi à revenir efficacement sur les idées que j'avais développées peu de temps auparavant dans le colloque universitaire, en saisissant maintenant toute la portée de cet « apprentissage par corps ».

Après quelques semaines à Hong-Kong, je repartis à Beijing pour trois mois supplémentaires, qui me permirent surtout d'approfondir ma relation avec le maître et les enquêtés que je connaissais déjà. J'ai pu m'entretenir avec deux autres maîtres et rencontrer le

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

prieur du temple, mais il me semble encore aujourd'hui que ce terrain est difficile d'accès pour quiconque, du fait même de sa taille et de son aspect multi-institutionnel.

1.2 Conditions de l'observation participante

1.2.1 Le temple A

A l'été 2011, je séjournais dans le temple A pendant une semaine seulement pour le premier de nombreux séjours entre l'été 2011 et l'été 2012. Le temple A est situé à l'ouest de la province du Yunnan, dans une montagne touristique. Durant l'été 2011, j'y étais invitée par la maître rencontrée à Hong-Kong, Me Li, qui accompagnait un groupe de disciples suisses venus pratiquer dans le temple. Je logeais avec eux dans l'hôtel touristique, à mi-chemin de la montagne. Le groupe commençait ses propres pratiques devant l'hôtel, avant de monter au temple. Comme j'y avais été invitée par Me Li, logée quant à elle dans le temple, tôt le matin, je passais par la porte latérale et venais assister aux chants du matin. Après le petit déjeuner, pris en commun, les journées s'organisaient autour de l'apprentissage des pratiques psychocorporelles dans la cour du temple et étaient suivies des repas. Quelques activités étaient organisées à l'extérieur lors de promenades en forêt ou encore lors de dîners au village, en l'honneur des invités. L'ouverture dont faisaient preuve les maîtres lors des séances de questions réponses qui faisaient partie du stage lui-même, furent pour moi une toute nouvelle situation d'observation. Ces moments d'échanges entre un maître et un groupe de disciples furent parmi les plus fructueux en termes de compréhension du contexte général de l'expression de cette religion taoïste vers l'étranger.

A l'hiver 2011, après avoir assisté à un colloque international sur le taoïsme à Nanyue, événement principalement politique, et après deux semaines d'observations dans le collège des nonnes qui s'y trouvait, je suis retournée dans le temple A pour la cérémonie d'inauguration des statues fraîchement rénovées. Cet événement de trois jours, qui comportait plus de 300 invités, fut surtout l'occasion de l'observation de la préparation de la cérémonie, et de son impact sur ce petit temple A. J'ai pu y rencontrer une partie des maîtres invités et observer seulement de loin la majeure partie des interactions dans un événement aussi massif. Après le départ progressif des invités et le retour à la vie quotidienne du temple, la montagne fut la scène d'une curieuse installation. Le temple au sommet de la montagne, nouvellement reconstruit après un incendie, recevait ses nouvelles statues. Celles-ci, de plusieurs tonnes

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

chacune, furent montées à bras d'hommes sur la moitié de la montagne, à travers les sentiers. Dans ce temple au sommet, reconstruit sur les directives du gouvernement local, ces statues étaient apportées en vue de l'installation de quelques maîtres de la lignée A, lors du transfert officiel de la gestion du temple à la lignée. L'été 2012 fut mon plus long et dernier séjour dans ce temple. A l'occasion de leur cérémonie biannuelle, à l'été 2012, pour le « Boisseau du Sud[40] », la différence avec les rituels tenus pour l'inauguration des statues à l'hiver 2011 apparaissait clairement. Les rituels réalisés au moment de cette cérémonie biannuelle étaient effectués non par des maîtres de l'ordre mais par ceux, d'une lignée d'une région voisine qui m'était inconnue et apparentée au Zhengyi. Ces cérémonies étaient plutôt l'occasion d'un culte à la divinité principale par les fidèles locaux du temple, alors que la cérémonie d'inauguration était l'occasion de rassembler la communauté des disciples. Dans cette dernière observation, je me focalisai sur la vie quotidienne et locale du temple, en dehors des disciples étrangers et des mouvements de groupe qui rythment le calendrier de ce temple, que j'avais déjà observés par ailleurs.

Lors du dernier voyage de terrain dans la province du Yunnan, j'ai souhaité élargir le terrain à d'autres temples. Je me suis adressée à l'abbé de la lignée à laquelle j'étais affiliée pour obtenir des contacts supplémentaires dans ce temple du Yunnan où je me proposais de faire de nouvelles recherches. Je souhaitais en fait rencontrer les temples et maîtres alliés de ce temple de montagne et les types de liens qu'il entretenait dans la province. Le premier temple qu'il m'a conseillé était un peu au nord de la capitale. L'abbesse en charge et ses disciples laïques s'y attelaient à la construction de nouvelles salles, de décors et de plantations. J'y suis restée une semaine. En tant qu'invitée, je n'étais intégrée à aucune des activités extrêmement physiques qu'entreprenait l'abbesse pour la rénovation du temple. Les laïcs parlant surtout en dialecte, j'étais de fait exclue de toutes les conversations. De plus, l'instrumentalisation des médias locaux par l'abbesse, lors de mon arrivée, rendait toute observation participante très difficile. Malgré ces difficultés, ce séjour fut l'occasion d'observation de travaux de rénovation d'un temple qui était entièrement reconstruit. Je pus constater l'importance des activités laïques dans les temples et les liens créés ainsi entre les différentes institutions monastiques et eux, en particulier lorsque je retrouvai dans ce petit temple local, les musiciens qui avaient officié lors de la grande cérémonie d'inauguration du temple de montagne décrite en introduction.

40 Le Boisseau du Sud est un groupe de constellations divinisées, enfantés selon les légendes comme le Boisseau du Nord, par Doumu.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.2.2 Le temple B

A la fin de cette semaine, l'abbesse me conduisit dans le temple B qui fait l'objet d'une étude plus approfondie dans la dernière partie de cette thèse. Le temple B se situe au Nord Est du Yunnan, à une heure de la grande ville, dans une partie reculée d'un village derrière les montagnes. Bien que le chauffeur soit déjà venu plusieurs fois dans ce temple-ci, nous avons dû demander notre chemin plusieurs fois avant de le retrouver, dissimulé au fond du village. J'avais rencontré l'abbé et le jeune maître de ce temple lors de la cérémonie d'inauguration en montagne. L'invitation répétée de l'abbé fut suivie d'effets directs. Dès le lendemain de mon arrivée dans ce temple, le jeune maître qui avait officié en tant que maître de rituel à la cérémonie d'inauguration, décida que je devais apprendre les rituels. Bien que je n'aie pas prévu une exploration prolongée de ce temple, face à la richesse des autres matériaux qui m'étaient accessibles ailleurs, ce temple devint pour moi un site secondaire important. L'abbé du temple, des maîtres et laïcs issus d'autres parties de la Chine, se succédèrent pendant mon séjour. Sur le site principal, les maîtres, bien qu'ouverts, étaient très peu disponibles. Dans ce temple-ci je pouvais recueillir de nombreuses informations sur l'ordre, sur sa culture ainsi que sur des biographies et des temples particuliers. J'y suis restée plusieurs mois, entrecoupés de voyages dans d'autres temples. De plus, je pouvais étendre mes observations plus loin, à propos de deux lignées extrêmement différentes bien qu'alliées, et ainsi établir des comparaisons éclairantes.

La vie dans le temple s'organisait autour de ces apprentissages. Lorsque j'y étais seule, l'apprentissage avait lieu en face à face. Le maître m'enseignait d'abord quelques rythmes avec les plus petits instruments. Je révisais seule et il venait ensuite chanter avec les instruments pour que je saisisse le lien entre le chant et les rythmes instrumentaux. Je devais alors aussi apprendre les chants et leurs paroles dans un chinois liturgique sibyllin. Le reste du temps, j'observais les activités quotidiennes. Les courses dans la rue du village, la préparation de chaque repas et l'entretien du temple étaient toujours l'occasion de discussions et d'observations. Les incursions dans le village n'ont pas tardé à révéler des tensions avec les villageois, qui se reflétaient dans les propos. Très peu de fidèles venaient d'ailleurs brûler de l'encens, et lorsque c'était le cas, ils venaient de villages voisins. Des groupes de touristes chinois et européens venaient aussi régulièrement visiter les lieux. Lors des repas, je pouvais poser de nombreuses questions sur leur origine, leur formation, leur parcours. Lors de ces moments informels, j'ai recueilli le parcours complet de chacun ainsi que de nombreuses

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

informations sur la manière dont les visiteurs se représentaient l'ordre et les personnes importantes que je connaissais par ailleurs.

Par l'apprentissage des rituels, j'avais un accès beaucoup plus profond et signifiant à la liturgie pratiquée chaque jour dans tous les temples visités. J'ai compris là l'importance des variations liturgiques et de leurs significations pour les maîtres, qui choisissent toujours soigneusement la version des rituels qu'ils chantent quotidiennement. Avec les allers et venues des maîtres et laïcs dans le temple, mes questions et mes observations se sont largement enrichies de leurs interactions. Peu importait leur statut ou leur origine, tous étaient intégrés dans la vie du temple et pouvaient, s'ils le souhaitaient, participer à l'apprentissage des rituels. Au plus fort des effectifs, nous étions ainsi quatre à apprendre à différents niveaux, chacun avec un instrument, mais tous sous la direction du chant du maître. De notre côté, nous révisions tous les rythmes et les chants. Une fois dans la salle de culte, le maître entonnait un air et nous devions le suivre de notre voix et de l'instrument qu'il nous avait attribué. Pour certains chants complexes, il pouvait répéter des dizaines de fois de suite jusqu'à ce que nous chantions et jouions tel qu'il le souhaitait. Il nous corrigeait rarement directement. Parfois, il donnait un conseil sur la tenue de l'instrument qui influait sur le son ou prenait l'instrument de l'un d'entre nous pour montrer la mélodie correcte. Quels que soient les effectifs, les activités, et les personnes présentes, le maître qui enseignait continuait aussi à prendre en charge la cuisine, les courses et l'entretien ainsi que toutes les questions concrètes qui concernaient le temple. Les seuls jours où nous ne pratiquions pas les rituels, une fois tous les dix jours, nommés jours *wu* 戊, le temps était consacré à l'entretien du temple.

Ces activités quotidiennes n'ont été interrompues que deux fois pendant mes séjours. Ce fut toujours pour un rituel. Le premier était réalisé à la demande des fidèles, le second était destiné à la fête annuelle du temple et eut lieu lors de mon deuxième séjour. Dans les deux cas, un maître de rituel extérieur était venu pour réaliser le rituel. Lors du premier, seul le maître et ses disciples sont venus, se sont installés au temple pendant quelques jours et ont pris en charge la cuisine et l'organisation des journées. Dans une journée, il y avait une alternance entre les grands rituels où la participation de tous était requise, et la lecture des écritures par un seul membre de l'équipe. Le reste des invités s'occupait de travaux de couture dans un coin du temple. Lors d'un second séjour, des laïcs ainsi que des maîtres du district voisins ont logé sur place pour la fête annuelle. Les rituels se sont alternés de la même façon que la première fois, les soirées étant par contre l'occasion de grands banquets destinés à tous. Mon départ, programmé pour la rentrée à l'université de Hong-Kong, après 20 jours sur place,

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

m'a seulement donné le temps de voir tous ces invités repartir et la vie d'apprentissage des rituels reprendre son cours, avec de jeunes disciples nouvellement arrivés.

En plus de l'apprentissage des rituels j'ai pu observer de l'intérieur l'application de telles connaissances lors de rituels effectués pour une autre lignée. A la fin du premier séjour dans le temple B, le jeune maître m'informa en effet d'un prochain séjour dans un temple du district voisin, où il devait se rendre pour y effectuer des rituels. De par mon avancement dans l'apprentissage et mon statut d'occidentale, j'étais intégrée *de facto* à l'équipe de rituel. De fait, amener avec lui une jeune femme occidentale à qui il avait enseigné les rituels était une source de prestige pour lui. Nous sommes partis par nos propres moyens dans la ville où se situait le temple. Logés dans un hôtel rénové de la ville, le maître du temple de banlieue vint nous chercher, ainsi que les autres maîtres et membres de l'équipe rituelle, avec sa camionnette. Le premier soir fut consacré à l'organisation des rôles de chacun, à l'emploi du temps et à tous les préparatifs nécessaires pour un banquet. Le lendemain, le temple était rempli de nombreux laïcs en charge de la cuisine, invités à tenir un rôle dans la procession. Dans cet endroit retiré de la ville, des hommes jeunes comme de plus âgés, s'étaient habillés dans une tenue spécifique pour les laïcs pour accompagner le cortège de rituels dans les environs, flanqués de drapeaux. Les rituels s'étaient déroulés ce même jour, le rythme alternant toujours les grands rituels et la récitation des écritures par un officiant. L'autre maître de rituel avait amené avec lui de nombreux laïcs qui étaient en charge des instruments. Contrairement à ce que j'avais observé jusque là, c'est dans le foyer d'un autre maître, dans sa propre maison, qu'eurent lieu les cérémonies les jours suivants. Des rituels plus restreints prenaient place dans la salle de culte du dernier étage de la maison. Le maître de maison conduisait les rituels d'une autre tradition de l'ordre, sur une musique locale.

Ce voyage m'a permis d'abord d'observer les modalités concrètes de réalisation d'un service rituel, hors du temple de résidence, pour le compte d'une lignée extérieure et dans une collaboration avec des maîtres de rituels d'autres lignées. Ces observations m'ont permis également de mieux comprendre les modes d'alliance et d'opposition entre lignées, ainsi que les critères qui sous-tendent ces choix. En regard de la lignée A, l'interdépendance de la lignée B avec d'autres temples pour effectuer son propre service religieux, soulignait un certain fonctionnement différencié des lignées. J'ai pu observer à nouveau ces phénomènes ainsi que leurs intrications politiques lors d'un rituel organisé dans le temple œcuménique de la capitale de la province, quelques semaines plus tard. Retrouvant alors rassemblés une

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

grande partie des maîtres que j'avais rencontrés lors de mes voyages en compagnie de Me Chen et Me Li, il m'est apparu que ce mode de parcours du terrain que j'effectuais, pour chaotique qu'il paraisse, ne l'était pas du tout et était peut être le meilleur moyen d'accéder à la compréhension d'un groupe très interconnecté bien qu'éparpillé et construite sur des alliances.

1.2.3 Voyages dans la parenté

Dans cet environnement, les relations de parenté religieuse qui unit les maîtres entre eux sont d'une importance majeure car elles évoquent leur filiation religieuse et donc une partie de leur construction identitaire. Il n'est pas rare de visiter ses parents religieux dans d'autres temples, pour leur apporter une aide quelconque ou simplement pour profiter de l'occasion de voyages et de rencontres. A l'issue de rituels avec Me Chen de la lignée B, j'ai suivi cet exemple et je suis partie sur l'invitation de la maître française, visiter d'autres temples de sa lignée d'origine dans le Shaanxi. J'ai visité de nombreux temples autour de sa lignée, celui de son maître, de son oncle, de son grand-oncle d'apprentissage et celui où tous les maîtres de la lignée avaient vécu leur première retraite initiatique. Au-delà de la possibilité de visiter de nombreux lieux et maîtres parmi les plus reconnus dans l'ordre, et ainsi comprendre plus avant la hiérarchie, cette exploration m'a surtout permis de déterminer plus précisément les caractéristiques de la parenté et les différences entre parenté d'origine et parenté d'apprentissage, qui jusque-là restaient floues. En résumé, la parenté d'origine est la parenté propre de tout un chacun, tandis que la parenté d'apprentissage repose sur un immense système d'affiliation, sur le modèle des parentés parallèles[41]. J'aurai l'occasion d'entrer très en détails sur son fonctionnement et son importance dans la religion taoïste.

A mon retour dans le Yunnan, deux semaines plus tard, le temple A célébrait son rituel d'été. Ces grands rituels ont lieu deux fois par an, l'hiver pour la constellation du Nord, l'été pour la constellation du Sud. Je suis de nouveau demeurée sur place et j'ai pu ainsi assister à ces rituels. Lors de cette période de vacances scolaires d'été, la vie fluctuait, comme à son habitude, selon l'arrivée et le départ des groupes d'étrangers puis de l'organisation des rituels. Plusieurs groupes d'européens se sont succédé dans ce temple de la montagne ainsi que dans un autre proche, où ils logeaient et apprenaient les arts martiaux. Lors de ces rituels annuels, contrairement au grand rituel d'inauguration, seuls les minorités locales non Han et les fidèles

41 Cf. A. Fine a étudié les parentés parallèles avec l'exemple de l'adoption dans Parrains, Marraines, Parenté spirituelle en Europe, Fayard, 1994.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

étaient venus assister aux cérémonies. Il s'agissait, comme toujours, des rituels annuels, non pas ceux des maîtres de l'ordre mais ceux des maîtres Zhengyi, appelés aussi 'maîtres taoïstes au foyer' et chargés de rituels particuliers. Ces derniers se déroulèrent sur plusieurs jours, depuis la mise en place de l'espace dans une décoration foisonnante jusqu'au dernier rituel, accompagné des musiques locales. L'observation de cette vie animée autour du temple contrastait avec l'observation du même lieu en hiver. De plus, l'appel à des maîtres d'un ordre différent (Zhengyi) pour la réalisation des rituels dans un temple de l'ordre Quanzhen remettait en question les séparations et clivages clairement repérés dans mes ressources documentaires et dans la majorité des discours que j'entendais là. Ce dernier séjour en Chine continentale, qui se déroula majoritairement dans la province du Yunnan, fut donc l'occasion pour moi d'explorer les temples alliés du temple A, de parcourir une portion de la communauté de la province et d'observer ses spécificités. Par ailleurs, il me permit aussi une entrée bien plus profonde dans la doctrine religieuse et dans le fonctionnement concret du système de parenté et d'alliances qui fait l'objet du chapitre 3. Après ces longs mois d'observation, il manquait encore une expertise plus universitaire, que je suis allée chercher à l'université chinoise de Hong-Kong.

1.2.4 Terrain hors Chine continentale et questions pour des terrains ultérieurs

Le second séjour à Hong-Kong consistait donc surtout en un suivi de cours sur le taoïsme à l'université de Hong-Kong. Cependant, comme j'étais toujours logée dans le même temple hongkongais, l'observation de ce lieu, se revendiquant de l'ordre religieux que j'étudiais en Chine, s'imposa d'elle-même. Je ne pouvais que remarquer les différences flagrantes entre la vie dans ces temples, les personnels, et les conceptions mêmes du maître au sujet du rituel et du temple. Je déjeunais souvent à leur cafétéria, mais ne trouvais par exemple de plats végétariens que lors des jours de fêtes. Je me liai d'amitié avec des employés et collectai des informations sur les projets et les différentes activités du temple. La collaboration avec d'autres jeunes chercheurs sur le taoïsme m'a aussi éclairée sur l'état des recherches et les spécificités de mon terrain et de mon approche. Je suis repartie en Europe après un semestre universitaire, pour suivre des séminaires plus méthodologiques touchant à ma discipline principale, l'anthropologie.

Après mon retour en Europe en 2013, je ne suis plus repartie en Chine mais le terrain ne s'est pas arrêté pour autant. A la demande des organisateurs de stages de ce qui est appelé en Europe *qigong*, j'ai servi d'interprète pour plusieurs maîtres venus enseigner en Europe.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

C'était une forme de terrain quelque peu déplacé. Cependant, puisque les maîtres de la lignée que j'étudiais en Chine venaient en Europe pour enseigner, et comme ce lien à l'Europe était une partie importante de leur activité, ce travail d'interprétariat constituait bien une forme de terrain complémentaire. De plus, en ce qui concerne cette lignée, ce terrain européen me permit de rencontrer une partie importante des disciples laïcs, d'approfondir mes analyses sur les maîtres et sur leur lien à la société tant laïque que chinoise et européenne. Cette forme de terrain se caractérisait par un travail intense d'interprétariat du lever jusqu'au coucher pour accompagner le maître dans toutes ses activités. Les journées d'enseignement alternaient avec des journées de visite ou de repos. Les stages duraient plusieurs jours, dont chaque jour comptait une session matinale et une en après-midi. Les enseignements, souvent en groupes de plusieurs dizaines de personnes, toujours autour des thématiques de santé, se focalisaient surtout sur les techniques corporelles propres à la lignée. Je traduisais donc plusieurs heures par jour l'enseignement d'un maître de la lignée, collectant ainsi des matériaux importants sur ces sujets, surtout lors des séquences questions réponses. Les journées hors stages étaient remplies d'activités de loisirs, de visites, ou d'autres formes d'enseignements (invitation du maître à un cours donné par un de ces disciples ou enseignements plus individuels directement de maître à disciple). Là encore, l'interprétariat était indispensable, et bien que la plupart des matériaux privés et des enseignements individuels qui ne m'étaient pas destinés n'aient pas été retranscris dans cette thèse, ils ont toujours largement participé de l'analyse. En tant qu'affiliée à la lignée, j'avais moi aussi le droit de poser les questions qui m'intéressaient, et ces semaines entières passées à côté des maîtres ont été une chance dont je n'ai jamais pu profiter en Chine lors de mes participations à toutes leurs activités quotidiennes. Il y a eu ainsi, ces deux dernières années, plusieurs semaines de stages organisés avec les deux maîtres principaux de la lignée de montagne et une de leurs maîtres, en France et en Suisse. Le positionnement sur le terrain avait cependant subi un revirement total. Si, lors du premier terrain, j'étais considérée par les maîtres comme une observatrice totalement étrangère, non seulement par la nationalité mais aussi en tant que j'étais maintenue dans l'extériorité des secrets essentiels, lors de ce terrain, la tendance s'était inversée. Dans le mode d'interaction, j'étais de fait l'intermédiaire. Mais dans le déroulement des activités, j'étais considérée par les participants comme faisant partie intégrante des lignées de maîtres. Le terrain s'est terminé lorsque j'ai décidé de reprendre la rédaction de mon brouillon à l'été 2014, et que je me suis coupée totalement du terrain lui-même, sans plus aucun contact avec les maîtres et peu avec leurs disciples. Lors de la venue du maître ascendant de la lignée A en Suisse et en France en automne 2014, je n'ai donc pas cherché à faire partie des activités.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2 Épistémologie de l'anthropologie religieuse

2.1 Abord du terrain religieux taoïste

Cette recherche s'est construite d'abord à partir d'une certaine approche du terrain qui a été décrite en détails et qui sera explicitée ici. Il s'agit de choix qui sont pris sur place, d'un rapport aux enquêtés qui conditionne les matériaux et d'une utilisation des matériaux déterminée aussi par un terrain spécifique.

2.1.1 L'observation participante sur le terrain de l'ordre Quanzhen

2.1.1.1 La résidence au temple

Après les différentes difficultés d'accès au terrain, soit qu'il n'ait pas été possible d'y habiter, soit qu'en tant qu'invitée, le logement sur place n'ait pas signifié une possibilité d'observation participante, l'intégration directe dans les activités religieuses a été la problématique la plus importante. La volonté d'être au plus près possible du terrain a eu d'importantes implications sur sa réalisation concrète et donc sur mon expérience de la recherche. Sur le terrain, être en « contact étroit avec les indigènes », comme le préconise la méthode de l'observation participante de Malinowski, signifie de nombreux choix déterminants pour la recherche. Le fondateur de ce concept classique précise d'ailleurs que vivre dans un village avoisinant pour venir voir les indigènes de temps à autre ne peut pas être considéré comme de l'observation participante. Dans le cas présent, la première étape était de se couper de la société française et des expatriés en général, mais puisque les enquêtés en question étaient des maîtres vivant en monastère, le fait de résider hors du temple et de venir aux horaires d'ouverture avait pour conséquence une observation tronquée. Le premier chercheur à vivre dans un temple, Yoshioka Y., raconte son expérience au temple des Nuages Blancs dans *Facets of Taoism*[42]. Lors de la première expérience de terrain relatée ci-dessus, à Beijing, il était impossible de loger dans le temple. Les observations ne pouvaient avoir lieu que pendant les horaires d'ouverture au public ; l'espace extérieur auquel j'avais accès était réservé aux visiteurs et l'objet de la recherche, la vie quotidienne des maîtres, était réduite au minimum. La seule solution pour avoir accès à la vie quotidienne du temple était d'être sur place, des aurores jusqu'au coucher, pour observer non seulement les offices quotidiens qui ont lieu avant et après les horaires d'ouverture, mais aussi toute la vie dans les cours du temple, quand elles n'accueillent pas les visiteurs mais seulement les résidents. Cette volonté

42 Yoshioka Y. "Taoist Monastic Life." In Welch H. and Seidel A. eds *Facets of Taoism*, edited by, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979, 220-52.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'appliquer l'observation participante jusque dans le logement au temple s'est confrontée à de nombreux problèmes. Ils peuvent être résumés par l'axiome selon lequel, une personne extérieure au temple n'y a, a priori, aucun droit de résidence. Il existe, pour les maîtres de passage, une règle d'hospitalité mais, il est peu probable que le maître soit invité à rester après les quelques jours d'usage s'il n'a pas été introduit par une connaissance commune. Afin de pouvoir concrètement vivre avec mes enquêtés, il a donc fallu faire des choix déterminants pour le reste de l'enquête. La solution est arrivée par le biais d'une rencontre avec une française qui vivait dans les temples depuis plusieurs années. C'est par son introduction que l'hébergement dans les temples a été possible pendant tout le reste de l'enquête. Cela a nettement contribué au choix du terrain dans le Yunnan, bien que d'autres critères soient entrés en jeu. Cette méthode d'observation participante dans les temples a aussi impliqué un autre choix important, nécessaire à l'hébergement. Le choix d'entrée sur le terrain par le biais cette maître française impliquait une forme d'affiliation religieuse, selon les modes d'affiliation spécifique à ce terrain, c'est-à-dire, l'entrée dans une parenté par le rituel de prendre un maître. Cette affiliation m'a non seulement permis d'être hébergée dans le temple où elle résidait, point de départ de l'étude, mais aussi dans celui de tous ces maîtres et de tous les temples de tous leurs réseaux respectifs. Cette affiliation permettait donc un terrain vaste et ouvert. Cependant cette affiliation qui découle de la volonté d'appréhender le terrain de l'intérieur, mérite également une réflexion, car ce choix méthodologique a eu d'importantes implications sur l'enquête.

2.1.1.2 L'affiliation à un maître

L'entrée dans la parenté religieuse a lieu avec l'affiliation à un maître. Dans ce contexte, elle se traduit dans une particularité de ce rapport entre l'affilié et le maître d'affiliation. Ce qui est appelé 'prendre un maître' s'avère bien loin de l'imaginaire occidental. La mise en place de ce rapport comprend de fait de nombreux avantages pour un observateur, comme l'ont compris la plupart des chercheurs sur le taoïsme. Loin de la connotation des rapports de domination ou sectaires de l'imaginaire occidental, ce choix mutuel s'avère plutôt être l'explicitation d'une situation de fait pour l'observateur. Dans le contexte chinois, quand un maître parle de sa religion, quelle que soit la situation, il prodigue des enseignements. Dans ce cas, l'observateur venu questionner le maître devient, de fait, son disciple, au moins potentiel, puisqu'il est venu écouter ses enseignements. Que la relation soit reconnue comme telle ou pas, c'est la signification qui lui est donnée par tous les présents. L'explicitation de ce rapport

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

en tant que tel permet plutôt de s'en distancier, en le nommant et l'étudiant, et la nature de la relation et ses biais se trouvent mis au jour. Contrairement aux présupposés, ce rapport n'implique pas toujours l'exclusivité, ainsi que je croyais l'avoir compris au Temple des Nuages Blancs. La majorité des maîtres ont pris plusieurs maîtres au cours de leur trajectoire, sans avoir été recommandés par le premier. La prise d'un maître pour l'observateur s'avère ainsi bien loin de la représentation d'un rapport de domination exclusif et enfermant. De fait, sur le terrain, c'est un atout indéniable.

Dans un temple, il existe une hiérarchie fondée en partie sur la parenté religieuse. Le maître ascendant est tout en haut de cette pyramide, et le disciple, aussi bas qu'il soit dans la hiérarchie, en fait totalement partie et profite ainsi de nombreuses possibilités. Une fois l'affiliation reconnue, non seulement le terrain est ouvert, mais de plus, l'observateur, considéré comme novice, se voit accorder de nombreuses libertés dans une tolérance liée à l'apprentissage. En tant que novice, l'observateur a le droit de poser de nombreuses questions et d'entretenir une interaction plus avancée avec les maîtres de son entourage, qui se doivent de lui enseigner. Toute erreur, toute incompréhension, toutes frictions propres au terrain se voient souvent accueillies avec tolérance et de patientes explications propres au processus d'enseignement. Les questions posées font plus souvent l'objet d'explicitations simples destinées au novice encore ignorant. De fait, ces matériaux explicatifs, imagés pour être adaptés à l'observateur candide, se sont avéré les matériaux les plus précieux pour la compréhension de la doctrine, des représentations et de l'approche de chaque lignée, ou encore des enjeux politiques. La position de disciple est un atout majeur dans la recherche. Le point polémique d'une certaine soumission ou affiliation doctrinale se situe au niveau de la réception et de l'analyse des propos par l'observateur, plutôt que dans le rapport lui-même. L'erreur se situerait dans la translation des discours directs, sans analyse ni distance, la présentation de discours non pas comme des discours mais comme la doctrine même. Et de fait, cette méprise peut se produire plus facilement dans l'illusion d'une liberté intellectuelle de ne s'être pas affilié, que dans l'analyse et l'explicitation sociologique de ce rapport et des discours qu'il engendre. La polémique ne doit pas se focaliser sur la déclaration d'affiliation elle-même mais plutôt sur la distance réelle aux matériaux. De plus, en tant que disciple, l'observateur a accès, en plus des matériaux doctrinaux, aux codes de parenté de l'intérieur et à leurs limites, qui peuvent être testées directement pour en saisir les contours. Passer à côté de l'objet d'étude à cause de représentations ethnocentrées sur le rapport de maître à disciple aurait constitué une grave erreur ethnographique, qui n'a d'ailleurs pas été faite par les plus

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

grands chercheurs, depuis K. Schipper devenu maître de rituel taoïste, qui a ouvert tout un champ des études taoïstes contemporaines.

2.1.2 Engagement corporel et méthodologie

2.1.2.1 Corps contraint ou engagé

Alors que le concept de techniques du corps de l'anthropologue M. Mauss a été largement repris par les anthropologues, la question concrète de la place du corps du chercheur par rapport à sa subjectivité propre et la place qui lui est donnée dans le processus d'objectivation de la recherche, ont fait l'objet de moins d'interrogations. Le corps du chercheur n'est-il pas façonné par son environnement culturel ? Le terrain n'est-il pas une expérience particulière qui modifie le corps du chercheur ? Ce corps du chercheur n'est-il pas le premier outil de collecte et de recherche ?

Dans les temples, malgré un assouplissement des règles traditionnelles, le corps est soumis à une discipline, que l'on peut décrire aussi bien dans les termes religieux mêmes de la discipline monastique, que dans ceux de la « contrainte », de la « conformation » aux modes d'un certain renoncement au monde, exigés pour l'assimilation de toute règle religieuse. Par exemple, l'adoption du végétarianisme afin de s'aligner sur les règles taoïstes, notamment végétalienne, peut être une contrainte absolue pour quelqu'un habitué à une nourriture carnée. Il en est de même des rythmes de vie et de prière imposés depuis les aurores au son du tambour de rituel, jusqu'au calme de la sieste du midi. Si la contrainte du corps est nécessaire, elle n'est cependant pas une condition suffisante. Une expérience des premières semaines de terrain illustre la difficulté d'accéder à la signification des gestes mêmes, lorsque l'on s'astreint à leur reproduction stricte. Dans une scène évoquée ci-dessus, j'avais tenté de reproduire, sous la direction d'un chercheur spécialisé dans le taoïsme, les gestes rituels d'offrande de l'encens. En ce début de terrain, sans aucun engagement de ma part, ces gestes étaient vides. Dans une véritable dichotomie de type cartésien, le corps était en mouvement, reproduisant les mêmes gestes que les enquêtés, mais l'esprit n'avait pas accès à leur sens. Pour accéder au sens des enquêtés par le corps, l'engagement dans les affects, dont parle J. Favret-Saada, était primordial. Il fallait « se laisser affecter[43] ». J'ai d'ailleurs remarqué la même difficulté lorsque j'ai essayé d'entrer sur le terrain par une approche rationnalisée, avec une liste de questions préparées selon une méthodologie a priori, où de fait, je ne trouvais rien « à observer », prenant conscience plus tard que cette situation relevait d'un défaut de

43 J. Favret Saada, *Désorceler*. L'Olivier, 2011.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

méthodologie : j'arrivais avec une idée préconçue de ce qui devait être observé. Pour accéder à d'autres modes de pensées ou d'apprentissages, ou à toutes formes générales d'expériences situées hors de nos catégories a priori, sans parler de l'apprentissage de langues étrangères, on ne peut que les expérimenter par nous-mêmes, corps et affects compris, afin de les « assimiler », de les « digérer » avant de les « formuler ». C'est ainsi que par l'apprentissage du taijiquan, j'ai eu accès à un mode d'apprentissage dans un engagement total du corps, au cours d'un apprentissage quotidien qui me transformait. Mais par ce mode d'expérimentation directe, j'ai eu accès à des conceptions fondamentales chinoises et plus particulièrement taoïstes, dans un mode de transmission chinois classique bien que difficilement accessible par une simple volonté a priori d'expérimentation. Dans une répétition quotidienne du même exercice, le maître de taiji m'a transmis des concepts dont la formulation est venue plus tard lors de la compréhension doctrinale, tel celui de *ziran* 自然, rapidement traduit par spontanéité, un mode de pratique spirituelle répandue chez les maîtres qui peut être appelé 'arts internes'. Sur ce terrain, où les maîtres orientent leur activité autour de la recherche et de la transmission des transformations du corps-esprit, seule l'expérimentation m'a permis d'accéder à une connaissance de l'ordre qui n'aurait pas été permise par une approche plus classique et distanciée.

2.1.2.2 Expérimentation

En effet, les catégories chinoises se situent loin de la dualité occidentale entre l'esprit et le corps. Les concepts chinois ne comprennent pas le corps et l'esprit comme distincts mais comme indissolublement imbriqués. Le concept du cœur représente à la fois le siège des pensées et des émotions et le terme qui le traduit est utilisé de manière souvent indifférenciée pour les deux[44]. C'est dans le contexte de cette non dualité que se situent les pratiques des maîtres taoïstes, leurs activités de service aux laïcs et leur pratique religieuse quotidienne. Ces pratiques sont décrites par les maîtres comme peu visibles et se veulent marquées du secret. Les seules manifestations tangibles pour l'observateur sont les récits de guérison miracle des fidèles. Il ne me restait alors qu'à les expérimenter par moi-même. Dès lors, soumettre ma propre maladie était le meilleur moyen pour moi d'engager mes propres enjeux face à mes enquêtés, ainsi que le préconise J. Favret-Saada[45]. J'ai plusieurs fois expérimenté les traitements des maîtres, des techniques d'acupuncture connues en Europe et des techniques

44 Cette conception rejoint les constats sur le lien entre émotion et réflexion notamment lors d'apprentissages. Cf. A. Damasio, L'erreur de Descartes: la raison des émotions, Odile Jacob, Paris, 2008.
45 Favret-Saada, *op. cit.* 1990, p 5.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

étiquetées comme magique. Sans pouvoir les expliquer totalement, cette expérimentation de première main m'a donné un aperçu de la dynamique que les maîtres mettent en place avec les enquêtés dans cette interaction, éclairant ainsi l'activité majoritaire pour la collecte de fonds.

Dans cette même démarche d'expérimentation, c'est dans le suivi de maîtres que j'ai pu saisir le sens de cette relation, centrale à l'ordre taoïste Quanzhen. Le suivi d'un maître dans les apprentissages, comme pour le taijiquan, était le meilleur moyen d'accéder à un autre mode de communication, d'expérience humaine. J'ai, de ce fait, renouvelé l'expérimentation avec un autre maître dans la lignée B, pour apprendre les rituels. C'est dans cette 'observation affectée' de l'apprentissage des rituels que j'ai pu saisir le sens de la liturgie et ses enjeux pour les maîtres. Dans ce cas, expérimenter les rituels signifiait des semaines d'apprentissage de l'utilisation des instruments et surtout se laisser affecter par le chant et les mélodies. Ce n'est que par cette expérience pleinement engagée que j'ai pu comprendre pourquoi un maître qui refusait toutes règles religieuses, chantait pourtant avec application les offices quotidiens dans une version choisie avec attention.

Dans cette méthodologie, l'expérimentation place le chercheur dans une double position, à la fois observateur, mais aussi participant à part entière de la pratique qui l'affecte, ou pour ne pas le nommer, un pratiquant. Etre affecté pendant l'observation ne signifie pas abandonner la place de l'observateur mais devenir observateur de soi en plus des autres. C'est observer ses propres affects et pensées pour ne plus seulement avoir accès à celles des autres à travers leurs discours. Si cette position double parait parfois difficile à tenir, les deux positions s'avèrent pourtant complémentaires. Dans cette approche, la prise de distance s'effectue donc non pas dans l'occultation reprochée aux auteurs classiques[46] mais dans l'assimilation et le retour sur ce qui a été assimilé, pris avec soi. Cette expérimentation affectée permet par la suite d'apprendre à reconnaître des états, des émotions spécifiques, des modes de communication, de transmission, puis la capacité de les nommer et de saisir les nuances et les mécanismes derrière les activités des enquêtés. Cette expérimentation permet de mettre un sens derrière les mots des enquêtés, à partir d'une culture à l'origine si éloignée. De plus, dans une religion aussi complexe, dont I. Robinet soulignait la difficulté de définition face à la multitude possible selon les courants[47], l'expérimentation d'une pratique peut aussi permettre d'apercevoir d'autres sens possibles, et ainsi de mieux saisir les contours du phénomène

46 S. Caratini*, Les non-dits de l'anthropologie*, coll. Libelles, PUF, 2004.
47 I. Robinet, *op.cit.* 2012.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

global, d'en comprendre l'origine et les nuances de complexité. Etre affecté dans une méthodologie d'expérimentation, d'identification et d'interprétation permet d'appréhender des expériences hors de nos catégories a priori.

2.1.3 La parole des enquêtés

La question de la parole des enquêtés a été complexe à traiter dans un milieu qui régule fortement la parole, et dans le contexte particulièrement sensible du religieux en Chine où les propos sont rarement anodins.

2.1.3.1 Recueil des propos

Dans cet ordre religieux comme de nombreux autres, la parole est l'objet d'une régulation particulière. Face à ces restrictions, une méthodologie classique d'entretiens sociologiques formels ou informels était difficile à mettre en œuvre. Les maîtres cultivent le silence parfois jusqu'au vœu de silence total dans les ermitages de montagne, bien que ce soit l'exception. Cependant cette exception est élevée en exemple plutôt qu'en exception isolée. Le secret de nombreuses techniques est aussi au centre de l'idéal cultivé par ces enquêtés qui, de fait, se livrent peu d'une façon directe. De nombreux textes élaborent les punitions subies par ceux qui livreront les secrets aux personnes qui ne les méritent pas[48]. Les textes de référence, et notamment celui qui est le plus cité par les maîtres, *Le livre du Dao et de sa puissance*, pose en son centre les limites de la parole et la notion de l'ineffable. Son concept central, le Dao, dès le premier vers, est décrit comme indicible, ineffable. Et au-delà du seul concept, « Le Tao ne peut être décrit, car alors ce n'est pas le Tao éternel. Il ne peut être nommé, car alors ce n'est pas le Nom éternel[49] ». Beaucoup de maîtres interprètent ce verset comme un constat des limites du langage et une invitation à la parcimonie dans ce domaine, puisque toute parole se trouverait à côté de la vérité de ce qu'elle décrit.

Les règles de l'ordre elles aussi, même les plus simples de celles appliquées par les laïcs, évoquent aussi une stricte restriction sur la parole. Une règle dédiée préconise de ne pas mentir. C'est le quatrième des premiers cinq premiers vœux pris par les novices, représentant un principe de base[50]. Pourtant son interprétation est vaste et ne se limite pas à l'interdiction

48 K. Schipper, *op.cit.* 1982, p. 94.

49 Laozi, *Daodejing*, trad. Zhou Jing Hong, Editions You Feng, p. 16. Il existe de nombreuses versions de la traduction du Daodejing. Cette version a été choisi car émanant d'un maître vivant en France et reconnu comme tel par les enquêtés européens, elle permet de souligner l'interprétation de ces mots par un religieux contemporain.

50 Cette règle est rappelé parmi les autres règlements de base dans le document de présentation du taoïsme quanzhen écrit par le secrétaire de l'association taoïste de Beijing cf. X.Y. Huang,黃信陽, Quanzhen Dao 全真

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

des mensonges. Des commentateurs ont préconisé à partir de cette règle de ne pas dire 'du mal' des autres. En parlant « des autres aux autres », les maîtres sont donc rarement prolifiques. Ces régulations occultent une partie des relations sociales qu'il est d'habitude possible de capter à travers les discours des enquêtés relatant leurs relations avec les autres. Dans ce contexte, le recueil des matériaux oraux sur les relations sociales a été très limité, occultant en particulier la partie conflictuelle des relations. De plus, les maîtres ont développé des stratégies pour contourner ou éluder les questions. Ces réponses détournées fournissent de nombreuses informations mais ne peuvent pas être utilisées directement. La seule stratégie de recueil des propos qui a paru efficace s'est révélée être le recueil des propos spontanés lors des observations. L'aspect conflictuel n'a pu être reconstitué qu'à partir de l'analyse rigoureuse des matériaux et une observation précise et large des interactions lors des rassemblements.

2.1.3.2 Usage des propos recueillis

Dans le contexte chinois d'interactions parfois très complexes et sur un sujet politique sensible, l'utilisation des propos des enquêtés a été particulièrement difficile. Ce fut un étonnement de voir à quel point, dans un contexte de groupe, les propos des enquêtés avaient parfois un sens très éloigné du sens littéral obtenu dans une communication ciblée et à mots couverts. J'ai pris la dimension de ce mode de communication ciblé dans un des temples lors d'une interaction en apparence simple, lors d'un dîner. Nous étions quatre personnes à la table, un maître, une maître, un laïc et moi. La discussion portait sur des références littéraires dont le sens littéral était très clair mais il semblait que les tenants et les aboutissants m'échappaient : des aphorismes généraux sur la vie et l'amour en comparaison avec le thé. Puisque je n'avais pas totalement saisi la conversation sur le fait mais ne souhaitais pas déranger l'interaction, je posai des questions après coup à l'auteur des propos, en l'occurrence, le laïc. Il se montrait souvent patient pour me parler de ces références littéraires et de la culture lettrée. Lorsque je lui demandai des précisions sur ce qu'il avait voulu dire avec ces aphorismes, il répondit que cela ne me concernait pas directement, et il était donc normal que je n'aie pas compris puisque cela concernait en fait la maître présente à la table. Il lui avait destiné une critique voilée, et me dit-il, elle l'avait bien compris car elle lui avait très bien répondu. Toute cette interaction s'était déroulée sous mes yeux, j'avais compris le sens littéral de toute la conversation mais je n'en avais pas saisi le sens interactionnel. Pour ne pas

---

道, Beijing 北京 : Beijingshi daojiao xiehui yin 北京市道教協會印, 2006, p. 7.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

faire perdre la face à la maître, il avait voilé sa critique dans une approche subtile et codée. Car si un laïc aussi lettré a tout à fait la possibilité d'apporter une critique morale à une maître, il ne pouvait le faire ouvertement sans lui faire perdre la face. Dans une conversation banale de dîner de groupe, cette critique n'était ainsi apparue qu'à elle. Je fus ensuite partie prenante de plusieurs de ces interactions ou de conflit ou de non-dits voilés. Les maîtres utilisent aussi très souvent des paraboles, des citations, des images et il est très difficile de cerner le sens précis de leur propos dans chaque situation différente. Il m'apparaissait ainsi que ma compréhension et mon interprétation des conversations devait faire l'objet d'une attention toute particulière.

La question de l'anonymat a aussi posé un problème complexe. La religion est encore un sujet sensible en Chine. Les enquêtés ne sont pas à l'abri des retombées des écrits les concernant. L'anonymat était donc crucial. Cependant, dans ce milieu très resserré de l'ordre où tous se connaissent, il est très difficile d'anonymiser les propos et les analyses. L'ordre compte peu de membres, qui sont d'ailleurs très interconnectés et reconnaissables, notamment par leur spécialisation. Il est très facile de reconnaître un maître ou un temple, même anonymisé. Cela m'est arrivé à la lecture des écrits d'autres anthropologues, même datant de plusieurs années, de reconnaître un maître dont le nom avait été en partie anonymisé. En tant que chercheur, il a été de ce fait très difficile de présenter des matériaux faisant référence directement aux enquêtés mais il paraissait en même temps impossible de présenter des analyses hors contexte. Tous les noms ont donc été évidemment totalement changés. Les propos ont aussi été anonymisés au maximum bien que les pratiques et leurs analyses ne puissent pas l'être totalement. Ainsi, le recueil et l'utilisation des propos des enquêtés a fait l'objet d'une réflexion et d'une pratique propre basées sur la prudence, l'analyse rigoureuse du contexte et une anonymisation totale au final. La résidence au temple dans une affiliation à un maître et l'expérimentation du terrain ont permis le recueil de données réelles, mais qui ont dû être traitées avec la plus grande prudence pour leur diffusion dans une thèse.

2.2 Méthodes d'enquête et d'analyse

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.2.1 Méthodes et postulats d'enquête

2.2.1.1 Ethnocentrisme

L'enquête s'est d'abord construite hors du prisme des études taoïstes, et hors du champ universitaire consacré au taoïsme. Malgré de nombreuses lectures, le recours à toute anthropologie religieuse a été évité, jusqu'à l'étape de conceptualisation. Le postulat en était que ces groupes religieux et les organisations qu'elles formaient pouvaient être étudiés comme toute autre organisation, en dehors de tout questionnement a priori concernant l'aspect religieux. Ce terrain pouvait être étudié avec les outils que je possédais déjà sur les organisations, et ainsi je pouvais l'approcher non par les questionnements existant dans le champ mais par une expérimentation propre du terrain. J'ai bien sûr dû étudier le champ des études taoïstes en profondeur avant de réaliser que mes propres questionnements sur les organisations pouvaient apporter un point de vue intéressant. Les études taoïstes sont aussi entrées en jeu dans la phase de conceptualisation. Nombre des tendances et conclusions des spécialistes du taoïsme ont été mises en jeu par les observations. Cependant, je souhaitais ouvrir l'observation à d'autres problématiques. Le taoïsme, ses écrits, ses organisations ont déjà été largement étudiés sous l'angle du religieux, de l'analyse de sa doctrine, de son histoire, de ses techniques. De nombreuses études sur les religions asiatiques traitent, par exemple, des rituels, des textes, de la magie ou encore des techniques de méditation. Ces activités sont celles qui semblent porteuses d'une signification substantielle, qu'il serait du devoir de l'observateur d'analyser. Le reste des situations quotidiennes, le fonctionnement de l'organisation par exemple, sont considérées comme inintéressantes. Le sociologue H. Becker raconte comment sur son terrain, il a eu lui-même des difficultés à discerner ce qu'il était intéressant d'observer : « Quand c'était ça qui 'se passait', les bénévoles passaient leur temps assis à se plaindre de ce qu'il ne se 'passait rien'. Contaminé par leur humeur, je décidais moi aussi qu'il ne se passait rien[51] ».

S'il est facile de se laisser contaminer ainsi, il me semblait pourtant tout au contraire qu'il ressortait du rôle du socio-anthropologue de s'intéresser à tout le reste, et de ne pas omettre de l'interaction tout ce qui semble vide de sens aux enquêtés, mais recélait les plus précieuses informations sur l'organisation de la communauté. Comme le sociologue le dit plus loin « Il se passe toujours quelques chose ; simplement, cela ne nous semble pas toujours digne

51 H. Becker, Les ficelles du métier : Comment conduire sa recherche en sciences sociales, La découverte, Paris. 2002, p 161.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'attention[52] ». L'exemple typique de l'application de ce principe s'appliquait au terrain de Beijing. Dans ce contexte de vitrine culturelle du taoïsme, il était facile d'oblitérer totalement l'aspect fonctionnel du temple pour se concentrer sur l'aspect culturel et religieux, dans la mesure où le temple des Nuages Blancs comprenait une grande partie de tâches fonctionnelles (cuisine, hygiène, logistique, service aux fidèles...) effectuées par des membres de la société civile laïque totalement extérieurs au temple et embauchés par des entreprises étrangères à la structure. En tant que confiées à des subalternes, ces tâches pouvaient être considérées comme indignes d'être étudiées. Pourtant, dans la majorité des temples chinois et pour tous les maîtres, ces tâches quotidiennes sont au centre de la pratique religieuse. Des tâches qui semblent aussi anodines que la cuisine ou l'entretien du temple comportent toutes des résonances religieuses majeures. La cuisine, à travers les substances nutritives qu'elle apporte aux maîtres, constitue la base des pratiques religieuses d'immortalité. L'entretien du temple, dans le travail d'humilité du novice comme dans la contemplation qu'elle permet est une tâche à laquelle tous les maîtres s'astreignent et qu'ils célèbrent comme une pratique religieuse à part entière. Être maître, ce n'est pas méditer ou faire des rituels, c'est d'abord chronologiquement et dans la proportion des activités quotidiennes, effectuer des tâches simples, d'une vie qui se veut simple. De fait, comme je l'ai compris plus tard, pour être tout à fait dans le relativisme de Laozi, il n'existerait pas de pratique anodine ou inintéressante. Les maîtres les plus révérés, les ermites, sont de fait ceux qui mènent les vies les plus simples et dans le dénuement le plus complet. J'ai donc cherché à appréhender le monde des enquêtés au-delà de ces focalisations religieuses et à me rapprocher de la réalité du terrain. Ces mêmes maîtres révérés sont aussi ceux qui disqualifient la majorité des lectures, hors les textes des offices quotidiens. On trouve là la raison d'une large absence dans cette étude des textes classiques, considérés ou non comme taoïstes. Bien sûr le temps aurait manqué s'il avait fallu étudier les volumes du Canon taoïste dans cette thèse, et sans connaissance préalable du chinois classique. Mais de fait, je voulais comprendre le point de vue des maîtres et n'ai pas ménagé mes efforts pour lire les textes qu'ils considéraient comme importants et qu'ils citaient. Cela se résumait à très peu de textes : le *Daodejing* qui est le plus cité, les textes des offices du matin et du soir qui sont les plus pratiqués, et quelques autres selon les occurrences, dont le *Zhuangzi* 庄子, le *Huangdineijing* 黄帝内经 ou le *Huangtingjing* 黄庭经. Lors de mon séjour dans le temple B, le jeune maître sortit un livre de sous un autel, geste qui revêtait une importance non négligeable pour lui bien qu'il ne soit connu d'aucun des spécialistes à qui je l'ai présenté : le *Sancheng jiyao* 三乘集要. Son interprétation de ce livre, qu'il m'a

52 Ibid.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

donné à cause de mon manque de connaissance de la langue ésotérique utilisée, s'est révélée bien plus intéressante pour mon analyse que ne pouvait l'être ma propre approche du texte. Après cette découverte, j'ai approfondi la lecture des textes que les maîtres avaient cités et n'ai pas souhaité intégrer plus avant le reste des textes classiques à partir de mes propres moyens.

2.2.1.2 Suivi des réseaux

Dans la même démarche de mieux connaître les maîtres, j'ai voulu étudier également les dynamiques et les échanges entre les maîtres, et les entités auxquelles ils s'affilient, au-delà de la monographie classique d'un lieu sacré. Pour ce faire, l'enquête a été construite dans un suivi des réseaux de l'ordre par capillarité. La notion de « réseau et les analyses et méthodes qui en découlent font des émules, surtout dans le champ de la socio-économie. Dans le cadre chinois, ce concept de réseau est à la fois très vaste et mis en place par les chinois eux-mêmes dans un cadre tout à fait particulier, celui des *guanxi*, terme que je traduis, au-delà de son sens strict de « relation », comme « réseau de relations entretenues ». Plusieurs types de réseaux sont à distinguer dans le contexte des temples et des maîtres taoïstes, dont le plus officiel est celui du « réseau de temples œcuméniques officiels » identifié par l'anthropologue A. Herrou ; mais il existe aussi d'autres sortes de réseaux de *guanxi*, celui qui relie entre eux les temples dédiés au même culte ; un autre encore avec celui qui lie entre eux les maîtres et les disciples ; et enfin, un réseau politico-administratif, qui lie globalement toutes les formes d'organisations des temples taoïstes à l'Association Nationale Taoïste.[53] Le terme lui-même de réseau est largement utilisé pour discuter des formes d'organisations religieuses en l'absence de structures ecclésiales formalisées. J'ai donc recours à la notion de réseau et aux méthodes d'analyse qui y sont liées, plutôt dans un sens qui rejoint la connotation chinoise du *guanxiwang* (réseau de guanxi), c'est-à-dire strictement, « un réseau de relations », dans le sens que j'ai donné ci-dessus à *guanxi* c'est-à-dire « mises en relation entretenues » ; je m'inscris par ailleurs dans la méthodologie générale de la « sociologie des réseaux », à la nuance près que je ne me suis pas engagée ici pour autant dans une véritable méthode quantifiée « d'analyse de réseau » pour décrire ces réseaux religieux.

Bien que, de par les propriétés du terrain, la constitution des données de réseaux complets ait été impossible à réaliser, l'approche par les réseaux s'est avérée la plus fructueuse pour

53 A. Herrou, « Networks and the 'Cloudlike Wandering'of Daoist Monks in China Today. » in Chau, A. Y. ed. 2010, *Religion in contemporary China: Revitalization and innovation*. Routledge. 108-32.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

suivre de manière fluide les diverses formations sociales autour des temples et lignées. Dans l'étude de cet ordre Quanzhen, il n'a, par exemple, pas été sélectionné de terrain ou d'informateurs à l'avance, selon la définition du Quanzhen ou de ses branches. Ainsi, nombre de maîtres que j'ai rencontrés ou avec qui j'ai étudié ne sont pas considérés comme membres de l'ordre Quanzhen au sens stricte. Le postulat implicite ici est que les maîtres font partie de l'ordre à partir du moment où ils sont reconnus comme tel par les autres. De plus, ce suivi des réseaux permettait l'intégration des laïcs à la recherche, ainsi que d'autres membres qui pouvaient être directement impliqués, au-delà des barrières de statut, ce qui élargissait le spectre des maîtres enquêtés, avec des conceptions religieuses multiformes et sur des terrains jusque-là peu étudiés. Pour autant, les temples et lignées choisis contiennent tous des maîtres très reconnus à la fois dans l'ordre, par les institutions politiques et souvent par les laïcs. L'idée de suivre ces réseaux hors des définitions religieuses, politiques ou universitaires était modelée sur la formation effective de l'organisation, non pas dans sa définition officielle mais dans sa construction à travers les échanges effectifs qui y ont lieu.

Le point de départ de l'enquête a eu lieu lors d'un grand rassemblement de l'un des temples étudiés. A l'occasion de cette cérémonie, j'ai pris les premiers contacts qui m'ont permis ensuite d'aller séjourner dans les temples de la province. Le choix du temple et sa cérémonie en tant que point de départ a impliqué l'accès à de nombreux réseaux différents grâce à la position du maître de la lignée dans les instances politiques provinciales, et à sa réputation particulièrement impeccable. Dans le suivi des réseaux, une unité a été conservée par rapport à leur lieu de résidence. Les temples étudiés plus précisément sont tous situés dans la province du Yunnan, ce qui rendait l'enquête plus homogène du fait des spécificités des taoïsmes locaux. Cependant, dans l'étude de ces réseaux du Yunnan, des lignées résidant dans la province mais issues de formation de temples centraux ont compliqué l'unité première, révélant aussi des dynamiques nationales. L'étendue de ces réseaux jusqu'au niveau national est un des points complexes de ce suivi, puisqu'il est à la fois l'occasion d'observer in situ la formation même de ces réseaux dans des situations appelés de *guanxi*, mais implique aussi une difficulté dans la nécessité de limiter le réseau dans une frontière arbitraire. J'ai choisi d'utiliser certaines données issues des réseaux nationaux collectées lors de mes observations dans d'autres temples, notamment dans la province de formation de ces lignées résidantes au Yunnan, afin de compléter la réflexion. J'ai aussi mobilisé ces données pour faire émerger les points communs d'une 'culture Quanzhen'. Cependant, c'est bien seulement à partir de la dynamique des réseaux des lignées résidantes dans le Yunnan que s'est construite l'enquête.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Les réseaux que j'ai suivis dans cette étude, sont ce qu'on pourrait appeler des réseaux d'entraide au sens large. Dans ce contexte, ce que j'appelle entraide est un système de don contre don au sens large, basé sur des relations dyadiques fortes, à partir duquel chacun peut obtenir et fournir des ressources. Lors de cette étude, ce soutien mutuel a pris la forme de structure de pseudo-parenté, de réseau politico-administratif par le biais du système des associations ou des réseaux plus informels existant à tous les niveaux de la société. A l'inverse, il existait d'autres réseaux auxquels s'opposaient clairement le temple de départ, et qui se situaient majoritairement en dehors de l'ordre taoïste, chez des spécialistes religieux d'une autre sorte, tels que des shamans ou des maîtres bouddhistes. A force de parcourir les réseaux taoïstes et de profiter de leur soutien lors d'opportunités qui se présentaient à moi, j'ai pu m'entretenir avec des maîtres de plus d'une dizaine de lignées différentes, au point de m'enquérir de leur parenté et de leurs échanges avec les autres lignées, pour m'apercevoir enfin que certains, non seulement ne se connaissaient pas entre eux, mais en plus n'avaient pas de liens avec la lignée de départ. Le suivi de ces vastes réseaux, ainsi que certaines rencontres lors de grands événements, ont permis ainsi de reconstituer une partie importante des maîtres de l'ordre actif dans le Yunnan ou en lien avec eux. Ce suivi des « réseaux de relations » ne se veut évidemment ni exhaustif ni totalement représentatif, puisqu'il est de la nature même de certaines formes de vie religieuse taoïste de se tenir à l'écart des institutions, tels les ermites. Je situe donc mon analyse des réseaux taoïstes de l'ordre dans une perspective non pas doctrinale mais organisationnelle, et surtout institutionnelle. Si la figure de l'ermite représente une part importante des discours et des idéaux des maîtres, les ermites, par leur mode de vie, ne font que très peu partie de la vie active et des échanges dans l'ordre, donc, de leurs réseaux de relations et d'affiliations.

2.2.2 Cadre d'interprétation

2.2.2.1 Schématisation des unités et échanges

L'analyse s'est construite en aller-retour avec l'expérimentation des réseaux, dans un processus continu de schématisation des entités de l'ordre, à travers leur structure et leurs échanges. C'est, par exemple, dans mes premières tentatives de schématisation de ces véritables unités économiques que sont les temples, que s'est confirmée pour moi la portée de la typologie des temples que l'on trouve aujourd'hui dans un des manuels des codes de

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

l'ordre, le Daojiao yifan 道教儀範, et qui avait déjà été rapportée par un des premiers observateurs des temples, Y. Yoshitoyo. J'ai construit les premiers schémas pour tenter de rendre compte des échanges économiques dans un temple, à la manière des schémas d'anthropologie économique de C. Meillassoux, que j'évoque ci-dessous. Le schéma différait grandement dans le cas d'un temple héréditaire ou œcuménique. Dans le premier cas, les flux étaient bilatéraux, des disciples à l'abbé et de l'abbé aux résidants, alors que dans le second, les flux étaient purement unilatéraux, dans la distribution des ressources de l'abbé aux résidants. A partir de ces constatations de l'importance des lignées dans le cas des temples filiaux, type de temples majoritaire en Chine, s'est alors imposée la nécessité de schématiser ces lignées et toute la pseudo-parenté qu'elles impliquaient, incluant ma propre affiliation. Le système de parenté schématisé pouvait se définir selon les termes de Radcliffe Brown comme « un système de relations dyadiques de personne à personne dans une communauté, le comportement de deux personnes (se trouvant) dans une de ces relations étant réglé par l'usage de façon plus ou moins stricte » [54]

Ces schémas de parenté[55] cherchaient surtout à représenter les échanges qui y ont lieu. C'est sur le modèle des schémas d'anthropologie économique de Meillassoux que j'ai tracé d'abord, simplement comme l'auteur les présente dans *Terrains et Théories*, quelques schémas de certains lignages et leurs échanges de marchandises[56]. Puis, avec plus de détails, j'ai reconstruit une parenté extensive dans leurs relations d'échanges sous diverses formes, leurs modalités hiérarchiques et les enseignements, dans des schémas assez proches de ceux de l'Anthropologie économique des Gourot, où Meillassoux schématise sur plusieurs pages une parenté extensive avec ses relations de travail et de commensalité, ainsi que les rapports adoptifs. C'est sur ce même modèle que j'ai tracé les systèmes de parenté des lignées étudiées dans leurs échanges internes, qu'ils soient monétaires, de biens vivriers ou de prestige. Dans le suivi des réseaux, il était difficile de choisir une frontière où s'arrêter, dans certaines formes de parenté large où certains sont considérés comme disciples sans faire totalement partie de la lignée. Par ailleurs, les unités économiques impliquaient de nombreux individus hors parenté religieuse, bien qu'ils soient eux-aussi inclus à leur manière. Les schémas de parenté se sont donc additionnés de schémas de liens hors parenté de formes diverses, dans une représentation cependant très incomplète de certains réseaux. Ces réseaux se restreignaient

54 Radcliffe-Brown, A. R. *Structure et fonction*. Paris, Minuit. 1968, p 52.
55 Certains schémas simple de parenté exposant les lignées ont été reproduits dans les annexes de cette thèse cf p. 404
56 Meillassoux, C. *Terrains et théories*. Éditions Anthropos, 1977 pp. 41 ; 51 ; 56.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

aux communautés autour des unités économiques, temple ou lignée, mais incorporaient les liens de parenté, d'activité économique, d'enseignement et les transferts liés en monnaie ou en biens.

2.2.2.2 Sociographie des enjeux politiques par le discursif

En dernière phase d'analyse, j'ai délimité une sociographie des positionnements des lignées à partir des catégories discursives des enquêtés. H. Becker utilise cette analyse des catégories discursives pour comprendre les distinctions révélatrices des organisations. Dans cette déconstruction de ces catégories, j'ai analysé les présupposés fondamentaux de l'ordre, qui, en tant qu'enjeux religieux, présagent des positionnements politiques. L'auteur remarque que « Nous rencontrons souvent un type de langage qui trace une ligne de démarcation et sépare les choses en catégories. Nous entendons les gens faire des distinctions, entre 'nous' et 'eux'- distinction courante dont l'importance sociologique est bien connue-et entre 'ceci' et 'cela', qui n'en est qu'une formulation plus générale. Vous pouvez considérer ces distinctions comme symptomatiques de cette organisation, de ces gens, de leur situation, de leurs trajectoires. » Sur le terrain, l'analyse de ces catégories, extrêmement fructueuse, n'a pourtant pas été simple. D'abord, certaines de ces démarcations sont des catégories plutôt unifiées parmi les enquêtés. Par exemple, la démarcation entre *daoshi*, maître taoïste et faux maître taoïste (*jiadaoshi* 假道士) se retrouvait dans de nombreux discours, partout en Chine. Les questionnements et interrogations liés à ces démarcations se sont avérés très intéressants, car particulièrement révélateurs des enjeux des maîtres par rapport à l'administration, mais aussi par rapport aux critères mêmes de validité d'une telle démarcation. En questionnant ces frontières, il apparaît par exemple que le critère premier est celui de la filiation, révélant le caractère identitaire et légitimant de ce système de parenté, ainsi que la place centrale jouée dans cet ordre par la transmission, objet de cette filiation.

D'autres démarcations sont mouvantes selon les enquêtés et peuvent constituer alors des enjeux politiques entre lignées. Le terme de *zhengtong* 正統, au sens propre de lignée autorisée, est utilisé pour signifier orthopraxe, terme qui change selon les critères pris par les maitres. Chaque lignée a sa propre façon de se revendiquer comme orthopraxe ; c'est même un enjeu de la légitimité centrale. L'orthopraxie se définira différemment si les maîtres en question sont spécialistes de rituels ou guérisseurs. Cette orthopraxie met aussi en mouvement

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

des oppositions géographiques puisque l'orthopraxie est tantôt revendiquée par l'institution centrale, ici les grands temples œcuméniques, et tantôt fondée sur des critères historiques, comme c'est le cas dans la province du Shaanxi, où les traces d'institutions taoïstes sont particulièrement anciennes. Ces enjeux de légitimité remontent historiquement, bien avant la fondation de l'ordre, à des querelles politiques entre enseignements reconnus par le pouvoir en place et ceux nommés hétérodoxes *xiejiao* 邪教[57]. Dans ces lignes de fractures se dessine une représentation des positionnements politiques. L'analyse de ces catégories révèle à la fois la source de légitimité dont se réclament les maîtres, et leur alliance ou leur opposition affirmée ou latente avec les tenants d'autres tendances. Les entités communautaires et leur fonctionnement interne prennent alors place dans un espace social beaucoup plus vaste de rapports politiques avec d'autres entités communautaires, par exemple dans des liens de formation entre disciples.

2.3 Théories de socio-économie religieuse

2.3.1 Démarche d'anthropologie économique

2.3.1.1 Démarche et concepts d'économie substantive

Grâce aux concepts d'économie substantive, cette recherche s'est construite dans une démarche d'anthropologie économique au sens large. Le concept phare d'économie est directement importé des travaux de l'historien et économiste K. Polanyi[58], que j'ai déjà introduit. Forgé en réponse à la conception formaliste de l'économie, il permet l'approche de systèmes économiques hors capitalisme néolibéral. Dans l'analyse du système économique de l'ordre, il s'est révélé très utile en ce que ce système économique se construit surtout en parallèle avec l'économie chinoise dominante, largement industrialisée et libéralisée et parfois même volontairement détachée du mode économique dominant. Ce vaste concept d'économie expliqué par Polanyi permet d'analyser des systèmes économiques sans présupposé préalable sur la forme du système lui-même, et les références aux notions de rareté ou de besoin, qui sont propres à chaque culture. La définition polanyienne de l'économie en tant que « procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins » était suffisamment large pour permettre une analyse se resserrant autour des caractéristiques propres au système lui-même.

57 V. Goossaert, & D. A. Palmer, *La question religieuse en Chine*. CNRS. 2012, p 37-8.
58 K. Polanyi, «L'économie en tant que procès institutionnalisé » in *Essais de Karl Polanyi,* M. Cangiani et J. Maucourant éd., Paris, Le Seuil, 2008, p 57.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

La démarche de cette étude s'inscrit dans une approche d'anthropologie économique plus globale. La feuille de route d'un des anthropologues mentionnés par K. Polanyi, et sur lequel s'appuient aussi les sociologues de l'école française, E. Durkheim et M. Mauss, à savoir Malinowski, le « père de l'ethnographie participante », pourrait tout à fait résumer l'approche choisie dans l'analyse du système économique du taoïsme. Dans les Argonautes du Pacifique Occidental[59], B. Malinowski a dégagé le concept de Kula comme phénomène transversal à la culture trobriandaise, pour en explorer de nombreux aspects. Dans un aller-retour entre les observations de tous les phénomènes de la vie ordinaire, de la technologie aux activités magiques et religieuses, à la sexualité, à toutes les formes d'échanges, et à la parenté, il est parti de relevés minutieux et d'enquêtes empiriques sur le terrain pour parvenir à la compréhension des indigènes en dépassant si possible les motivations individuelles, afin de produire une analyse globale de la société, bien évidemment inconnue de chacun des participants pris individuellement. Il insiste d'ailleurs à plusieurs reprises sur la nécessité impérieuse de « saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde[60] », qu'il établit comme le but final de l'ethnographe. Il dit cependant, au sujet des phénomènes qu'il analyse, qu'aucun indigène, même le plus intelligent, ne se fait une idée claire de la circulation des biens dans le système de la « Kula en tant que vaste institution sociale organisée, ni, à plus forte raison, de son rôle et de ses implications sociologiques[61] ». Cette réflexion de Malinowski, à propos d'un relevé de données individuelles subjectives relevant des catégories des individus et comment le rapporter à l'analyse du phénomène global, a été pour moi une ligne directrice d'enquête.

Le fonctionnement économique des entités étudiées a donc d'abord été sérié selon les principes économiques polanyiens, qui permettent de clarifier les types de mouvements des ressources selon les institutions. Parmi les typologies des grands principes, la redistribution est la plus féconde pour l'analyse de l'ordre taoïste, car elle préside à l'organisation des lignées, unités économiques élémentaires de l'ordre. K. Polanyi présente la redistribution dans l'un de ses essais, en regard de l'autre grand principe, la réciprocité.

> ***« La réciprocité sous-entend des mouvements entre points corrélatifs de groupes symétriques ; la redistribution désigne des mouvements d'appropriation en direction d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur. L'échange se réfère ici à des mouvements de va-et-vient tels que les changements de 'mains' dans un système marchand. La réciprocité prend donc comme arrière-plan des groupes***

59 B. Malinowski, *op.cit.*, p82.
60 *Ibid*., p82.
61 *Ibid*., p141.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

symétriquement ordonnés : la redistribution repose sur la présence, à l'intérieur du groupe, d'une certaine forme de centre[62] »

Ces principes, reposent chacun sur leur propre forme d'institution. En l'occurrence, la redistribution est le principe d'organisation de la lignée car y domine une instance centralisatrice sous la figure d'un maître, généralement l'ascendant de la lignée encore en activité, c'est-à-dire le plus ancien maître de la filiation exerçant le service religieux dans une unité de résidence. La réciprocité en tant que principe d'échange entre groupes symétriques pourrait être assimilée au fonctionnement entre unités économiques, temples ou lignées. Cependant, ces échanges sont bien moins systématiques que ceux impliqué par la Kula dont K. Polanyi dérive le concept. Dans le cadre de ces échanges, ce principe prend la forme d'une réciprocité généralisée, où les entités symétriques n'échangent pas directement les unes avec les autres dans un cercle de réciprocité. De plus, ces échanges ne se cantonnent pas aux unités de l'ordre mais engagent une multiplicité d'acteurs. Enfin, le principe d'auto-administration représente l'idéal de fonctionnement de toutes les entités de résidence, temples ou ermitage. L'auto-subsistance sur le modèle du sage vivant dans la montagne est en partie reproduite dans le fonctionnement des temples mais elle ne peut servir à expliquer qu'une partie de la production, et la consommation vivrière reste surtout un idéal vers lequel on s'efforce d'aller.

2.3.1.2 L'économique en relation

Les trois principes fondamentaux de l'économie substantive, la redistribution, le troc et la réciprocité, sont en étroite relation de dépendance avec les institutions qui les portent. Dans le cas du dernier, il s'inscrit dans l'institution de groupes symétriques. La redistribution se construit grâce au système de centralisation. Dans l'ordre monastique, ces principes s'appuient sur les structures de la parenté religieuse et sur le système des lignages. Cette étroite relation entre l'économique et les autres aspects sociaux avait déjà été pensée par M. Mauss. Dans l'Essai sur le don[63], il nomme 'prestations totales' les prestations qui, pour avoir des aspects économiques, impliquent aussi tous les autres aspects de la culture : légale, sociale, politique, magique. Il présente ce type de prestations dans lesquelles, contrairement au marché, les échanges ne sont pas conduits seulement entre des individus mais entre de larges groupes, et ne concernent pas seulement des biens utiles mais surtout des « politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes,

62 K. Polanyi, *op.cit*. 2008, p 59.
63 M. Mauss «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» In *Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

des foires », et dont « la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent »[64]. Cette énumération hétéroclite rappelle le titre du livre de l'anthropologue Mayfair Yang, *Gifts, favors, and banquets: The art of social relationships in China*[65] sur le mode d'échange chinois nommé guanxi, que j'ai déjà introduit plus haut. Un spécialiste de ce concept, A. Kipnis établit le lien avec M. Mauss dès la définition du phénomène, dont une des premières caractéristiques est de créer à la fois des liens émotionnels en même temps qu'une obligation matérielle[66]. Pour reprendre le concept d'encastrement du registre contemporain, ce phénomène s'apparenterait plus à celui de M. Granovetter[67], d'un encastrement dans les réseaux, le réseau étant la forme sous laquelle est le plus souvent représenté ce phénomène, appelé aussi *guanxiwang* 關係網 ou réseau de liens.

A travers la notion de désencastrement de l'économie des sociétés contemporaines que postule K. Polanyi, on comprend comment plusieurs objets sociaux sont devenus des marchandises fictives : notamment la nature, le travail, la monnaie[68]. Sans entrer dans le débat controversé du désencastrement historique, ces thèses rejoignent celles des théoriciens des marchés religieux[69] qui tiennent la même analyse du religieux, devenu l'objet d'un marché. L'économie chinoise serait désencastrée du religieux et les maîtres se soumettraient sinon au système économique, au moins à ses principes, le religieux devenant ainsi à travers ses biens et services, une marchandise fictive qui s'échange sur un marché. Cependant, sur le terrain, cette analyse est loin d'être évidente. D'abord parce que pour qu'une marchandise soit fictive, il faut qu'elle soit considérée comme marchandise par les individus eux-mêmes. Or, la majeure partie des personnes auprès desquelles j'ai enquêté dans ce cadre des temples, est très loin de considérer le religieux comme une marchandise et démontrerait plutôt une tendance à combattre les représentations et pratiques marchandes du religieux face au comportement de certains visiteurs. De fait, le religieux est bien plus souvent inséré dans les institutions et les réseaux évoqués ci-dessus que lié à un véritable 'système de marché'. Si des tendances à une certaine forme de marchandisation des rapports sociaux existent dans les temples étudiés, 'l'encastrement' est encore très majoritaire et l'économie est pratiquée dans une perspective

64 M. Mauss, *op. cit.* , p11-12.
65 M. Yang, 1994, *Gifts, Favors, and Banquets: The art of social relationships in China*, Cornell University Press.
66 A.B. Kipnis *Producing Guanxi. Sentiment, Self, and subculture in a North China Village*, Duke University Press 1997, p.23.
67 Granovetter, M. 1985, « Economic action and social structure: The problem of embeddedness. » *American journal of sociology*, 481-510.
68 Cf. chapitre 4 de K. Polanyi, op.cit. 1983.
69

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

religieuse. Pour étudier ces institutions et ces réseaux, notamment dans leurs dimensions d'échanges centralisés ou agonistiques, les notions wébériennes des rapports politiques dans les communautés religieuses se sont révélées cruciales.

2.3.2 Thèmes wébériens ; conceptualisation sinologique européenne

La conceptualisation des rapports politiques a largement été inspirée par les concepts wébériens de charisme et de communauté. Bien que Weber ait déjà produit une étude sur le taoïsme dont il sera fait état en première partie, l'analyse des matériaux contemporains grâce à la revisite de ses concepts vient nuancer ses conclusions.

2.3.2.1 Le Taoïsme chez Weber

Max Weber a été le premier à étudier le taoïsme dans une démarche sociologique. L'essai intitulé *Confucianisme et taoïsme*[70], fait partie de son œuvre *Éthique économique des religions mondiales*[71], où sont comparés de nombreuses religions. Le taoïsme n'y est pas considéré comme une religion mondiale car n'attirant pas les masses, contrairement au confucianisme et au bouddhisme. Cette religion ésotérique y est étudiée « pour le contexte historique »[72] de la Chine. Les religions chinoises sont analysées par M. Weber dans leur « importance typique pour les relations de celles-ci avec les grandes oppositions de la disposition d'esprit économique[73] ». Il tente de déterminer des caractéristiques types de ces religions en ce qui concerne leur esprit économique, dans un projet similaire à celui mené dans *l'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*[74]. Cette typification implique une accentuation des « traits qui, appartenant en propre à une religion en particulier, opposent celle-ci à d'autres et qui en même temps sont importants pour les connexions qui nous occupent. »[75]. Il faut préciser que les connexions en question impliquent, de fait, non pas les religions elles-mêmes mais plutôt l'éthique des religions. Il prévient qu'il présente aussi chacune d'elle :

> ***« Comme systématiquement beaucoup plus homogène qu'elle ne l'a jamais été dans le cours de [son] développement. Il nous faut négliger ici une foule de contrastes qui ont habité chaque religion,***

70 Weber, M. *Confucianisme et Taoïsme*, trad. française JF Grossein, C. Colliot Thélène, 1989,Gallimard.
71 Weber, M. « L'éthique économique des religions mondiales. » *Sociologie des religions*, 1996.
72 *Op. cit.* 1996, p332.
73 *Idem*. p365.
74 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, 2003, Plon.
75 *Idem* p.333.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

> ***d'amorces de développements et de ramifications, et donc présenter souvent les traits qui nous paraissent importants dans un e cohérence logique et une absence d'évolution qu'ils n'ont pas connues à ce point dans la réalité [...] Nous avons au contraire, constamment souligné, dans le tableau d'ensemble d'une religion, les traits qui ont été déterminants pour le façonnement de la conduite de vie pratique dans leurs différences avec d'autres religions[76]. »***

Dans cet essai, le taoïsme est ainsi présenté dans la typification homogène de son éthique économique, défini non par la théorie religieuse mais dans « les incitations pratiques à l'action enracinées dans les articulations psychologiques et pragmatiques des religions »[77]. Dans cette conception de l'éthique, la sphère religieuse n'est d'ailleurs qu'un des facteurs déterminants. Il est à noter également que cette comparaison des éthiques religieuses est précisément orientée dans le projet de départ d'une comparaison des éthiques religieuses chinoises avec le rationalisme économique occidental, afin d'expliquer les différences de développement économique, faisant suite à l'étude de cette même relation avec le protestantisme.[78]

Dans ce cadre, M. Weber décèle par exemple des motivations typiques différentes entre taoïstes et confucéens :

> ***« Dans le taoïsme finissant, les commandements proprement éthiques étaient -pour les laïcs- sensiblement les mêmes que dans le confucianisme. Seule différence : en les exécutant, le taoïste attendait des avantages personnels et les confucéens plutôt la bonne conscience de celui qui s'est bien conduit. Le confucéen agissait davantage en fonction de l'opposition juste/injuste, le taoïste, comme tout magicien, davantage selon l'opposition pur/impur. Mais malgré son intérêt pour les récompenses et les punitions dans l'au-delà, il restait, comme le confucéen, orienté vers les choses de ce monde[79] »***

Au-delà du biais de la démarche analytique comparatiste centrée sur le rationalisme occidental et la typification, ces analyses sont issues des matériaux purement textuels et historiques disponibles à l'époque. Weber cite les travaux du sinologue J.J.M. De Groot, auteur de plusieurs tomes sur la démonologie, la magie ou encore le culte des ancêtres, éléments fondamentaux de la religion en Chine. La bibliographie inclut aussi la monographie d'E. Chavannes, classique du genre qui opère, comme pour une majorité de sinologues, à partir de la traduction et des commentaires de textes originaux, ainsi qu'à partir de matériaux historiques. Dans cette analyse anhistorique et typique de matériaux textuels de seconde main,

76 *Idem* p 368.
77 *Idem* p 333
78 Traduction de Weber dans Kaesler, D. *Max Weber: sa vie, son oeuvre, son influence*, 1996 p.130.
79 J.M. Ouedraogo, *op.cit.* 1993, p143.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Weber conclut notamment à une absence de groupement communautaire, en particulier avec les laïcs et sans discipline ecclésiastique transmissible aux laïcs.

2.3.2.2 Communalisation charismatique dans le taoïsme monastique contemporain

En reprenant les concepts wébériens à la lumière des matériaux de terrain contemporains, il apparaît au contraire un phénomène de communalisation charismatique. Ce concept de charisme, d'abord religieux puisque issu du droit ecclésial chrétien, a été repris par Weber dans un sens politique.

> ***« L'avènement du phénomène charismatique équivaut à l'irruption de quelque chose "d'incommensurable", selon l'expression de Holl. C'est le phénomène qui illustre par excellence la rupture au niveau social. En ce sens il n'est pas de l'ordre du quotidien[80] »***

Devenu chez Weber un des types de légitimité, il est celui de la rupture permanente qui « institue à tout instant ses propres normes, en dehors de toute règle établie, de toute institution, et qui par conséquent se fie sans cesse à l'inspiration du moment. »[81] Il émane de quelqu'un :

> ***« pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un 'chef' [Fuhrer][82]. »***

Le concept de charisme a été largement repris, notamment dans les études taoïstes sur les maîtres. L'un des historiens contemporains spécialiste des religions chinoises, V. Goossaert, parle ainsi dans le cadre des premiers maîtres taoïstes, d'un « pouvoir (*ling* 靈) supposé inné mais socialement construit, à démontrer l'efficacité, à faire advenir des choses notamment mais pas seulement en contexte rituel, générant ainsi leadership et obéissance[83] ». De par sa qualité proprement personnelle, ce charisme de nature exceptionnel est limité.

S'il a vocation à durer, le charisme a donc nécessité à s'institutionnaliser, d'où le concept de 'charisme de fonction', qui permet d'expliquer les formes de la légitimité issues d'une filiation à une lignée où à un ordre, comme dans la présente étude.

---

80 J. M. Ouedraogo, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber » in *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, p143
81 J. Freund, « Le charisme selon Max Weber ». *Social Compass*, 23(4), 1976, p 385.
82 M. Weber, *Economie et société*, vol. 1. Paris, Plon, 1971, p320
83 Notre traduction de Goossaert, "Bureaucratic Charisma: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late-Qing China." In: *Asia Major*, p. 121–159. 2004, p6.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

> ***"La hiérocratie se développe en "Eglise" quand s'est constitué un corps de prêtres professionnels, dont le statut est réglé par un salaire, une trajectoire, des devoirs professionnels et un style de vie spécifique (en dehors de l'exercice de la profession) [...] Car le point qui est décisif par-dessus tout, celui qui est à l'origine des différents principes que nous venons de voir et qui se sont développés à des degrés très différents de pureté, c'est la séparation du charisme d'avec la personne et son rattachement à l'institution, et particulièrement à la fonction.[84] »***

En s'institutionnalisant, le charisme peut se transmettre en tant qu'il est porté par l'organisation, et il devient un attribut de la fonction, comme c'est en partie le cas pour les maîtres de l'ordre monastique Quanzhen. Certains d'entre eux possèdent aussi un type de charisme spécifique, au sens où l'expose R. Dericquebourg, un commentateur de Weber[85], par :

> ***« Une grâce appliquée avec une virtuosité à un domaine de la vie religieuse ou profane. Ils expriment une vertu moral, une disposition naturelle ou une technique acquise pratiquée avec un succès reconnu ou encore une virtuosité acquise (et dont les porteurs deviennent les figures emblématiques) dans l'utilisation d'une tradition et tendent à innover dans ce cadre en proposant par exemple des nouvelles techniques d'ascèse, de nouvelles techniques artistiques, des organisations charitables. Ils ne situent pas leurs porteurs dans l'extra-quotidienneté. Ils seraient plutôt d'une grâce qui fonde une virtuosité dans le domaine du quotidien. »***

Ce concept wébérien de charisme, que j'ai essayé de développer dans cette recherche sous ses différentes formes, m'a permis d'explorer une multiplicité de formes d'expression. Le charisme est souvent au centre même des actions et des propos qui tendent à fabriquer une communauté soudée. Mais les relations par lesquelles se crée ou se recrée la communauté, ne se résument pas, comme le souligne Weber, à une situation ou à un comportement communs :

> ***« Cela ne constituerait pas encore une communalisation, pas plus que le simple "sentiment" pour la situation commune et ses conséquences ne la suscitent. En effet, c'est seulement au moment où en raison de ce sentiment commun, les individus orientent mutuellement d'une manière ou d'une autre leur comportement que naît entre eux une relation sociale - et pas seulement une relation individuelle que chacun d'eux par rapport au monde environnant. C'est uniquement pour autant que celle-ci inspire le sentiment d'une appartenance commune que nait une communauté[86]. »***

Le caractère charismatique de certains maîtres inspire ce sentiment d'appartenance commune par le fait que chacun des membres est le plus souvent relié au maître à travers une relation de parenté fictive, qu'elle soit explicite, officialisée ou seulement auto-affiliée. Il est courant

84 M. Weber ; Grossein, J.P. trad., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.1996, p 251.
85 R. Dericquebourg, « Max Weber et les charismes spécifiques. » *Archives de sciences sociales des religions*, (137), 2007, p39.
86 *Idem* p. 81.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

qu'une communauté se construise autour d'un maître unique, à partir de son seul charisme, capable de rassembler des personnes d'origines et de situations sociales très diverses. Ces formes spécifiques de charisme incarnent la légitimité à partir de laquelle les maîtres contemporains rassemblent autour d'eux une communauté plus large que celle de leurs seuls disciples au sens strict. Les laïcs autour de ces maîtres charismatiques s'affilient même parfois de manière unilatérale, se proclamant disciple pour servir le maître ce qui leur permet aussi de s'affilier à son réseau pour en obtenir des ressources.

3 Matériaux et analyses

3.1 Présentation des temples

La première partie de cette thèse s'articule autour de l'analyse de l'organisation institutionnelle qu'est le temple, analysée d'abord pour lui-même puis dans son rapport au politique et dans l'usage qu'en ont les différentes populations. Le premier chapitre traite donc des temples en tant qu'unités organisationnelles. Cette analyse a pour but de rendre compte des lieux où se sont déroulés les terrains et de leurs organisations concrètes. Plusieurs lieux désignés à partir d'un mot unique dans la traduction française (le mot « temple », par exemple) recouvrent en fait des réalités différentes. A partir de l'exemple de quatre temples que j'avais observés de l'intérieur pendant plusieurs mois, j'ai déterminé trois axes qui permettaient en partie d'expliquer la forme de ces organisations. Tous les matériaux ont été repris pour chaque temple, que ce soit des discours ou des observations issus du terrain, des recherches universitaires ou des documents divers les concernant. Le chapitre s'organise autour de trois axes.

Le premier axe de ce chapitre étudie le contexte des institutions, qui a déjà fait l'objet de nombreuses recherches en ce qui concerne les grandes institutions urbaines. Depuis E. Chavannes, l'étude historique, d'un temple ou d'une montagne dans son environnement géographique et social est un classique des études taoïstes. Ces monographies se concentrent sur l'histoire de ces temples, l'histoire de la formation de leurs cultes, les personnages célèbres et les traditions qui y sont liées. L'histoire du Temple des Nuages Blancs de Beijing, de par sa place privilégiée dans l'histoire de l'ordre, a déjà été étudiée par plusieurs chercheurs de renommée internationale, comme K. Schipper, P. Fava, V. Goossaert ou P. Marsone. Ces études historiques n'ont longtemps pas pu être complétées par des études anthropologiques. L'accès au temple, en tant que terrain anthropologique de long terme, s'est

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

longtemps avéré presque impossible et peu de chercheurs ont pu en étudier la partie vivante. Cependant, au-delà de leur histoire et de leurs cultes, les temples sont des organisations à part entière, des entités vivantes, des lieux de vie et de pratiques religieuses mais aussi de services à la société et de productions de toute sorte. Des traditions locales y sont conservées ou rénovées. Mais en vivant dans ces temples, il devient clair à quel point ce sont les maîtres résidant dans ces temples qui choisissent de les conserver, de les mettre en valeur ou d'y implanter une tradition, une lignée ou un culte de préférence à un autre. Ce sont les maîtres qui vivent dans ces temples, les gèrent et les organisent, et qui de fait, reconstruisent ces traditions. C'est cette organisation autour de l'activité des maîtres que j'étudie dans le deuxième axe. Mais ces choix ne peuvent évidemment pas se faire hors des évolutions contemporaines de leurs environnements sociaux, cultuels et culturels. Chaque temple ne peut se développer que grâce à ses fidèles, dans la négociation avec les autorités locales et dans les pratiques de la société locale en général. Les temples s'inscrivent dans des sociétés locales souvent en décalage avec ces lieux de culte, avec des pressions liées au tourisme et aux institutions politiques du religieux en reconstitution. Cette inscription contemporaine dans des contextes locaux en transformation est au cœur de la troisième partie du chapitre.

3.2 Structures économiques

Les temples en tant qu'unités économiques n'étaient de fait que la partie visible, tangible de l'organisation économique. Il existait des structures sous-jacentes, en relation entre elles, qui présidaient à cette organisation économique. La deuxième partie de la thèse s'intéresse à l'économie de l'ordre dans ses dynamiques et ses éléments structurants. Elle répond à la problématique de la structuration économique de l'ordre. Quels en sont les éléments de base ? Quelles sont les dynamiques d'échange et les éléments communs qui permettent ces échanges ? Quelles sont les représentations concernant cette économie ?

Le deuxième chapitre traite de l'économie de l'ordre dans la parenté proche, et donc dans la structure de base de la parenté, la lignée. Cet angle est issu d'une étude minutieuse du terrain qui faisait apparaitre que les éléments de base de l'économie de l'ordre n'étaient pas les temples mais bien les lignées. Les questionnements de base concernaient les modes de financement et de subsistance des lignées. Comment une lignée peut-elle entretenir toute une filiation de disciples ainsi que le temple où elle réside ? A partir de l'analyse de deux lignées

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

en profondeur et de l'observation d'une dizaine de lignées au fil de l'étude, a émergé l'hypothèse, confirmée au fil du temps, d'une spécialisation des lignées dans une économie qui leur est propre, soutenant leur système de transmission. Le chapitre est divisé en deux axes. En quoi l'économie de l'ordre est-elle une économie de la transmission à travers la lignée de parenté ? En quoi cette lignée est-elle soutenue par une économie de spécialisation ? La seconde partie explore deux économies de lignée permettant la collecte de fonds pour leur parenté.

Le troisième chapitre est consacré aux éléments de structure et dynamique méso-sociaux, inter-lignées, c'est-à-dire la structure de l'économie dans la parenté élargie. Dès les premiers voyages dans différents temples, leur diversité a posé la question de l'unité d'un tel ordre. C'est en suivant les réseaux dans l'ordre du très local à l'international que sont apparus des éléments culturels récurrents propre à l'ordre. Par exemple, les termes de parenté utilisés étaient identiques dans tous les temples mais recouvraient une certaine complexité. Du point de vue du genre, A. Herrou[87] analyse ces termes qui sont tous masculins et patrilatéraux. Ces termes peuvent aussi recouvrir des situations différentes. Les mêmes termes de parenté sont appliqués à des parents issus de lignées différentes, et n'ont parfois aucun lien de transmission avec le disciple qui les nomme ainsi. Pourtant, ce principe n'était pas universel puisque certains maîtres n'ont simplement pas de liens de parenté. Cette parenté s'inscrivait donc dans des principes implicites qui ne se réduisaient pas à la première lignée, mais obéissaient toujours à des codes précis. Cette parenté était clairement l'expression d'une forme de lien, d'échanges entre les maîtres. Partant de cette question des liens entre les maîtres et des échanges qui ont lieu entre les structures de base, je me suis appuyée sur l'un des plus grands rassemblements de maîtres auquel j'ai eu accès dans la province. La cérémonie d'inauguration des statues du temple A a rassemblé des maîtres de l'ordre de toute la province, des maîtres de rituels du Shaanxi, des maîtres qui se revendiquent de l'autre ordre taoïste, le Zhengyi, ainsi qu'une maître très reconnue de Wuhan. Un tel rassemblement m'a permis d'ores et déjà de cibler les questions qui importaient pour les maîtres ainsi que de répondre à des questions que je me posais depuis le début. Je m'intéressais à qui était venu et pourquoi ils étaient invités ? Comment ils avaient connu la lignée du temple, quelle était leur relation avec elle ? Qui prenait en charge les festivités en secondant l'abbé ? Quelle était la place des laïcs et des disciples européens dans la cérémonie ? En suivant ensuite de près les interactions entre ces

87 Herrou, A. (2001). « «Elle, c'est mon frère». Les catégories de sexe chez les moines et les moniales taoïstes en Chine ». *Ateliers d'anthropologie. Revue* éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, (24).

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

lignées et d'autres, j'ai cartographié les échanges des deux lignées que j'étudiais avec leurs systèmes de parenté et d'alliance. J'ai tenté de schématiser sur ces cartographies le plus de flux possibles concernant les échanges économiques au sens large, les échanges de connaissance, de monnaie, et même d'influence politique. Ainsi j'ai cherché à comprendre ce que les lignées échangeaient, ce qu'elles retiraient de cette collaboration, comment les liens se créaient et comment ces processus contribuaient à uniformiser un ordre religieux éparpillé dans des ermitages partout en Chine ? Sur quels éléments communs reposait la cohérence et comment s'exprimaient-ils si différemment dans chaque temple ? Quelles étaient les implications de ces éléments communs ? Comment se formaient les dynamiques de solidarité dans l'ordre ? A travers quels principes ces réseaux se structuraient-ils et se perpétuaient-ils ? Le chapitre se divise donc en deux parties : la première partie portant sur une culture commune de l'ordre, la seconde sur les réseaux de parenté et les structures sous-jacentes de l'ordre.

Partie d'une interrogation sur les représentations de l'économique chez les maîtres, le quatrième chapitre concerne l'économie avec les entités invisibles, qui s'assimile à un don vertical et longitudinal, avec les ancêtres ainsi qu'avec les diverses entités invisibles de la nature et de la surnature[88]. L'économie taoïste observée implique bien plus que les seuls êtres humains ; les étoiles, les divinités, les fantômes, la nature en général avec les plantes et les montagnes sont parties prenantes du processus. La nourriture qu'ils valorisent le plus n'est pas celle que l'on cuisine dans nos foyers, c'est celle qu'ils récoltent dans l'univers, ils mangent du *qi*, parlent d'aller marcher sur les étoiles pour demander des faveurs aux dieux et des rétributions divines qui leur viennent de leurs bonnes actions. Ce sont ces rétributions divines que les fidèles viennent chercher à transformer en faveurs à leur propre profit, en demandant aux maîtres d'accomplir un rituel pour eux. Pour décrire le système économique, ce dont ils se nourrissent, ce dont ils font commerce, il fallait donc analyser plus largement leur rapport à l'univers, leurs représentations du système économique tel qu'ils le conçoivent et dans lequel se construit leur économie. Cela impliquait aussi de comprendre comment ils établissent une économie du sacré, différenciée de l'économie marchande civile.

3.3 Études de cas

88 Descola, P. 2015, *Par-delà nature et culture*. Sous titre Editions Gallimard.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

La troisième partie est issue d'une observation comparée de deux lignées différentes. Dans une volonté d'élargir la recherche au-delà de la monographie locale, tout en restant dans une unité géographique comparable, deux lignées ont été ouvertes à l'observation, permettant ainsi une étude comparative. Cette dernière étude permettait de comprendre de nombreuses dynamiques contrastées dans les lignées de l'ordre. Lors du séjour dans la lignée des maîtres de montagne, l'activité principale qui était la guérison, semblait centrale et l'accueil des disciples étrangers dans ce qui faisait figure de lignée majeure de la province était tout à fait dans les normes. Les laïcs sont intégrés au fonctionnement quotidien du temple. Au contraire, dans le temple B totalement isolé, un seul jeune maître, formé aux rituels dans la province historique du Shaanxi, constituait à lui seul la majeure partie de la lignée et de l'équipe du temple, dans un environnement villageois plutôt hostile. L'activité principale se constituait autour de l'apprentissage des rituels à des disciples et laïcs de passage. Le contraste était tel que les deux lignées ne semblaient presque pas appartenir au même ordre. De plus, si les deux lignées exercent dans la même région en déployant des pratiques, des approches, des orientations divergentes, elles ne s'opposent pas, elles coopèrent et échangent.

Les deux cas sont traités séparément car il s'agit ici de développer l'économie par rapport aux particularités extérieures de chacune. Or ce rapport est largement déterminé en fonction de la spécialité de la lignée et d'autres facteurs connexes. Ces deux lignées présentant des exemples que l'on pourrait presque présenter comme opposés, chaque cas nécessitait une exposition séparée. Le premier chapitre de cette partie concerne le cas d'une lignée de thérapeutes magiciens, fortement orientés par leur service aux laïcs, parmi lesquels elle se construit des réseaux. On pourra aussi y explorer les tendances à la rénovation de l'ordre, qui, pour être présentes dans de nombreuses lignées et particulièrement dans le Yunnan, sont particulièrement saillantes dans celle-ci. Le second chapitre expose l'économie extérieure d'une lignée de ritualistes esthétiques, orientés vers le service de rituel interne à l'ordre, dans un enjeu de transmission de l'orthopraxie. S'expriment ici de fortes tendances à la conservation venues de la province du Shaanxi.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 2 : Temples taoïstes Quanzhen en Chine contemporaine

Les temples taoïstes chinois essaiment depuis quelques années hors de leurs frontières. Des structures ou projets de structures se revendiquent taoïstes Quanzhen Longmen partout dans le monde. C'est le cas des nouvelles structures en Europe, mais d'autres organisations plus anciennes à Hong-Kong se revendiquent également de l'ordre. A la frontière même de la Chine continentale, les caractéristiques de ces institutions se révèlent pourtant très différentes des temples taoïstes du continent. C'est de l'observation de ces différences jusque sur le continent chinois que sont nées les questions posées dans ce chapitre sur les caractéristiques fondamentales du temple taoïste Quanzhen.

Le mot même de temple occulte plus d'informations qu'il n'en révèle. Il sert à nommer les lieux de culte dans une généralisation trompeuse face à une pléthore de dénominations dans le langage chinois. Le terme générique *yuan* 院, monastère, rappelle que le temple est d'abord un lieu de vie et de résidence du clergé, tout comme le mot utilisé pour désigner les lieux de culte en général, *miao* 廟 qui signifie en fait maison des dieux, étymologiquement des ancêtres. Les noms qui s'appliquent le plus souvent aux temples taoïstes, *guan* 觀 font référence, selon V. Goossaert[89] aux tours élevées construites pour guetter les immortels, et aux auberges charitables construites par le premier mouvement taoïste organisé, l'école des maîtres célestes ». Une autre dénomination *an*, évoque, comme dans le nom historique du grand temple de Xi'an, l'idéal érémitique des maîtres. En fait, on retrouve ces polysémies dans d'autres religions ; *dgon pa,* par exemple, traduit par « temple » en tibétain, a rapport à de nombreuses structures différentes : temple habité ou pas par des moines ou simple réceptacle des statues. Dans l'usage ordinaire chinois, on parle du lieu de culte par le générique de *simiao* 寺庙 pour signifier tout type de lieu de culte. Les maîtres l'utilisent plus familièrement que *guan*. Ils diront *huimiao* 回庙 pour signifier qu'ils retournent au temple ou *zhumiao* 住庙 pour dire qu'ils habitent au temple de manière permanente. Ces lieux sont ainsi bien plus que de simples autels.

89 V. Goossaert, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Albin Michel, Paris, 2000, p 54.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Les typologies établies par les sinologues permettent d'éclaircir d'autres aspects concernant ces lieux de culte. En distinguant les lieux de culte officiels et non officiels, J. Gernet[90] dans sa thèse replace ces lieux dans leurs situations politiques. Dans la période historique qu'il étudie, du Ve au VIIe siècle, les lieux qui ne sont pas reconnus par l'État sont seulement tolérés par l'État, en en faisant l'objet privilégié des répressions. Ce critère explique leur histoire et rappelle les pressions politiques qui pèsent encore aujourd'hui sur ces lieux de culte. Si ces pressions se sont modifiées avec la forme du gouvernement lui-même, ceux qui résident et gèrent ces lieux de culte doivent toujours se positionner par rapport à ces questions politiques. Le système religieux de l'ordre détient sa propre catégorisation des lieux de culte telle que décrite par Y. Yoshioka. Il est le premier chercheur à relater son expérience de terrain au temple Quanzhen, le Temple des Nuages Blancs de Pékin[91]. La typologie dégagée par Y. Yoshioka est encore opératoire dans l'organisation du lieu de culte telle qu'elle st pensé par les maîtres. Ce sinologue japonais distingue deux types de temples selon le système de gestion du temple. Le premier critère est le processus de désignation du dirigeant du temple. Dans les temples *shifangconglin* 十方叢林 appelés œcuméniques [92] le dirigeant est nommé par la communauté. La charge des temples héréditaires (*zisunmiao* 子孫廟), est, comme le nom l'évoque, transmise de maître à disciple.

D'autres caractéristiques les différencient, comme les modalités d'accueil des maîtres d'autres lignées, et par là, le rôle qui est assigné au temple dans l'ordre. Les temples œcuméniques ont l'obligation d'accueillir tous les maîtres certifiés qui le souhaitent en leur fournissant le nécessaire. Ces temples sont le plus souvent des centres de formation pour les jeunes maîtres et les plus grands sont aussi des centres d'ordination. Le plus souvent, les temples filiaux n'acceptent de maîtres hors de leur lignage que de passage. lorsqu'un maître inconnu s'installe dans ces temples héréditaires, c'est qu'il a senti une affinités à la lignée résidente, qui l'inclura souvent comme disciple assimilé. Leurs résidents vivent plutôt isolés en petite communauté. De fait, c'est d'abord la taille de l'institution qui détermine une grande partie de son organisation. Par exemple, bien que certains petits temples se revendiquent du système des temples œcuméniques et en portent certains aspects, ils ne peuvent développer le système complet de par leur taille. En raison de leurs faibles revenus, ils ne peuvent assurer

90 J. Gernet, ibid. Rajouter la date, pour qu'on sache à quel ouvrage vous vous référez

91 Il a fait la description de son séjour au temple dans un essai traduit dans le recueil Yoshioka Y. "Taoist Monastic Life." In Welch H. and Seidel A. eds. *Facets of Taoism*, 1979, 220-52. New Haven, Conn., Yale University Press.

92 Y. Yoshioka, *ibid*. ; V. Goossaert, & F. Ling, Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980. *Perspectives chinoises*, (2009/4), 34-43.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

un revenu minimum pour leurs résidents comme la plupart des grands temples, quel que soit leur système de fonctionnement. De plus par leur faible effectif, il n'y a aucun besoin de la spécialisation des charges prévues par le règlement d'un temple œcuménique.

Cependant ces différentes typologies montrent des lacunes dans la classification de terrain dans la multiplicité et la complexité des institutions que l'on appelle temple. Les temples sont à la fois des lieux de culte, de vie religieuse, mais aussi l'endroit d'enjeux politiques et des produits de leur histoire. La question est alors de savoir comment ces temples sont aussi le produit des tendances qui les traversent ? Pour aller plus loin dans l'analyse, j'ai pris, l'exemple de quatre temples taoïstes Quanzhen. Afin de pouvoir analyser ces temples en profondeur, j'ai choisi quatre temples que j'ai observés pendant plusieurs mois chacun, que j'ai vu évoluer sur trois ans, et dont j'ai connu les membres sur plusieurs années. Deux d'entre eux sont des temples institutionnels urbains : l'un d'eux, à Beijing, est l'un des plus connus dans l'ordre : le Temple des Nuages Blancs ; l'autre, à Hong-Kong, se nomme Fung Ying Seen Koon en cantonais. Les deux autres temples ont été étudiés dans le Yunnan, l'un, en montagne, sera appelé temple A, l'autre dans un village agricole isolé sera nommé temple B.

Pour la clarté de l'exposé le chapitre est divisé en quatre parties, exposant chacune le cas d'un temple, où chaque temple est analysé sous trois angles : Comment ces temples ont-ils été formés par leur contexte historique et social ? Comment leur organisation spatiale est-elle une mise en scène de leur activité principale ? Et enfin, comment leurs enjeux contemporains les remodèlent-ils ? La première partie sera consacrée aux grands temples urbains et la seconde, à l'analyse des petits temples ruraux.

1 Grands Temples urbains

Les grands temples urbains sont des institutions modelées par leur place, au centre du pouvoir politique et économique. Ils s'organisent autour d'activités diversifiées du fait de l'évolution de la Chine urbaine contemporaine, mais gardent, de par l'histoire à laquelle ils se rattachent, une esthétique du culte rigoureuse. Cependant les enjeux dans lesquels ils s'inscrivent les remodèlent dans une tension entre fonctionnement institutionnel et identité historique.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1 Le temple des Nuages Blancs de Beijing

1.1.1 Un centre dans la capitale politique

1.1.1.1 Petite géographie religieuse de la capitale contemporaine

Le temple des Nuages Blancs se situe au Sud-Ouest, aux portes de la ville historique qui, en tant qu'ancienne capitale, a compté de nombreux autres temples liés au pouvoir. Ainsi, le Dongyuemiao 東嶽廟, accueillait les rituels impériaux dans sa grande cour centrale. Créé en 1322 par un maître Zhengyi, il est devenu la résidence pékinoise des maîtres non Quanzhen, et est situé dans le centre d'affaires à l'Ouest. Ce temple tient une place importante dans l'histoire du taoïsme de Beijing et apparaît plusieurs fois comme lié à cet ordre, dans la cartographie sociale que dresse V. Goossaert dans son ouvrage sur les taoïstes de Beijing du 19e siècle.[93] Il a été rouvert depuis peu et accueille moins d'une dizaine de maîtres. La salle principale est dédiée au Dieu des enfers, Dongyue Dadi 東嶽大帝. La première cour est entièrement entourée par des salles représentant les différents départements de l'enfer, dans lequel est envoyé celui qui a commis des méfaits. Les statues représentent, grandeur nature, les démons de ces départements, qui infligent aux âmes humaines, représentées dans d'atroces souffrances, les supplices correspondant à leurs méfaits. Aujourd'hui une partie importante est recouverte de stèles évoquant cette histoire. L'arrière du temple a été transformé en musée représentant les fêtes populaires chinoises et leurs rites. L'abbé de ce temple majeur de la capitale est chargé des questions de formation et de recrutement au siège de l'association taoïste national, nouvelle manifestation du pouvoir politique du temple.

Le lien au pouvoir impérial est encore visible dans les tuiles orangées représentant la consécration impériale sur le toit d'un autre temple de Beijing, le Huoshenmiao 火神廟. Aujourd'hui, cet héritage politique est cependant plutôt tourné vers le tourisme, aidé par sa situation géographique en plein quartier touristique sur la rive des lacs intérieurs. Sa rénovation récente souligne son importance historique avec un patrimoine architectural et des décors muraux remarquablement préservés. La salle principale, dédiée au Dieu du Feu contient la pièce maître de cette rénovation, le plafonnier de la salle représente un dragon, dont la puissance liée à l'eau visait à contenir celle du dieu du Feu. Le complexe de trois cours accueille moins d'une dizaine de maîtres mais accueille des événements rituels tels la grande cérémonie de juillet 2011, grâce aux maîtres du Lüzugong 呂祖宮 venus y officier. Ce dernier, dédié à l'un des huit immortels, fait partie des temples qui ont un rayonnement

93 V. Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*, Harvard University Press, 2007, p 92.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

national à partir de leur place dans la capitale. Le Lüzugong, bien qu'un simple édifice caché au milieu des gratte-ciels du quartier d'affaires, est un temple taoïste important dans l'ordre Quanzhen. Il est dédié à Lü Dongbin 呂洞賓 et ne compte qu'une seule salle de culte ; il accueille pourtant des maîtres venus de Taïwan pour apprendre les rituels avec le grand maître qui y pratique. Ce dernier est un des plus reconnus de Chine. Il n'effectue pas seulement des rituels dans les autres temples de Beijing mais est aussi appelé pour effectuer de nombreux rituels importants à travers la Chine. Au niveau strictement matériel, le temple compte seulement une cour ouverte au public. Il accueille aussi le bureau de l'association taoïste de Beijing et est dirigé par son président. Ce dernier est aussi un très influent vice-président de l'association taoïste qui voyage partout en Chine pour les cérémonies d'inauguration des nouveaux temples et autres colloques. De par l'envergure de ses membres, ce temple rayonne dans toute la Chine.

Un autre petit temple se veut être un lieu de passage pour les maîtres de l'ordre, ou en l'occurrence pour les maîtres. En effet, le temple des Nuages Blancs étant réservé aux hommes, une maître a rénové ce lieu afin d'accueillir les maîtres de passage dans la capitale. Dans le Liersi 裡二四, les jardins couvrent une surface importante (grâce à sa situation dans la banlieue éloignée), et les salles de culte et les lieux de vie abrités, récemment rénovés, permettent d'accueillir un nombre important de maîtres. Il est majoritairement dédié aux déesses et celle considérée comme la plus puissante d'entre elles, Doumu 斗姆, la mère du boisseau[94]. Une spécificité de ce temple est d'avoir un autel pour Mazu 媽祖, la déesse de la mer plutôt célébrée dans le Sud et les régions côtières. On y célèbre surtout des dieux et des déesses guérisseurs et liés au bien-être des enfants. Selon les dires de l'abbesse, de nombreuses femmes viennent les consulter spécifiquement sur des problèmes liés à l'enfantement et à la famille en général. Une autre déesse est célébrée dans le temple qui accueille le pèlerinage le plus important de la capitale, La Dame des Nuages Pourpres, *Bixiayunjun* 碧霞元君. Le paysage religieux de la capitale est historiquement marqué par le pèlerinage du *Miaofengshan* 妙峰山[95]. Le pèlerinage sur cette petite montagne des extérieurs

94 Le documentaire P. Fava présente cette divinité à travers un des rituels qui lui est consacré. Ce film est le seul, à ma connaissance, à représenter un rituel taoïste d'audience, avec sa traduction complète et de remarquables annotations permettant de saisir pleinement son sens. Cf réal. *Oratorio pour Doumu, la mère du Boisseau : rituel taoïste : version intégrale exécutée par les moines de l'Ordre de la Perfection absolue du Monastère des nuages blancs à Pékin, le 3ème jour de la nouvelle année xinsi (2002)*, Meudon, (60min) CNRS Images [éd., distrib.], 2011.

95 P. Fava a récemment présenté un documentaire sur ce pélerinage intitulé *妙峰山廟會 400 年的歷史 Le pèlerinage de Miaofengshan : 400 ans d'histoire*. F. Graezer en rappelle les enjeux contemporains dans un article dans *Etudes chinoises* en 2003 cf. F. Graezer, « Le Festival de Miaofeng shan : culture populaire et politique culturelle », *Études chinoises*, vol. XXII, 2003. Sur le plan historique cf. S. Naquin "The Peking Pilgrimage to

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

de la ville a lieu chaque année autour du mois de mai pour l'anniversaire de la déesse. La nuit de cet anniversaire est, encore aujourd'hui, un moment de foule. Les fidèles se bousculent pour brûler les premiers encens à la déesse, et certains montent en pleine nuit à pieds pour s'assurer ses faveurs.

1.1.1.2 Bref historique du Temple des Nuages Blancs : élitisme et ambition d'un centre de pouvoir

Le Temple des Nuages Blancs s'est développé, comme beaucoup d'autres de la capitale, par les faveurs de l'Empereur. Le temple accueillait déjà les grands patriarches du Quanzhen convoqués par l'empereur à l'époque où il se nommait Tianchangguan 天長觀 sous la direction de l'école *Dadao* 大道, autre branche du taoïsme[96]. Il était aussi pendant plusieurs périodes à partir du 12ème siècle, le temple taoïste lié au pouvoir impérial. Depuis la dynastie Jin, ses rénovations successives ont été plusieurs fois demandées et financées par les empereurs, qui assistaient en personne aux cérémonies de rénovation. Les nombreux rituels officiels qui y furent célébrés dénotent l'importance qu'il avait prise auprès de la cour. Tout particulièrement lors de la maladie de la mère de l'empereur Zhangzong, qui y fit célébrer une grande offrande universelle afin d'aider à sa guérison[97]. La rapidité de celle-ci reste encore aujourd'hui un haut fait du temple et n'a pu que renforcer sa réputation d'efficacité et son importance. Depuis la République, c'est avec le siège de l'association nationale taoïste que le pouvoir politique s'est installé au temple par étapes puisqu'au fil de son histoire, l'association est devenue l'instrument de contrôle du gouvernement sur le taoïsme. De par la proximité des institutions et la place historique de ce temple, ce dernier est devenu le centre du taoïsme contemporain officiel, concrétisant l'ambition du temple de prendre la tête de l'ordre.

Ce temple se revendique aujourd'hui à la tête de la branche 龍門 *Longmen* (Porte du Dragon) de l'école *Quanzhen* 全真 (de la Complète Authenticité), branche majoritaire de la seule école taoïste monastique subsistant à l'ère contemporaine. Depuis l'installation au temple du disciple fondateur de la branche Longmen, Qiu Chuji 丘處機, mandaté par Genghis Khan pour le rénover au 12e siècle, l'institution se place comme le lieu de naissance du courant majoritaire de l'ordre monastique. Une hagiographie s'y est d'ailleurs construite

Miao-Feng Shan", p. 338 in Naquin, S. 1992. *Pilgrims and sacred sites in China* (Vol. 15). Univ of California Press.

96 P. Marsone, Le Baiyun guan de Pékin: épigraphie et histoire. *Sanjiao wenxian*, 3, 73-136. 1999, p.77

97 *Idem*, p.75-80

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

depuis, notamment autour de la salle de culte où il est enterré[98]. Cependant, historiquement, l'autorité religieuse qu'il s'attribuait n'a jamais été confirmée par la soumission des autres temples œcuméniques. Par contre, en tant que grand monastère œcuménique du Nord, il tenait une place prépondérante dans la formation et la consécration des maîtres. Il est devenu au fil de l'histoire un lieu important de l'unification et de la reproduction de la communauté des maîtres Quanzhen. Comme le remarquait déjà Maspero[99], ce temple a longtemps été un grand centre d'ordination. Les maîtres, après plusieurs années de formation dans leur temple d'origine devaient se faire ordonner dans un rituel de consécration appelé 'le Rituel des Trois Autels', le dernier des rituels importants dans la trajectoire des maîtres. La cérémonie marquait la fin d'une période de formation de 100 jours symboliques dans le temple, processus analysé selon des matériaux historiques par V. Goossaert[100]. Pour la dernière étape, ils y recevaient 3 textes de préceptes afin de leur inculquer les comportements taoïstes unifiés au niveau national. Le temple a cultivé cette image d'une communauté élitiste, notamment de par la discipline imposée et le recrutement de maîtres pratiquant un ascétisme strict[101]. Il le décrit d'ailleurs comme un temple considéré à l'époque comme ce qu'il y avait de plus proche de la vie taoïste idéale[102]. Historiquement central à l'unification de l'ordre par ses processus de formation et aujourd'hui centre politique, le temple s'est développé comme de nombreux autres temples autour de lui, grâce aux faveurs impériales. Il a surtout servi de centre de formation de maîtres venus de toute la région.

1.1.2 Une organisation autour de la promotion culturelle et touristique du taoïsme officiel

Le temple que je viens de décrire est situé au Sud-Ouest de Beijing et constitue un de ses sites touristiques. Il est organisé autour d'un axe central Nord Sud selon l'architecture traditionnelle des temples chinois. Mais une de ses particularités architecturales réside dans ses deux axes parallèles, situés de part et d'autre de l'axe central. Ces trois axes délimitent non seulement des cours mais aussi des usages du temple liés à des temporalités différentes.

98 V. Goossaert, *op.cit.* 2007, p. 135.
99 H. Maspero, *Le Taoisme et les religions chinoises.* Gallimard, Paris, 1971, p. 98.
100 V. Goossaert, *op.cit*. 2007, p. 148.
101 *Ibid*. p. 166.
102 *Ibid*. p. 134.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

1.1.2.1 Mise en valeur culturelle et touristique du culte

L'axe central du temple est organisé autour de la mise en valeur culturelle du culte dans un usage en particulier touristique. Après le mur extérieur qui marque l'extrémité du temple, se trouve la Lingxingmen 欞星門, première grande porte, arche sur piliers de plusieurs mètres de haut, en trois pans surmontés de toits recourbés aux tuiles grises. C'est sous cette arche que se situent les grilles où le visiteur doit montrer son billet d'entrée. Le billet coûte une dizaine de *yuan*. Des gardes de sécurité à la porte vérifient le billet pour tous les visiteurs. La première cour derrière cette grille est fonctionnelle. Sur la droite se trouve un bâtiment abritant les diverses boutiques vendant tous les accessoires taoïstes, des vêtements de maîtres aux statues, en passant par le traditionnel encens vendu par une employée à travers une simple fenêtre au bout de la cour. Sur le côté gauche de cette cour, la loge du gardien et des gardes de sécurité leur permet de garder le lieu dès l'entrée. Un espace est réservé au milieu de la cour, pour les voitures des responsables institutionnels. Le fond de cette cour est fermé par une massive porte en pierre à trois entrées figurativement appelée, comme dans tous les temples, porte de la montagne, *shanmen* 山門. C'est à partir de cette porte que commence le lieu de culte à proprement parler. Sur les côtés de cette porte se trouvent des paravents en pierre ornés de motifs complexes qui dissimulent les sorties latérales de cette porte principale. La coutume est de trouver sur cette porte trois singes sculptés dans la pierre, parmi le décor qui orne la porte tout entière jusque sous les voûtes. Les touristes chinois comme les pèlerins avertis ne manquent pas de toucher les singes ainsi que d'autres symboles devenus méconnaissables par le toucher des innombrables mains passantes.

Cette porte donne directement sur la première attraction touristique du temple, le pont Wofeng 窝风. Sous le pont de pierre qui traverse la cour dans le sens de l'axe central, est suspendue l'imitation géante d'une ancienne pièce de monnaie chinoise. Dans le trou carré central caractéristique de ces pièces est accrochée une cloche que font tinter les jetons de métal, avant de finir sur le sol qui en est jonché. Pendant la période des fêtes du nouvel an notamment, le temple résonne de ces pièces que les fidèles lancent contre la cloche dans l'espoir d'attirer l'attention des Dieux. Après le pont se dresse un petit temple, la Lingguandian 靈官殿, consacrée à Wang Lingguan 王靈官, protecteur des temples. L'extérieur est entièrement construit en pierres grises mais contrairement à la plupart des autres salles, le temple ne compte que deux petites ouvertures à l'avant. Il s'ouvre par une porte avant et une à l'arrière. L'intérieur, sombre, se traverse en contournant la statue au centre de la salle. Dans la deuxième cour se trouvent d'autres salles de culte. L'axe central est

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

délimité par des bâtiments de pierres grises entre les salles de culte. Y sont installés des locaux fonctionnels, dont les cellules des moines et les bureaux des départements administratifs. Tous ces bâtiments sont construits en plein pied. Sous les toits, formés par des rangées de tuiles grises terminées d'une tuile ronde au motif récurrent, on ne voit des poutres porteuses que l'élégance de leurs bouts carrés, ciselés et dorés. Les imposantes poutres qui soutiennent la charpente sont peintes de motifs floraux dans les teintes bleues et vertes, où les dragons dorés ressortent sur le froid des couleurs. Les ouvertures se referment avec des panneaux de bois travaillés aux couleurs rouge sombre. L'élégance du contraste du gris des vieilles pierres et des tuiles, sur les chevrons en bois rouge, cramoisis, ainsi que le raffinement des sous-plafonds bleu-vert aux motifs dorés, constitue une esthétique très reconnaissable qui se décline dans tout le temple.

Le temple central de la deuxième cour est consacré à l'empereur de Jade, en charge de l'Empire Céleste. Le temple sur le côté droit est consacré aux Dieux de la richesse, Caishen 財神, siégeant dans la salle la plus visitées les jours de fêtes. Ces jours-là, un cordon est installé devant ces salles et les fidèles sont nombreux à faire la queue pour aller prier les divinités qui apportent la richesse. Dans la même cour, face à cette salle, se trouve la Sanguandian 三宮殿, dédiée aux divinités en charge des trois mondes : le Ciel, la Terre et les Eaux souterraines. La cour suivante s'organise autour de la salle de la loi ancienne *Laolütang* 老律堂 qui est utilisée aujourd'hui pour les rituels. Elle se prolonge en une avancée de pierre au centre de la cour, où se déroulent certains rituels d'extérieurs. On y accède par quelques volées de marches de chaque côté. La salle elle-même est sombre. Peu de luminosité entre par les panneaux de bois ajourés autour de l'entrée, et illumine seulement les parties accessibles au public. Derrière les barrières, de nombreux coussins sont réservés aux maîtres pour les rituels rassemblant tout le temple. L'autel principal où le maître de rituel officie est entouré de deux espaces où les instruments de rituel sont disposés devant les divinités. Au fond de la salle, on entraperçoit les statues des sept disciples de Wang Chongyang le patriarche de l'ordre Quanzhen. Ils sont répartis dans une vitrine de chaque côté de l'autel central. La cour compte encore de chaque côté de la salle de rituel la Yaowangdian 藥王殿 dédiée aux grands médecins taoïstes et la Jiukudian 救苦殿 consacrée aux dieux qui aident ceux qui souffrent aux enfers. Le pavillon central suivant, la Qiuzudian 邱祖殿, est la salle où se trouverait la sépulture du fondateur de l'École Longmen 龍門, Qiu Chuji 丘處機. Les murs de cette salle sont entièrement recouverts de sculptures de plâtres racontant la vie du patriarche en fresques

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

de figurines colorées. Il conte notamment le plus célèbre épisode, sa rencontre avec Genghis Khan qui le mit par la suite en charge de ce même temple. Au centre, devant la statue, se trouve une immense coupe en pierre marquant l'emplacement de la sépulture. La dernière cour accueille même des salles de musée en plus des salles de culte. De chaque côté de cette salle sépulcrale, deux grandes portes donnent sur une cour entièrement fermée. Au fond s'élève un bâtiment de deux étages dont le rez-de-chaussée est dédié aux quatre empereurs dans la Siyudian 四禦殿 et l'étage aux Trois Purs dans la Sanqingge 三清閣. Sur les côtés de cette cour, deux salles sont aménagées en musée. Une salle accueille une explication de ce qu'est l'histoire du taoïsme monastique institutionnel et la place qu'y tient ce temple, détaillée par des textes, des photos, des schémas, des extraits de règlements etc.. L'autre est constituée de vitrines exposant des objets d'arts, des statues anciennes, des accessoires de rituels et des copies anciennes des textes de rituels, dans une approche plus patrimoniale. Cette dernière cour contient en son centre un encensoir rond massif, objet historique à côté de l'encensoir utilitaire rectangulaire, face au temple central. Cet encensoir en bronze ciselé de dragon est quelque peu usé sur les reliefs, à cause des pratiques coutumières dont il fait l'objet chez les visiteurs. Ils se placent à quelques mètres devant l'encensoir, yeux fermés, et tentent de marcher dans sa direction, afin de le toucher les yeux fermés, augure favorable. L'axe central du temple est ainsi l'occasion d'expression de diverses coutumes des fidèles et autres visiteurs, dans un espace organisé autour de la mise en valeur de la « culture taoïste ».

1.1.2.2 Séparation des temps et des espaces : entre tourisme et quiétude

L'axe central regroupe ainsi toutes les curiosités et les salles de cultes les plus visitées, en en faisant le lieu privilégié des visiteurs. Il est clairement balisé et affiché à l'intention des visiteurs, délimitant ainsi un espace plus spécifiquement dédié à leur accueil. L'axe central comprend les salles les plus touristiques, comme l'emplacement de la sépulture du patriarche. Il comprend aussi la salle des divinités les plus révérées comme les Trois Purs, divinités les plus haut placées dans la hiérarchie céleste, que l'on vient prier pour toute requête, avec les dieux de la richesse et de la médecine. D'autres éléments marquent cet espace clairement balisé pour les visiteurs non informés, les touristes et les fidèles non confessionnels. Sur chacun des murs arrière des pavillons, de grands panneaux d'informations sont accrochés. Certains sont composés de photos et d'informations sur les attitudes et les gestes adéquats. Un panneau, en particulier, explique l'attitude correcte à avoir dans la salle de culte et détaille, photos à l'appui, les gestes de salut envers les maîtres et ceux de prière envers les Dieux.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

D'autres comportent seulement des informations sur le temple ou le taoïsme en général. Un en particulier est constitué d'une carte retraçant le périple du patriarche. Mais cet espace n'est pas seulement touristique et informatif, il est aussi le lieu des activités cultuelles. Lors des jours fériés et des fêtes, les maîtres y célèbrent les rituels dans la salle de rituel et à l'extérieur, les fidèles plient leurs offrandes pendant des heures, assis sur un banc ou par terre. Ce pliage est une activité pieuse à part entière car ils considèrent que l'efficacité de l'offrande dépend du fait qu'ils plient ces offrandes eux-mêmes. D'autres se font livrer des camionnettes entières de lingots de papiers à brûler. Certains écrivent également des messages à faire brûler pour les envoyer aux dieux ou brûlent du papier monnaie acheté dans des stands devant le temple. Hors jours de fêtes, les fidèles sont le plus nombreux le matin. Toujours regroupés dans l'axe central, les fidèles viennent prier, brûler de l'encens et faire des offrandes. Ils viennent le plus souvent en famille, parfois avec trois générations ensemble. Les scènes d'apprentissage des gestes de base de prosternation, notamment aux enfants entre 2 et 6 ans, sont nombreuses. Beaucoup font le tour de tous les dieux du temple. Ceux que l'on croise le plus souvent dans les cours les plus excentrées sont des fidèles venus de loin, qui suivent le parcours du culte rigoureusement. D'autres se prosternent depuis l'axe central dans toutes les directions afin de ne pas offenser les dieux qu'ils n'auront pas été voir directement. L'après-midi des jours de semaine, ces cours sont plus calmes. Les maîtres vaquent à leurs activités et les visiteurs sont moins nombreux, suivant le rythme propre aux lieux de culte. Mais même lors de ces moments creux, les maîtres ne font que passer dans cet espace central. Le maître que je suivais souvent dans le temple hâtait le pas à chaque fois que nous passions sur cet axe pour aller vers sa salle. Ce maître, comme nombre des résidents du temple avait la charge d'une salle. La sienne se trouvait sur l'axe latéral. L'attribution de ces salles par l'administration est un enjeu puisque les salles latérales sont plus calmes, reçoivent moins de visiteurs, demandent moins de présence et de sollicitation. Les axes latéraux comptent moins de visiteurs et sont donc plus propices à la quiétude religieuse à laquelle aspirent les maîtres, en particulier l'axe oriental. Il est facile de se perdre dans les dédales de couloirs et de cours entre les petits temples. L'axe ouest accueille notamment la clinique et des divinités qui sont largement célébrées par la population pékinoise.

On accède à l'axe latéral occidental par une arche de pierre après la salle dédiée aux rituels sur l'axe central. Cette première petite cour donne directement accès à la clinique. Après un corridor de bambou, une petite cour d'entrée contient un cheval de bronze que les visiteurs touchent pour la chance. Un bâtiment s'élève à l'arrière, la Yuanjundian 元君殿,

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

consacrée aux immortelles féminines dont Bixiayunjun 碧霞元君, la Dame des Nuages Pourpres, que les fidèles prient pour leurs enfants. L'entrée de ce temple fait face à celui dédié aux divinités des lettrés dont Wenchang 文昌 et Confucius. Cet axe se termine avec la plus grande salle de culte du temple. Y sont exposées les statues des soixante Yuanchen 元辰, divinités du cycle sexagésimal sous la tutelle de Doumu, mère des constellations du Boisseau. Cette dernière cour de l'axe a les murs recouverts de représentations figuratives et symboliques. Un pan de mur est recouvert des représentations des douze animaux du zodiaque que les fidèles viennent toucher pour leur porter chance. Sur le mur d'à côté plusieurs scènes sculptées vantent les mérites de la piété filiale. On compte aussi une fresque murale représentant les divinités gravées sur le mur face à la salle. Des panneaux explicatifs détaillent les prédictions pour l'année à venir selon les signes du zodiaque, à côté d'une échoppe vendant les talismans en question ainsi que nombre d'autres accessoires de culte. Si cette partie du temple est emplie d'attractions touristiques, elle n'est réellement envahie par les fidèles que lors du nouvel an, où ils viennent prier la divinité de leur année de naissance et sont invités par à prier celle de l'année nouvelle pour qu'elle leur apporte chance et bonne fortune dans cette nouvelle période. A partir de cet axe, deux plus petits temples sont accessibles à l'extrême Ouest. Le premier est dédié à Lü Dongbin, un des huit immortels, alors que le temple d'en face expose les statues de chacun des huit immortels. Ces immortels sont des personnages célèbres dans les légendes taoïstes et plus largement dans la mythologie chinoise.

L'axe oriental comprend le reste des institutions dispersées dans les bureaux et quelques temples peu visités. La cour par laquelle on y accède est composée de deux temples, l'un dédié aux trois étoiles, Sanxing 三星, l'autre, à la déesse Guanyin 觀音 de la miséricorde. Il comporte aussi le réfectoire et des bureaux provisoires de l'association nationale. Par un corridor latéral, le temple de Zhenwu 真武, le guerrier mystérieux occupe une cour médiane. Sur l'extrémité de cet axe, les travaux pour le collège taoïste ont longtemps occupé un espace important. Des bureaux provisoires étaient installés dans des unités déplaçables. Le dernier temple de cet axe est dédié à Leizu 雷祖, la divinité qui contrôle la foudre. Une petite porte sur le côté donne sur la cour arrière où se trouve la salle de classe du collège taoïste, installée en retrait de la vie du temple.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.3 Multiples institutions cohabitantes dans le temple et leur personnel

1.1.3.1 De nombreuses institutions en transformation

Bien que de nombreux autres temples taoïstes de Beijing comportent des institutions parallèles, des lieux de vente, par exemple, ou servent de lieux touristiques, aucun n'est aussi multidimensionnel que le Temple des Nuages Blancs. Il doit faire cohabiter de nombreuses institutions. Certaines d'entre elles font partie intégrante du temple telle que sa clinique de médecine située dans l'axe Ouest. D'autres, d'une portée nationale, perpétuent la culture élitiste du temple en transformant l'autorité religieuse à laquelle aspirait le temple, en autorité politique portée par des institutions dirigeantes.

Avec la mise en place de la République, le taoisme a été réorganisé autour de nouvelles instances politiques, à commencer par la création des associations nationales, chapeautant toute l'organisation de la religion au niveau national. En tant que grand temple pékinois de l'ordre majoritaire du taoïsme reconnu par l'État, il a accueilli pendant plusieurs dizaines d'années l'instance politique chargé de gérer le taoïsme en Chine, sous le contrôle de l'Association taoïste de Chine. Cette installation qui fut longtemps logée dans des bureaux dispersés autour du temple, concrétise son ambition de prendre la tête de l'ordre. Ainsi le siège national avait ses bureaux fièrement indiqués sur l'axe central, alors que ceux des autres départements de l'association se situaient sur les axes latéraux, indifférenciables d'autres locaux. Après plusieurs années de travaux, l'association taoïste de chine a été installée dans ses propres bureaux construits séparément sur le côté ouest du temple. Bien qu'elles soient désormais séparées il semble que leurs dizaines d'année de cohabitation aient eu des impacts importants sur les liens entre les institutions.

Le système de formation de l'ordre a, lui aussi, subi des transformations qui ont abouti récemment à la construction d'un autre édifice adjacent au temple du côté Est, le nouveau collège taoïste de Chine. Un collège taoïste avait été créé, comme dans plusieurs grands temples de Chine, pour former les jeunes maîtres. Cependant, cette classe, conforme aux exigences élitistes de l'institution ne recevait les étudiants que par petites classes sur deux ans, souvent pour des formations spécifiques avancées. La dernière en date formait les maîtres à la lecture et l'explication des textes religieux pour le grand public. Cette classe se situait à l'arrière du temple, en retrait de la vie quotidienne, tout en faisant intégralement partie de l'institution. Les locaux se situaient dans un jardin de pierre à l'extrémité Nord du temple, accessible seulement par une entrée à partir des deux axes secondaires. Au centre de cette cour, à côté de la grande porte arrière du temple, se trouvait la salle de classe qui accueillait

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

les maîtres en formation. Face à cette classe, la célèbre plateforme utilisée lors des grands rituels des Trois Autels évoque la vocation d'accueil des rituels de consécrations. Le long des cours, des corridors abrités protègent les murs recouverts des célèbres gravures telles que le Neijingtu 內經圖 et le Xiuzhentu 修真圖, des cartes reproduites en grand nombre et servant à la pratique des maîtres. La cour située à l'Ouest contient sur deux étages les cellules accueillant les jeunes maîtres en session de formation. Dans un contexte où la formation des maîtres a surtout lieu dans de grandes classes dans ces collèges taoïstes à travers la Chine, la construction d'un grand complexe à côté du temple, permet de reprendre une place prépondérante dans ce système. S'il perd quelque peu en élitisme, l'organisation de formation, notamment à destination d'étudiants taoïstes non chinois, lui assure un prestige non négligeable. De plus, cette nouvelle construction actualise concrètement la place dirigeante de l'institution envers les autres collèges taoïstes que tenait jusqu'alors le collège taoïste de Chine depuis ces petits bureaux perdus dans le temple.

Ainsi, la construction de ces nouveaux locaux crée un pôle de direction et de formation à portée nationale et internationale autour du temple. Si l'ambition du temple de prendre la tête de l'ordre n'a longtemps pas été suivie d'effet, ce nouveau pôle qui détermine la ligne officielle et la transmet aux nouvelles générations assoit définitivement un pouvoir remarquable de ce lieu. Cependant, ces instances ne cohabitent plus dans un même lieu réglant des tensions qui divisaient déjà les lieux entre normes religieuses et normes civiles des administrations.

1.1.1.1 Personnels institutionnels

A propos de ces divisions, la question de la cantine du temple était symptomatique. Elle pose la question de la cohabitation, non seulement des institutions, mais surtout de leurs personnels et des normes qu'ils portent. Jusqu'à la fin des travaux, les institutions, même si elles cohabitaient encore dans les mêmes locaux, faisaient cantines séparées. Très tôt, une deuxième cantine avait été construite sur l'emplacement des nouveaux locaux de l'association, pour permettre aux administratifs et dirigeants ne suivant pas le régime alimentaire religieux de manger sur place. Cette cantine n'était accessible qu'au personnel administratif, laissant de côté les considérations de régime alimentaire des autres catégories de personnels non religieux du temple. La première distinction est, en effet, non pas un critère d'appartenance institutionnelle mais de statut religieux. Le personnel religieux est d'abord le

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

plus visible et il est celui autour duquel s'est construite l'institution religieuse du temple à proprement parler. Loin des chiffres historiques, ils sont aujourd'hui dénombrés par différents informateurs à environ soixante personnes. Les âges peuvent varier mais peu dépassent la soixantaine. Les plus jeunes maîtres sont souvent en formation au collège et n'occupent pas de fonction dans le temple. Ce personnel est uniquement masculin puisque le temple a pour tradition de n'accueillir que des hommes. Cependant, toutes les autres populations du temple comptent des femmes dans leurs rangs. Quelles que soient leurs appartenances institutionnelles ou de groupe, les individus sont d'abord reconnaissables par leur statut dans l'ordre religieux. Le statut de maître ordonné, qu'il travaille dans le temple, dans l'association ou qu'il soit professeur et qu'il porte l'habit ou non, est le premier critère du prestige dans l'institution. Ainsi, les enquêtés des différentes institutions différencient eux-mêmes les maîtres, *daoshi*, des individus qu'ils appellent « ordinaires » (*putong* 普通). Ici le prestige du statut religieux est renforcé par un contenu d'enseignements largement ésotérique et une sélection stricte sur un mode de cooptation. La deuxième population de personnel qui jouit de privilèges et d'un statut particulier est celle des dirigeants institutionnels. Ils peuvent, d'ailleurs, être d'autant plus considérés comme une population à part entière qu'ils se connaissent et sont le lien entre les différentes institutions. Plusieurs d'entre eux cumulent des fonctions dans plusieurs d'entre elles. Un vice-président de l'association nationale est, par exemple, également professeur et secrétaire du collège taoïste. Ils comptent également de nombreux privilèges comme le parking réservé à leur voiture de fonction dans la première cour du temple.

Le reste du personnel non religieux, hors les dirigeants, constitue la majeure partie du personnel de ces institutions mais reste peu visible dans celles organisées autour de la mise en valeur culturelle. Le personnel liturgique et les touristes cachent le personnel du temple qui est non liturgique et qui permet au temple et à ses institutions de fonctionner. Le personnel administratif des institutions est difficile à dénombrer car il travaille dans les bureaux intégrés au temple et ne porte aucun uniforme. Il est donc peu visible dans l'enceinte du temple. Mais selon les observations aux heures de sortie de bureau et une estimation des départements, on peut l'estimer à une vingtaine de personnes. Pendant les années de travaux de construction, le personnel ouvrier était largement sur représenté. Le personnel de construction autour d'une trentaine de personnes, uniquement masculin, logeait dans la cour arrière dans des installations provisoires. Cependant une partie de ce personnel fait partie de la vie quotidienne des institutions et plus particulièrement du temple lui-même. Ils sont tous en uniforme

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

différencié selon leur tâche. La clinique du temple emploie quelques infirmières, personnel très peu nombreux, uniquement féminin et qui est peu mobile en dehors de l'espace de la clinique. Au contraire, le reste des employés se déplacent souvent dans le temple et ils communiquent entre eux. Parmi les plus mobiles dans le temple, le personnel de sécurité et le personnel de nettoyage créent ainsi des liens. Une dizaine de gardes, uniquement masculins, logent dans leurs propres quartiers à l'entrée du temple, créant une grande solidarité dans le groupe. Ils fonctionnent dans des postes alternés et connaissent ainsi extrêmement bien toute l'institution. Le personnel de nettoyage, une dizaine de personnes appartenant à la population inactive (jeunes femmes, et personnes âgées) sont très mobiles dans le temple. Enfin, le personnel de vente, une dizaine de personnes dispersées dans les divers points de vente du temple, sont majoritairement féminines. Ce personnel ouvrier, malgré son uniforme, s'intègre totalement à l'institution et se plie volontiers aux nécessités puisque, par exemple, tout ce personnel, y compris les hommes ouvriers de construction et les gardes, se nourrit de la cuisine végétarienne du temple. Certains choisissent même cette affectation dans un lieu religieux malgré une plus faible rétribution financière, afin d'être dans un lieu qui convient à leur foi. C'était le cas du chef des gardes du temple pendant mon observation, qui respectait à la lettre les règlements religieux en s'inclinant en passant devant chaque statue par exemple. Il m'avait fait part de son choix d'affectation comme d'un choix religieux. Ces populations de personnels ont ainsi des attitudes parfois divergentes envers l'institution religieuse, entre choix pour la discipline religieuse et sécession alimentaire. La séparation des personnels administratifs par le déplacement des bureaux dans des locaux adjacents permet donc de séparer les populations tout en conservant la proximité des pôles décisionnels autour du temple. Cette nouvelle construction renforce ainsi la place prépondérante de ces institutions dans l'ordre du temple en évitant les conflits. Le temple lui-même peut ainsi être un lieu de promotion culturelle du taoïsme et rester proche du pouvoir sans subir les difficultés de la cohabitation des institutions.

1.2 Le Temple des Immortels de Hong-Kong

Le temple des Immortels de Hong-Kong est un des grands temples aux affiliations taoïstes de la ville. Dans la cartographie des temples, il a la particularité de financer des programmes de recherche universitaire, et tous les événements qui permettent la meilleure compréhension et diffusion de la culture taoïste, du local jusqu'à l'international. Mais il s'inscrit totalement dans les caractéristiques fondamentales des institutions appelées temples, à Hong-Kong.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.2.1 Des traditions religieuses locales loin du système monastique Quanzhen

A Hong-Kong plus qu'ailleurs en Chine, temple et religion ne sont pas identifiables l'un à l'autre. Les temples ne correspondent souvent pas aux religions instituées et leurs rituels sont traditionnellement effectués hors temples. Cette enclave, en tant qu'ancienne colonie britannique, a sa propre approche de la religion modelée par une histoire différente de celle du continent. De fortes traditions locales, telles qu'en connaît le Sud de la Chine, ont mieux subsisté car la répression y a été de moindre ampleur.

1.2.1.1 Temples à Hong-Kong

La particularité des temples de Hong-kong est que la majorité ne comptent pas de clergé à résidence. Autant dans les petits temples appelés populaires que les grands temples à visée philanthropique, aucun maître n'habite sur place pour faire vivre le lieu, à l'exception de quelques rares temples taoïstes très près du modèle continental.

Les plus anciens temples subsistant dans la ville, souvent appelé temples populaires, sont de petits édifices intégrés au tissu urbain dense des gratte-ciels. Ils sont dédiés à une divinité principale, hors de toute confession religieuse stricte. Ce sont souvent des divinités locales comme l'impératrice céleste Tian Hou, une divinité féminine à laquelle un temple est dédié dans le quartier d'affaires. Ces temples sont le plus souvent constitués de seulement un ou deux bâtiments en pierre grise, et parfois d'un petit jardin. L'intérieur des salles de culte est sombre et emplie du parfum d'immenses corolles d'encens suspendues au plafond. L'atmosphère des espaces réduits saturés d'encens et les matériaux et objets parfois hétéroclites contrastent nettement avec le milieu des quartiers d'affaires. Ces temples sont des lieux de cultes locaux gérés par le gouvernement.

A côté de l'atmosphère capiteux des petits temples, la propreté presque clinique et les matériaux précieux et travaillés des grands temples évoquent l'aspect plus institutionnel de ces temples. Ils sont majoritairement des déplacements de temples de Guangdong fondés en période de troubles, entre les 1920 et 1950.[103] Mais au contraire des grands temples taoïstes du continent, ceux de Hong-Kong, sous le statut de société, entreprennent surtout des activités de charité et de culture à partir du revenu tiré des services funéraires. Ces services ont lieu sous la tutelle des religions officielles clairement affichées par le temple. Cependant, ces affiliations ne sont pas exclusives. Certains sont affiliés à la fois au taoïsme et au

103 *Cf* C.T. Lai, "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults." In : *Social compass*, vol. 50, n° 4, 2003, p.467.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Bouddhisme. Le cas du temple de FeiYunDong 飞云洞, couvrant un étage d'un gratte-ciel du centre-ville, illustre la prise en charge de deux religions par le même maître qui officie à la fois pour les divinités taoïstes et bouddhistes. Le cas du Yuan Yuan institute 圆玄学院, situé dans les montagnes extérieures de la ville, est différent. Il accueille les trois religions parties prenantes du la 'Triple Orthodoxie' officielle, le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme[104], chacune lors de différentes occasions. Il accueille également trois équipes de rituel différentes, une spécialisée pour chaque culte. Les revenus qu'ils tirent des services procurés aux fidèles sont entièrement utilisés pour des œuvres de charité, de culture, académique ou de protection du patrimoine en Chine. Sans détailler tous les budgets des grands temples, ils financent, participent ou organisent tous plusieurs dizaines de projets différents : des écoles, des maisons de retraite parfois même installées dans le temple, des rénovations de temples en Chine, des événements taoïstes, des formations pour les maîtres chinois ou d'institution de recherche sur le taoïsme. De par leurs statuts, ces temples ont un fonctionnement très différent des temples chinois. Une telle levée de fonds à Hong-Kong est soumise à un régime strict et demande une lourde organisation administrative. L'ouverture d'un nouveau temple, tel que j'en ai eu échos dans des entretiens, bien que sous la tutelle d'un temple déjà existant, a demandé dix ans de travail avant l'ouverture, de formalités administratives.

Malgré ces différences fondamentales, ces deux temples se revendiquent du Quanzhen, l'ordre monastique. Bien sûr cette affiliation peut être comprise, comme l'indique l'historien de la religion locale, Lai Chi Tim, en tant qu'affiliation au lignage traditionnel de la religion taoïste. Cependant, ces deux temples s'impliquent aussi pleinement dans la vie de l'ordre en Chine, le financent, aident à la rénovation de leur temple et dédient leurs autels spécifiquement à des patriarches de l'ordre. Pourtant, comme la majorité des temples de Hong-Kong, aucun maître ne réside dans ces temples. Il est intéressant de noter que dans la province du Guangdong toute proche, nombre de temples Quanzhen fonctionnent sur ce modèle avec des maîtres Quanzhen mariés non résidents.

104 Bien que les cas de co-existence de ces Trois enseignements dans un même lieu avec une équipe de rituel spécifique pour chaque culte soit rare, ce cas est à rapprocher de la tendance des sociétés rédemptrices largement développée à Hong-Kong, dont la doctrine englobe les Trois Enseignements et un lien à de nombreuses figures de ces différentes religions dont Laozi, Bouddha, Confucius, statues desquelles étaient toutes rassemblées dans la grande salle de culte de cet institut. Cf. Goossaert, V., & Palmer, D. A. *op.cit.* 2012, p 108-9.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.2.1.2 Pratiques religieuses locales hors temples

Dans tous les temples on peut observer de nombreuses pratiques religieuses qui sont peu visibles en Chine continentale. Lors des rituels pour les défunts par exemple, dans de nombreux temples, sont fabriqués des maquettes entières de maisons à brûler pour les faire passer dans l'au-delà jusqu'aux défunts, ainsi qu'une ribambelle d'objets qui peuvent s'ajouter selon les souhaits de la famille. Les magasins autour des temples vendent souvent la reproduction d'objets en papier qui peuvent être brûlés lors des cérémonies pour les défunts. Ce sont des objets quotidiens, des ordinateurs, des boissons, toute sortes de reproductions en papier. Tous ces objets sont brûlés après la cérémonie dans de grands fourneaux construits à cet effet dans le temple. Dans la plupart des temples continentaux que j'ai pu observer, lors des rituels pour les défunts, le brûlage de papier se réduisait à du papier monnaie et du papier rituel utilisé par les maîtres. D'autres pratiques des fidèles que j'ai observées dans les plus petits temples sont encore moins courantes en Chine continentale. Dans un des temples de quartier les plus touristiques, une scène illustre ces pratiques locales :

> *Dans la salle latérale, devant un autel à peine éclairé de lumière rouge, deux statues de tigre en pierre usée sont disposées de chaque côté de l'autel. Elles sont surmontées d'un autre autel consacré à une statue à peine plus grande que celle du bas, toutes deux représentant les dieux de la richesse, Devant le plus imposant des deux tigres, une dame âgée a déposé deux fruits et des papiers découpés de couleurs différentes. Elle se met à taper violemment sur un papier blanc placé devant les offrandes. Lorsque nous lui demandons pourquoi elle fait cela, elle explique : En tapant du pied sur ce papier où elle a écrit le nom d'une personne qui lui veut du mal, elle l'empêche de continuer et lui retourne ses intentions. (Extrait du journal de terrain 20/05/2011)*

Je n'ai pas pu observée cette pratique réalisée ici dans un temple hors de la tutelle de tout maître dans les temples continentaux. D'autres pratiques locales déplacent aussi la piété hors des temples.

Dans des coins isolés des quartiers extérieurs de la ville on trouve souvent, au détour d'une rue, un sanctuaire de statues. Ce sont des statues abandonnées, cassées, déposées là par les habitants. En Chine continentale, les temples récupèrent souvent les statues abandonnées. Elles sont placées près de leurs divinités tutélaires ou similaires. C'est ainsi que certains temples se retrouvent avec plusieurs dizaines de statues de la même divinité, le cas de *Guanyin*, la déesse de la miséricorde issue du Bouddhisme s'avère significatif. A Hong-Kong, des sanctuaires sont installés à l'extérieur des temples. Le cas de l'un d'entre eux, caché au bout d'un chemin de montagne, découvert au détour d'une ballade derrière un temple institué, montre toute l'étendue de cette pratique.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Sur la montagne derrière le temple où nous vivons, au détour d'un chemin, des statuettes sont installées en retrait du chemin. En s'approchant, on commence à apercevoir la taille conséquente de l'entreprise de ce sanctuaire en plein air. Sur un mont de terre, entre les arbres, les statuettes sont alignées, rangées par divinités, couleurs, dans des dispositions qui suivent les irrégularités du terrain. Les divinités les plus représentées sont Guanyin, la déesse de la miséricorde, Zhaogongming, le dieu de la richesse, des bouddhas de différents styles. Les statuettes sont de différentes tailles, styles, couleurs. Certaines sont cassées ou abimées, d'autres sont en très bon état. Le sanctuaire s'étend en fait plus loin en dehors du sentier, sur d'autres monts de terre, avec d'autres couleurs, d'autres styles. Sur le côté, un ruisseau coule entre les roches dans la forêt. En remontant le lit du ruisseau, des statuettes sont installées aussi le long des rives bien qu'elles soient assez difficiles d'accès. Un sceau est aussi caché entre les feuillages, accroché, ce qui explique la propreté et l'entretien de toutes les statuettes. En revenant, nous rencontrons un homme âgé qui ramène des statues. Il nous explique qu'il recueille les statues qu'il trouve abandonné au bord de la route depuis des années. Il les ramène, les nettoie et les entretient. C'est pour lui une marque de respect envers ces statues de divinités pour lesquels il trouve une place digne d'elles. (Extrait du journal de terrain du 20 septembre 2012)

Ainsi, les temples ne sont pas les seules manifestations de piété envers les divinités et son personnel n'en a pas le monopole. Comme le montre l'exemple de la dame devant le tigre, ils ne sont parfois que de simples supports, où les fidèles ne viennent pas chercher l'aide d'un maître. Les fidèles eux-mêmes peuvent même mettre en place leur propre lieu de piété et prendre en charge une forme de pratique religieuse particulière. Les maîtres, par tradition plutôt chargés des rituels dans ce contexte, n'ont pas la même autorité sur le culte qu'en Chine continentale.

1.2.2 Une organisation fonctionnelle du culte et des services

Le temple Pengyingxianguan 蓬嬴仙官 est situé sur les hauteurs, dans la banlieue Nord près de la frontière avec Shenzhen.

1.2.2.1 Le temple comme institution fonctionnelle

Le complexe du temple est entouré de bâtiments fonctionnels qui servent à la gestion de l'institution et de ses activités philanthropiques issues des revenus du culte. L'entrée, avec à droite ascenseur jusqu'aux salles de culte et à gauche parking empli de véhicules dans un large espace, n'a rien à envier aux autres institutions hongkongaises. Un escalier en trois étages monte jusqu'aux salles de culte. La plateforme d'un étage intermédiaire sert de lieu d'entrainement pour les cours d'arts martiaux offerts aux salariés et habitants du quartier qui y

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

viennent chaque matin. En haut, des bancs sont abrités sous une arche à l'architecture reproduisant les arcades de l'entrée des temples traditionnels. Les piliers rouges de cette arche, aux inscriptions calligraphiées, soutiennent un étage, fermé au public. Celui-ci abrite une petite statue, richement peinte et dorée, du protecteur des temples, Wang Lingguan 王靈官, protégée dans une vitrine. Cette statue n'est pas dédiée au culte. Elle a de fait une fonction de protection, car située en surplomb de cette entrée. Cette statue n'est visible ni des visiteurs ni de la plupart des salariés puisque cet espace n'est accessible qu'avec une clé détenue par certains responsables. De chaque côté de ces arcades se trouvent les lieux de vie des salariés de l'institution. Sur la droite, le rez-de-chaussée accueille le réfectoire quotidien. L'entrée sert également de salle d'attente avec des tables, une vitrine remplie de livres sur le taoïsme, sous une vitrine, retraçant le lignage du temple avec le nom de tous les disciples passés et présents qui ont été reconnus par Lüzu. Derrière un paravent, une demi-douzaine de tables rondes sert pour deux services, l'un à midi et l'autre le soir. A l'étage se trouve le dortoir réservé aux hommes. Sur la gauche de l'arche, le dortoir des femmes à l'étage est accessible par une entrée séparée. Au rez-de-chaussée, on accède à une clinique de médecine chinoise gratuite par une entrée adjacente au dortoir. L'entrée donne sur un porche souvent empli des patients en attente pour l'unique bureau de consultation, qui est surchargé. L'accueil du temple se trouve dans le même bâtiment avec une entrée donnant directement sous les arcades. La plupart des bureaux se trouvent à l'arrière de cette première salle.

Deux autres édifices du complexe accueillent les activités philanthropiques du temple. A la sortie du bureau d'accueil se trouve un bloc à deux étages avec le centre culturel du temple. Au rez-de-chaussée, la bibliothèque contient plusieurs éditions du Canon Taoïste qui recouvre des pans de murs entiers. A l'étage se trouvent les bureaux de ce centre, composés d'une équipe d'une petite dizaine de salariés, pour la plupart de moins de quarante ans. Ces lieux et d'autres bureaux ne sont accessibles que par carte d'accès. Ce département du temple prend en charge le développement de nombreuses activités et évènements culturels. Ils organisent et financent en particulier des activités de recherche à travers le centre d'études sur le taoïsme de l'université Chinoise de Hong-Kong. Des conférences sont régulièrement organisées dans les locaux du temple pour le grand public et un cursus de formation ouvert à tous sur le taoïsme est aussi mis en place par cet organisme. L'équipe jeune oriente nombre des projets vers le multimédia, mêlant les contenus photos et vidéos et même un site complet de base de données traitant du taoïsme, du type wiki, entreprise inégalée jusqu'alors[105]. Un grand édifice à droite

105 Ce site accès sur la vulgarisation et la promotion du taoïsme est consultable à l'adresse http://en.daoinfo.org/wiki/Main_Page

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

de celui-ci accueille entre autres les multiples activités organisées par le centre culturel. Devant celui-ci un cube de marbre, devenu le symbole de l'institution, est gravé de huit trigrammes surmontant un socle circulaire orné des douze animaux du zodiaque chinois. Le bâtiment en L est un lieu multifonction. Un étage entier est occupé par un restaurant végétarien où les écrans diffusent la chaîne de télévision du temple. Celle-ci, gérée par le centre culturel évoqué ci-dessus, produit des démonstrations d'arts taoïstes, des débats et documentaires sur le taoïsme. Les autres étages sont des salles polyvalentes qui accueillent certains grands rituels funéraires ou parfois des expositions. Le temple y organise aussi gratuitement des cours de calligraphie hebdomadaires, des conférences et autres événements culturels. L'aile Est du temple est ainsi entièrement dédiée à l'organisation et à la gestion des activités philanthropiques et culturelles financées par le temple.

1.2.2.2 Le culte

Le culte est organisé en deux édifices dont la salle principale dans le grand temple central, et deux salles secondaires dans un bâtiment de l'aile Ouest. Tout le complexe semble organisé autour de cette salle de culte qui, bien qu'entourée de nombreux locaux annexes, attire seule l'œil du visiteur par son aspect surélevé au centre et ses couleurs flamboyantes. Après la première arcade, un imposant escalier central s'ouvre sur le majestueux temple central aux colonnes rouges et aux toits recourbés couverts de tuiles orangées, dédié à trois divinités représentant la filiation religieuse du temple. Un encensoir massif se tient devant les colonnades extérieures de la salle. Les poutres et les sous-pentes de l'avancée du toit sont richement décorées de couleurs vives, dans les tons rouges. Des calligraphies gravées sur bois vernis sont accrochées aux poutres ciselées et peintes de motifs de faune et de flore, symboliques du taoïsme. Les sous pentes sont peints de muraux colorés dans les tons de ciel en contraste avec les tons vifs. A l'occasion des fêtes, les portes sont recouvertes de tissus jaunes finement brodés reproduisant les niches ornementales des divinités. Entre chaque porte, les urnes en métal au nom du temple portant l'écriteau « boîte de compassion et de bienfaits (*cishanxiang* 慈善箱) », est à peine visible au milieu de cette débauche ornementale. Sur les tables installées sous ces colonnades, sont placés des petits encensoirs utilisés par les fidèles pour y planter les encens dédiés à chaque divinité. Des lampes à huile sont installées près de chaque table pour y allumer les bâtonnets.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

A l'intérieur de la salle de culte, des barrières sur le sol en marbre séparent la pièce en deux parties. Les murs, plafonds et poutres sont décorés aux mêmes motifs que l'extérieur, reproduisant un contraste entre motifs de ciel au plafond et teintes rouges de la structure. Devant les barrières, des coussins permettent aux fidèles de s'agenouiller pour prier les divinités au fond de la salle. Les trois autels y sont chacun richement décorés de leur propre set d'accessoires d'offrandes en matériaux précieux, posés sur des tables en bois ciselé et décoré. Les niches des divinités en bois finement doré renferment des statues en bronze peintes de teintes élégantes dans les tons sombres soulignant les dorures environnantes. Ces divinités évoquent une affiliation à une tradition orthodoxe de la branche Longmen. La divinité centrale est l'un des Trois Purs, les trois plus hautes divinités taoïstes représentant les trois phases du principe suprême de l'univers. Cette divinité est souvent présentée comme la troisième phase. Taishanglaojun 太上老君, le Vénérable Très Haut, est plus connu sous le nom d'une de ses manifestations humaines, Laozi 老子. A sa droite Qiu Changchun 邱長春, le patriarche de l'école Longmen, enterré au Temple des Nuages Blancs décrit plus haut, affirme l'appartenance du temple au lignage. A sa gauche, Lüzu 呂祖 est représenté ici comme maître spirituel des disciples du temple. Il est largement vénéré à Hong-Kong suivant la tradition des *Lüzutan*, institutions historiquement implantées sur ce territoire dédié à son culte[106]. Il est plus connu dans l'hagiographie de l'ordre en tant que Lü Dongbin, dont le fameux rêve du millet jaune dans une taverne lui aurait fait abandonner une trajectoire prometteuse dans la bureaucratie pour pratiquer le Dao, et il tient donc souvent une place dans les grands temples chinois. Placée entre les locaux de gestion et d'activités culturelles dans cet imposant temple central, le culte se rattache par le choix des divinités et l'esthétique choisis, à une tendance orthodoxe.

1.2.2.3 Les services

Hors des périodes festives, des rangées de tables destinées aux services rituels quotidiens sont disposées dans cette même salle de culte. Trois rangées de quatre tables sont installées au centre de la pièce. Chaque table est prévue pour deux officiants. C'est sur ces tables que se tiennent les rituels quotidiens du matin et du soir, où une équipe de rituel majoritairement constituée de femmes y chante les rituels, deux à deux. La même organisation est reprise dans la salle de culte du dernier étage du bâtiment secondaire. Il compte plusieurs étages et n'a de

106 Sur les Lüzutan, cf l'article précédemment cité de C.T. Lai, « Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults. » In *Social compass,* 2003, vol. 50, n° 4, p 467.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

traditionnel que la forme du toit, recourbée, avec les mêmes tuiles orangées. Pour le reste, il est construit selon la structure des bâtiments modernes standards. Le deuxième étage renferme d'ailleurs le bureau du président du temple, fermé au public. L'aire de rituel est installée au dernier étage dans la salle des divinités Yuanchen 元辰, divinités des soixante années du cycle sexagésimal. Les tables sont orientées vers leur divinité tutélaire Doumu 斗姆, la mère du boisseau qui trône au milieu des soixante statues réparties le long des murs. Les fidèles viennent y trouver la divinité de leur année de naissance pour la prier pour leur salut personnel et celle de l'année en cours, pour la bonne fortune de la période.

Hormis les services rituels fournis aux fidèles à diverses occasions, le temple procure d'autres types de services payants et surtout le stockage des cendres des défunts, transformant une partie conséquente du temple en colombarium. Le premier étage du bâtiment de culte accueille d'autres types de services consistant en une présence symbolique près de la déesse Guanyin. La salle elle-même est élégamment décorée mais les escaliers qui y mènent sont en béton nu. Le mur droit accueille sur plusieurs étages des emplacements payants où sont disposés des accessoires représentant le destin d'un individu qui permettent d'apporter la fortune à la famille qui s'en porte acquéreur. Ces emplacements sont composés d'un pot rempli d'une bougie, d'un boulier pour la fortune, d'un miroir pour la protection, d'une paire de ciseaux pour couper les mauvaises influences, et d'une balance ancienne, le tout surmonté d'un papier rouge au nom de la famille propriétaire. Deux larges colonnes de chaque côté de la pièce sont recouvertes de rangées de petites niches à l'image d'un petit bouddha avec le nom d'un fidèle, afin d'apporter ses souhaits devant la déesse. Ces colonnes tournent très lentement afin que chaque emplacement puisse se placer face à la déesse placée au fond et qui reçoit les demandes. La statue en marbre blanc ressort d'une lumière éclatante sur le bleu clair du mur du fond. L'autel qui lui est dédié est installé sur une table entre des colonnades. C'est vers cette statue que sont orientées les colonnes d'icônes et les emplacements puisque c'est en présentant ainsi ses souhaits auprès de la déesse que les fidèles s'assurent ses faveurs. Au rez de chaussée, c'est le service de columbarium qui occupe la salle. Les cendres des défunts sont rangées dans de petits emplacements sur des murs, avec des prix de location différents selon l'orientation dans l'espace. Chaque emplacement se compose d'une plaque rectangulaire accrochée au mur avec juste assez de place pour un nom et une photo. Ces plaques emplissent chaque mur autour de la pièce. Derrière ce bâtiment, un dédale de murs accueillant les cendres des défunts se déploie sur plusieurs niveaux, épousant les formes de la

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

montagne jusqu'au point le plus haut du temple, un pavillon avec vue sur les montagnes avoisinantes. D'autres salles de columbariums sont aussi disposées à l'Ouest. La majeure partie de la surface du temple est recouverte de bâtiments fonctionnels et de lieux dédiés à l'activité funéraire. Cependant la débauche de décoration de couleurs vives et de dorures des quelques salles de culte semble occulter le côté froid du béton nu et l'aspect plus fonctionnel des lieux. Le choix des divinités, l'organisation des salles de culte et l'ornementation reproduisent avec richesse la symbolique présente dans les temples taoïstes œcuméniques. De plus, la majeure partie des locaux fonctionnels liés à l'activité philanthropique se situent en retrait ou sont perdus dans les dédales des allées et recoins de la montagne. L'identité philanthropique est ainsi mise en retrait dans l'espace du temple par rapport à l'affiliation affichée et célébrée envers les patriarches du Longmen.

1.2.3 Modalités d'affiliation à l'ordre monastique d'une institution de philanthropie laïque

1.2.3.1 Vie institutionnelle historique de philanthropie laïque

Cette affiliation théologique ne modifie en rien la nature de l'institution qui fonctionne selon les modèles et normes locales. Ces caractéristiques sont liées au modèle historique dont sont issus ces temples, les Lüzutan. Lai C.T., chercheur et enseignant hongkongais remarque ce décalage entre l'affiliation à une école de l'ordre monastique et des caractéristiques plus proches des traditions locales dans son article sur le taoïsme de Hong-Kong. Il l'explique par l'origine de ces temples dans des institutions spécifiques au Sud de la Chine, les autels de l'ancêtre Lü.

> ***Today if one asks Daoist priests and devotees of these Daoist temples and altars to which lineage they belong most will answer Longmen- just as most Buddhist monks are likely to answer 'Linji' (Esposito, 2001 : 191). Nevertheless, the truth is that almost all of these 'Longmen Daoist altars and temples are the offspring of Lüzu tan parents that flourished in the Pearl River Delta from the Late Qing dynasty until the early Republican period. Not only were they founded without any direct link to the official lineage of the Quanzhen order, but they also retain the appearance and characteristics of their Lüzu tan parent institutions. These characteristics include the institutional appearance of Immortal Halls' (Xianyuan), lay membership, the importance of spirit writing, charitable work, and the printing of morality books[107]."***

Dans le cas de ce temple en particulier, plusieurs de ces aspects prévalent encore aujourd'hui. Ces institutions sont dirigées et tenues par des laïcs. Ils peuvent être assimilés à des pratiquants religieux, leur non résidence constituant une différence fondamentale non

107 *Ibid*. p 465

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

seulement pour leur statut religieux mais surtout pour la vie de l'institution. Le temple est dirigé, par exemple, non par un abbé et un prieur ainsi que les charges conséquentes propres aux temples Quanzhen, mais par un comité de directeurs à l'image de nombre d'institutions de Hong-Kong. Dans le fonctionnement quotidien de l'institution dans son ensemble, le temple est une entreprise de philanthropie permise par les revenus du culte et des services funéraires. Il fonctionne sur les rythmes institutionnels d'un lieu de travail et d'accueil du public, sur des horaires de bureau et de tourisme. Ce rythme administratif est conditionné par les nombreuses activités philanthropiques du temple. Les sources de revenus majeurs du temple sont liées aux activités funéraires qui occupent d'ailleurs la majeure partie de l'espace dans le temple, imprimant une organisation de l'espace orienté vers cette activité. Mais ce rythme est surtout conditionné par l'absence de clergé. Une fois le temple fermé au public, il est aussi vide que d'autres bureaux à Hong-Kong. Contrairement aux temples du continent, celui-ci ne possède pas de clergé à résidence. L'équipe de rituel vient effectuer les chants quotidiens et les services exceptionnels, mais ces maîtres vivent dans leur foyer conformément à la tradition des maîtres Zhengyi qui prévaut dans la région[108]. Cependant, les laïcs salariés du temple, disciples de Lüzu, se revendiquent comme partie de l'ordre Quanzhen Longmen, et montrent souvent une recherche sincère dans ce sens.

1.2.3.2 Modalités locales d'affiliation

En tant qu'institution et pour les membres individuels, le rattachement à un ordre monastique d'une institution laïque s'opère selon des modalités propres. La filiation à l'ordre Quanzhen des deux temples qui s'en revendiquent à Hong-Kong n'est pas sans fondement institutionnel. Ils s'impliquent dans la vie de l'ordre par des financements et des partenariats. Ils ont d'abord établi un partenariat avec le temple des Nuages Blancs, un jumelage par lequel ils organisent des activités avec le temple de Beijing, et un troisième à Taipei, à tour de rôle. L'équipe de rituel du temple central de Beijing vient également plusieurs fois par an en visite pour effectuer des rituels, alors même que le temple a sa propre équipe de rituel officiant en cantonais. Il y a même un orchestre spécifiquement Quanzhen rattaché au temple qui vient jouer pour ces équipes de rituel venues du continent. En tant qu''institution philanthropique, elle finance également de nombreux projets émis par l'association taoïste de Chine ou des temples particuliers.

108 Lai Chi Tim 黎志添, *Guangdong defang daojiao yanjiu : daoguan, daoshi ji keyi 廣東地方道教研究—道觀、道士及科儀 [Étude de la religion locale du Guangdong : temples, maîtres et rituels taoïstes]*, zhongwendaxuechubanshi 中文大學出版社 2007.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Les salariés laïcs du temple, s'ils n'appliquent pas les règles et normes religieuses, montrent souvent un attachement affectif particulier à la tradition du Longmen Quanzhen. Dans son article, Lai Chi Tim suggère que l'affiliation n'est que purement circonstancielle. De fait les membres du temple vivent dans le monde séculier et viennent au temple comme l'on va au bureau. Ils ne portent pas l'habit et ne se laissent pas pousser les cheveux. Par de nombreuses caractéristiques, ils se rapprochent bien plus des maîtres Zhengyi de la région qui vivent à la maison et ne portent l'habit que pour les cérémonies[109].Les jours de cérémonies dans le temple seulement, des repas végétarien sont servis et ceux des salariés qui sont disciples viennent habillés en tenue. Ils portent par contre, non pas la robe de rituel des maîtres Zhengyi mais bien la robe bleue et les chapeaux caractéristiques de l'ordre. Cette acculturation d'accessoires distinctifs de l'ordre selon les normes locales, révèle ce mécanisme singulier d'adaptation des pratiques de l'ordre dans des circonstances locales laïques. Ce phénomène indique aussi que ce rattachement est plus qu'un simple acte politique. Il peut être argumenté que ce rattachement est une simple recherche de légitimité politique. Puisque le Longmen est le seul courant reconnu pleinement par l'autorité centrale de Beijing, la seule manière d'être taoïste orthodoxe, d'autant plus dans la périphérie, est d'être affilié à la tradition centrale. Pourtant l'influence semble plus profonde. Les laïcs montrent un intérêt pour les maîtres Quanzhen et leur recherche religieuse, dont ils ne témoignent pas envers les maîtres taoïstes locaux. Plusieurs laïcs du temple cherchent les enseignements des maîtres Quanzhen et notamment de leur pratique des arts internes. Ils les invitent à Hong-Kong où ils donnent des conférences et les suivent durant leur séjour, prenant les enseignements à la manière des disciples traditionnels de l'ordre. Le rattachement est donc plus qu'institutionnel. Il est vécu par ses membres dans leur recherche personnelle. Dans le contexte de traditions largement hors clergé, les membres de cette institution philanthropique ont recréé leur propre pratique religieuse affiliée à celle de l'ordre. Cette recréation s'effectue selon des modalités historiques restées ancrées dans l'institution, qui se traduisent par des actions financées par le temple et des événements de recherche et d'enseignement sur un mode académique.

2 Temples provinciaux

Les temples provinciaux sont de petites structures, souvent isolées et fortement liées aux cultes locaux et à l'histoire de la communauté locale.

109 *Idem*.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.1 Temple A : temple héréditaire dans une montagne touristique

Ce temple A est le seul temple héréditaire parmi les très nombreux qui se revendiquent de ce système où la transmission du temple s'opère du maître à son disciple que j'ai étudié.

2.1.1 Une montagne hautement symbolique dans les cultes locaux en rénovation touristique

2.1.1.1 L'imaginaire de la montagne et ses aménagements

Ce temple de montagne est au centre des cultes et légendes locales. La montagne est située à l'Ouest de la province du Yunnan, à quelques kilomètres de l'ancienne capitale du royaume local. Cette montagne est aussi à placer dans la géographie sacrée chinoise qui l'inscrit en particulier dans des enjeux de développement touristique et lui confère une envergure nationale. La montagne elle-même porte déjà une symbolique forte[110], en en faisant un lieu de culte tout indiqué. Nombres des arbres qui y sont plantés bénéficient eux aussi d'un culte, et sur la route il n'est pas rare de voir des bâtons d'encens plantés devant un arbre particulièrement noueux ou ancien, au bord du chemin. La montagne est d'emblée considérée comme territoire sacré. Le temple qui s'y trouve porte ainsi une sacralité supérieure aux autres lieux de cultes, que les temples urbains tentent de recréer de leur côté à partir de jardins de pierre. Cette montagne est d'autant plus sacrée qu'elle est inscrite dans la géographie sacrée des Cinq Pics. Cette montagne du Yunnan est présentée comme la 14e montagne sacrée de Chine, classement dont je n'ai pu retrouver la trace historique. Cette méthode de classement fait référence à la géographie sacrée de la Chine ancienne qui compte cinq montagnes sacrées principales et d'autres secondaires. Il existe différentes listes de ce type qui reflètent la représentation de la géographie sacrée de l'époque à laquelle elles ont été compilés mais aussi un agenda ou une foi spécifique de leur auteur. Ce mode de classement recrée un ordre géographique mais aussi symbolique. Les cinq montagnes sacrées représentent les cinq directions, qui sont chacune associées à un élément, une divinité, un organe du corps humain, une couleur etc... La petite montagne du Yunnan prend ainsi une place nationale dans la religion taoïste, et d'autant plus d'importance à l'échelle de la province. Ses lieux de culte peuvent alors prétendre à une envergure nationale et ont ainsi fait l'objet de politiques de développement touristique. Dans cet objectif, des aménagements ont été réalisés par le gouvernement local. L'arrivée sur la montagne se fait donc par route aménagée pour les voitures jusqu'à la porte de la montagne, littéralement *shanmen* 山門, nom traditionnel

110 J. Lagerwey en fait un symbole central de la mythologie taoïste dans son livre, *Le continent des esprits: la Chine dans le miroir du taoïsme.* Maisonneuve et Larose, 1993.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'entrée dans tous les domaines sacrés. Un parking a été construit à cet endroit, donnant sur un hôtel de tourisme. Cet hôtel a été construit à l'entrée de la montagne, lors de son aménagement, devant les escaliers de pierre menant vers les temples. D'abord aménagé avec peu de confort pour une clientèle chinoise, il a été récemment réaménagé au vu des flux internationaux arrivant régulièrement pour recevoir l'enseignement des maîtres du temple, dont il est question dans cette étude.

Cependant l'aménagement de chemins et d'infrastructures de tourisme n'a pas recouvert l'imaginaire lié à l'environnement sauvage de la montagne. Elle est encore entièrement recouverte de forêt sauvage dans une grande biodiversité. Les chemins construits en pierre ont surtout viabilisé des chemins existants. Et malgré la transformation des lieux, l'imaginaire de la grande nature avec des bêtes sauvages est encore très présent. Les maîtres racontent souvent que la forêt était auparavant peuplée de tigres et de panthères. V. Goossaert explique en quoi cet environnement est porteur d'une mystique religieuse.

> ***« Les Chinois accordent une grande valeur à un environnement naturel non aménagé. La montagne est ce lieu par excellence puisque, après les vallées, les contreforts et les marais ont été assainis et cultivés, la montagne demeure l'ultime frontière vierge. Ce monde sauvage contient une valeur négative, mais cette dernière n'est pas sans ambivalence. Les bêtes sauvages qui y rôdent sont les ennemis des hommes mais elles sont domptées par les ascètes qui, à leur contact, retrouvent eux-mêmes une liberté originelle [111]. »***

Dans ce cas, cet imaginaire sauvage associé à une pratique religieuse et mystique se retrouve dans de nombreuses anecdotes. L'une d'entre elles m'a été contée par la maître du temple. Elle raconte avec calme qu'en rencontrant un cobra sur sa route dans la forêt, elle s'est immobilisée et l'a laissé continuer son chemin. A son arrivée au temple, après le récit de cette rencontre à son maître, il lui a simplement répondu, donnant vie à ce même mythe du domptage de l'animalité dangereuse, qu'il suffisait de parler au serpent en lui disant de trouver une grotte pour pratiquer, et ainsi devenir dragon. L'aspect sauvage n'est pas le seul qui soit considéré comme propice à la vie ascétique. L'isolement et l'environnement général de la montagne permettent un grand calme à l'air pur, que prônent les chercheurs d'immortalité. Dans ce lieu d'accès difficile, loin de toute activité humaine frénétique, la retraite mène à une contemplation qui constitue la vie religieuse des maîtres. Dans ce temple comme dans de nombreux autres de la montagne, malgré les transformations liées au

111 V. Goossaert, *op.cit.* 2000, p. 128.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

tourisme, l'imaginaire est encore très présent sous toutes ses formes dans les cultes, légendes et traditions de la montagne.

2.1.1.2 Les temples de la montagne et leurs légendes

La montagne vit au rythme des festivals locaux et depuis quelques années, des groupes d'étrangers. Plusieurs festivals sont liés aux cultes locaux. Le plus grand festival a lieu pendant le deuxième mois du calendrier lunaire. Un guide touristique parle d'au moins 3000 à 10 000 personnes qui venaient brûler de l'encens les jours de festival de la montagne dans le temple[112]. Aujourd'hui, les jours de festivals, la montagne est encore largement remplie de fidèles portant les vêtements caractéristiques de leurs ethnies d'appartenance. Selon la monographie du district de la montagne, écrite en 1989, il y avait 25 temples taoïstes et bouddhistes. Aujourd'hui ils sont presque tous gérés par des laïques, et la majorité ont été classifiés au niveau trois par l'unité de protection du patrimoine, en décembre 1987[113]. Lors de mes différentes visites, je n'en ai dénombré en tout qu'une petite dizaine rénovés et ouverts au public.

Ces temples sont particulièrement liés aux cultes et légendes locales et aux minorités qui se les transmettent. Le premier des temples sur le chemin pavé est d'ailleurs dédié à une divinité locale spécifique de la minorité Yi. Comme le veut la tradition chinoise, le premier temple Nanzhao Tudimiao 南詔土地廟, est celui du dieu du sol local, en l'occurrence Xinüluo. Ce dieu du sol est particulier au culte de la minorité Yi de cette région, puisqu'il est le fondateur de l'ancien royaume qui recouvrait le Yunnan mille ans plus tôt, le Nanzhao. Le temple se compose d'un bâtiment principal dédié au fondateur de la dynastie et treize autres autels consacrés à tous ses descendants qui ont régné sur le royaume. Des stèles de commémoration récente de la sacralisation d'une statue en langage Yi, rappellent la volonté de mise en valeur des cultures minoritaires dans ce contexte de syncrétisme des cultes.

Le second temple sur le chemin ascendant est Wenchanggong 文昌宮, le temple dédié au dieu des examens. Il est communément appelé Longtandian 龍潭殿 à cause de son bassin au centre du temple habité d'un dragon légendaire. La cour principale est emplie d'un bassin carré avec en son centre, un pavillon. Celui-ci est recouvert d'une fresque murale particulièrement protégée, représentant un des seuls dessins encore préservés des danses Yi de

112 Luo D. 羅寧, « Weishan wenhua zhilü » 巍山文化之旅.

113 Xue L. 薛琳, Weibaoshanzhi 魏寶山志 , Yunnan people Ed. 雲南人民出版社,1989.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

la région. La légende du dragon de ce bassin relie aussi ce temple avec celui qui fait l'objet de l'étude. Suite à la bataille de deux dragons, chacun d'entre eux aurait trouvé résidence dans un des temples de la montagne. L'un d'entre eux résiderait dans ce bassin alors que l'autre serait allé se réfugier dans le bassin du temple de la vapeur verte. La cour centrale est bordée sur le côté Ouest par des logements rudimentaires qui accueillent les pèlerins pour une somme modique. Les chambres sont très sommaires mais de nouvelles installations de douches à chauffe-eau solaire montrent la modernisation de tous les temples de la montagne. La salle de culte principale, au fond de cette cour, est dédiée à Wenchang 文昌, le dieu des lettrés et Xingkui 星奎, l'étoile chargée de la protection des arts. Sur le côté droit de la cour, un puits est réputé pour son eau qui apporte la réussite aux examens.

Le temple du sommet tient lui aussi une place importante dans les cultes locaux puisque c'est pour l'anniversaire des divinités des constellations du Nord et du Sud, célébrées dans ce temple, qu'ont lieu les plus importants festivals de la montagne. Doumuge 斗姆閣, le Pavillon de la mère du boisseau, a récemment été partiellement reconstruit et rénové suite à un incendie. Les divinités qui ont été réinstallées sont toutes liées à la divinité tutélaire Doumu[114], la mère du boisseau. L'édifice a été reconstruit autour de la seule pierre conservée après le feu, l'escalier à deux entrées de la salle principale ornée d'une gravure de dragon. Les lieux ont été rénovés par le gouvernement. Mais de nouvelles statues de bronze ont été installées dans la salle principale aux frais de la lignée des magiciens thérapeutes, , déjà en charge du temple de la vapeur verte (étudié plus en détails ci-dessous) en vue de récupérer la gestion de ce nouveau temple. En plus de la salle principale consacrée à la déesse, deux autres salles sont disposées de part et d'autre de la cour principale. Les divinités représentant les étoiles engendrées par la déesse, le boisseau du Nord, et de celui du Sud, sont sculptées dans la terre cuite, en des attitudes bienveillantes. Le temple de la vapeur verte sur lequel se focalise plus particulièrement l'étude, organise des rituels en l'honneur de ces étoiles, et les anniversaires du boisseau du Nord et du boisseau du Sud constituent des fêtes importantes pour la montagne toute entière.

La montagne compte aussi des temples extrêmement bien préservés, reconnus par le gouvernement pour leur valeur patrimoniale. Le temple au pied de la montagne, Changchundong 長春洞, n'est accessible que par un chemin descendant depuis l'hôtel. Il a été construit au 18e siècle dans la province du Guizhou. L'édifice a ensuite été reconstruit dans

114 Sur les représentations, usages et invocations de la mère du boisseau du Nord *cf*. Despeux, C. et Kohn, L. 2003 *Women in Daoism*, Three Pines Press, Cambridge MA.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

la montagne et est désormais enregistré au niveau national pour la préservation de reliques culturelles. Il est dédié à Yuhuang 玉皇, l'Empereur de Jade, placé en hauteur dans la salle principale. Les bois qui constituent les poutres, la charpente apparente et les panneaux des portes et fenêtres sont des bois anciens réhabilités. Le décor de ce temple est marqué par les fines gravures peintes et les fresques aux couleurs passées, qui constituent un patrimoine enregistré au niveau national. Ce temple est habité par un gardien, et un maître qui, cependant, ne se considère pas comme maître.

La plupart des autres temples ne comptent pas de clergé et sont gardés par des laïcs. Dans ce cas on dénombre plusieurs temples bouddhistes, ainsi que le plus grand complexe de la montagne, partiellement rénové. Peihelou, le seul temple ouvert sur le versant opposé, est le plus grand. Le complexe taoïste est encore en partie en ruines mais se distingue par l'espace du complexe où les bâtiments sont éparpillés sur le terrain en friche, loin des petits temples de l'autre versant. Sa salle principale est dédiée à Lüzu, dont la statue en bois ancien trône sur l'autel central. Une partie du temple a été richement rénovée, avec une salle aux Dieux de la richesse, divinités particulièrement prisées par les fidèles de toute confession. Un seul autre temple, Yuhuangge 玉皇閣, est tenu par une maître taoïste dans la montagne. Ce temple est situé à mi-hauteur du chemin. Il est dédié à l'empereur de Jade. Le petit espace est empli d'artisanat et de peintures vendus aux fidèles.

2.1.1.3 Le temple héréditaire local comme lieu de traditions et de transmissions

Le temple étudié se nomme Qingxiagong 青霞宮, le Palais de la vapeur verte. Dans la monographie locale, la principale source d'information sur l'histoire du lieu, ce temple est décrit comme le plus grand, au sens où il accueille le plus de fidèles. Il a été fondé en 1683. La salle principale construite en 1869 a été rénovée en 1980[115].

En tant que temple héréditaire, sa prise en charge est traditionnellement transmise de maître à premier disciple. La lignée qui y réside aujourd'hui a reçu le temple du maître, formé à Wudangshan 武當山, qui a récupéré le temple à sa réouverture après la fin de la révolution. L'actuel abbé de l'institution est le disciple à la deuxième génération de ce maître. Malgré la complexité des relations de parenté multiples dans un système où les disciples peuvent prendre plusieurs maîtres, le temple héréditaire est le lieu de continuité d'une lignée. Si les abbés ne sont pas forcément les héritiers de leur lignée d'origine, le temple garde l'empreinte

115 Xue L. 薛琳 *ibid*.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

des abbés précédents, créant l'espace d'une lignée de maîtres. C'est pourquoi, l'espace du temple est encore marqué par plusieurs aspects de la tradition transmise par le premier abbé, après sa réouverture.

Dès le premier aperçu depuis le chemin pavé, entre la façade en bois ancien et la statue repeinte aux couleurs vives sur laquelle elle s'ouvre, le contraste apparaît entre conservation de la tradition, et rénovation de celle-ci pour lui rendre sa superbe. C'est après quelques marches qu'une plateforme de pierre donne accès à l'unique porte publique. Par la forme ronde dans un mur au bois ancien peint de décor aux couleurs passées, la première divinité nous fait face, massive statue de bronze peint sur un piédestal, Wanglingguan 王靈官, le protecteur des temples. Sa posture guerrière brandissant son arme et ses trois yeux tournés vers le visiteur intimident facilement malgré les couleurs vives et l'armure dorée. De chaque côté de la salle, des petites portes donnent sur la première cour dont un grand escalier de pierre amène à la deuxième salle de culte, cachée derrière un buisson de bambou. Dans cette salle, au centre, se trouve la déesse Zhunti 准提, déesse féminine représentée ici entièrement dorée avec vingt bras, de nombreux accessoires, assise en méditation sur un lotus. L'intérieur de ces salles n'est pas décoré, les murs blancs et les toitures en bois simples mettant en valeur les statues et la richesse avec laquelle elles ont été repeintes. Sur les côtés de cette salle se trouvent les dix disciples de Yuanshitianzun 元始天尊. Par deux ouvertures, on accède à l'escalier central menant au porche de la cour principale. L'espace autour de celle-ci présente par plusieurs aspects la spécialité des maîtres de la lignée du temple, à savoir la médecine par les plantes.

A l'origine, le porche qui séparait l'escalier en pierre de la cour était à demi ouvert, offrant un espace à l'abri pour déguster le thé. Le temple est en effet connu pour son thé *yangsheng* 養生. Ce terme, communément traduit par 'pratiques pour nourrir le principe vital', désigne les méthodes utilisées par les maîtres taoïstes pour obtenir la longue vie. Le premier abbé après la révolution, formé à la médecine par les plantes, a trouvé dans l'environnement de la biodiversité de la montagne de quoi développer de nombreux remèdes, développant une spécialité de médecine par des mélanges de plantes locales. Cette spécialité de médecine a été en partie reprise par les disciples qui ont investi le temple. Lors de promenades en forêt, l'actuel abbé du temple explique avec entrain l'usage de chaque plante croisée sur le chemin. La connaissance des plantes est un acquis de la lignée, bien que désormais les plantes ne soient pas la seule méthode utilisée pour traiter les malades. Les maîtres en charge du temple

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ont en effet été formés à d'autres techniques de guérison Nous expliquerons plus avant les techniques de médecine utilisées par cette lignée dans le chapitre qui leur sera consacré. Le dieu de la médecine, appelé aussi Roi des remèdes, le célèbre médecin historique Sunsimiao 孫思邈, a d'ailleurs trouvé une place dans une salle sur le côté droit de la cour donnant sur l'escalier, vers les chambres. La médecine par les plantes demeure la spécialité du temple, notamment par le thé que les touristes et les officiels viennent demander lors de leur visite. Si l'espace a été depuis transformé, quelques tables sont toujours dédiées à cet usage et le thé est toujours à disposition pour une dégustation sur place ou une vente. Une autre divinité rappelle la lignée de transmission dont est issu l'abbé. Installé à droite dans la salle principale, Zhenwu, le 'guerrier véritable' est la divinité principale de la célèbre montagne Wudangshan, où a été formé l'ancien abbé. Dans un savant jeu d'exposition, les traditions sont montrées sans pour autant être signifiantes pour les profanes. Il en est ainsi d'une stèle trônant dans la cour principale, expliquant des secrets de pratique taoïste. Leur sens profond ne peut être dévoilé que par la transmission des clés de compréhension par le maître. Elle représente un texte de quelques dizaines de caractères, dont le sens ne se cache pas dans le texte mais dans la composition même des caractères. Les caractères ne sont pas des caractères standards mais constituent chacun un rébus, que seule l'explicitation par un maître peut décoder pour lui donner le sens du jeu de mots signifiant. L'espace central du temple est ainsi en partie constitué des nombreux éléments de la tradition, transmise par la lignée. D'une spécialité transformée en service à une stèle codée, ainsi que des divinités propres, le temple qui accueille le public est largement le produit des conceptions portées par les abbés de la lignée qui y a résidé.

La divinité principale du temple et son emplacement sont entourés d'une légende majeure de la montagne, maintenue vivante par les traditions orales qui se sont développées autour de certains temples locaux. Le temple célèbre l'apparition de Taishanglaojun venu annoncer la fondation du royaume Nanzhao 南詔, fondé au 7e et qui a duré jusqu'au 9e siècle. En raison de cette légende, les locaux le surnomment Laojundian, 'le temple du Très Haut Vénérable'. C'est à lui qu'est dédiée la salle de culte principale. Sa statue est visible depuis la cour principale, au centre du grand temple, à travers les fenêtres dans le panneau de bois. Un peu plus haut sur le chemin, au-dessus du temple, un arbre au milieu d'un emplacement défriché, est célébré de nombreux bâtonnets d'encens plantés devant lui en signe de déférence. En passant devant cet emplacement avec une maître, elle m'a conté la légende qui valait à cet arbre tant de révérence. Xinüluo, encore paysan à ce moment-là, a vu apparaitre devant lui,

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Taishanglaojun. La divinité lui dit alors : « tu vas fonder ici un royaume », et en tapant treize fois de son bâton sur le sol, il ajouta que la dynastie perdurerait avec treize générations de ses descendants. Ainsi la légende de l'installation d'un culte sur la montagne place son origine à l'endroit même de ce temple, tout comme l'origine de la fondation du royaume de Nanzhao. C'est pourquoi cette montagne est particulièrement importante dans le culte local de la minorité Yi, et le temple est un point central de la montagne. Les légendes locales sont encore très présentes dans le temple sous d'autres aspects. Le bassin de la cour centrale, selon la légende, aurait accueilli un dragon. C'est dans la bataille de ce dragon avec un autre que l'accident de terrain créant la montagne aurait émergé. Encore aujourd'hui, l'espace entre le bassin et l'escalier menant aux salles de cultes est interdit à tous, car il est dit que le dragon y est encore. Pendant les jours de fêtes, l'espace est d'ailleurs marqué à l'aide d'un ruban de construction pour en barrer l'entrée. Ces deux légendes locales concernent la fondation de la montagne elle-même et de sa sacralisation. Par ces légendes locales, le temple de la vapeur verte est placé à la fondation de la montagne, à la fois du point de vue de sa création morpho-géologique et de sa sacralisation. La transmission orale permet aussi celle de la tradition propre à la lignée des maîtres qui ont résidé au temple et qui a conditionné une partie de l'usage des lieux.

2.1.2 Rayonnement international et vie religieuse simple

Depuis 2009, le temple se développe dans une direction d'ouverture et de rayonnement politique et international, qui a provoqué récemment des transformations concrètes. Les maîtres nouvellement installés dans ce temple ont pris durant ces dernières années de nombreux disciples étrangers et en particulier européens. Ils effectuent régulièrement des voyages en Europe mais les disciples et élèves viennent aussi souvent dans le temple. Pour la plupart, ils résident dans l'hôtel au pied de la montagne et passent la journée dans le temple. Les nouvelles rénovations rapprochent ce temple de montagne des standards de confort internationaux. Certaines chambres rénovés pour les grands donateurs comptent désormais des sanitaires individuels et un confort qui se trouvent difficilement même dans les grands temples. Le temple possède une douche à chauffe-eau solaire. Un salon de réception a aussi été aménagé dans une salle du temple. Cette salle, richement décorée et ornée de fauteuils d'apparats traditionnels en bois sculptés, est aménagée pour accueillir les responsables officiels. Cet usage de la salle rappelle les nouvelles fonctions politiques prises par les maîtres de la lignée résidente. Depuis l'année dernière, la place prépondérante de la lignée dans les

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

branches locales de l'association taoïste a même impliqué la réorganisation des espaces. Les espaces semi-ouverts de la cour centrale ont été fermés pour être transformés en bureaux à l'usage des associations taoïstes locales. L'abbé et son maître sont non seulement devenus des responsables de haut niveau de ces associations, mais ont aussi créé certaines branches localisées. Afin de concrétiser cette création et localiser ces associations au temple, ils ont dû consacrer un espace à cet usage, modifiant ainsi l'aspect physique du temple.

Ces nouvelles rénovations transforment quelque peu les premiers usages des lieux, qui consistaient d'abord en pratiques religieuses. Malgré ces développements, le reste du temple est encore largement organisé autour d'une vie religieuse simple. Dans cet environnement de montagne, dans le calme et l'air pur, une partie moins visible du temple révèle une vie simple propice aux pratiques de longue vie, telle qu'elle est décrite par les écrits de l'ordre. Les lieux communs avec le public contiennent des éléments qui rappellent ces pratiques. Dans la cour principale, sous l'avancée devant les chambres, se trouvent deux chaises longues, alors que sur le corridor de l'autre côté de la cour, des coussins de méditation évoquent des pratiques de groupe. Les espaces de vie des maîtres sont légèrement séparés du reste du temple et se distinguent par un aspect particulièrement rudimentaire. La cour où se tient la plupart de la vie communautaire des maîtres comme les repas et les discussions en soirée, est en retrait de l'axe central. Elle est entourée du cellier, d'une cuisine moderne aménagée et d'une cuisine traditionnelle. Des tables basses sont installées avec leurs bancs dans la cour. Les membres du temple y prennent leur repas en période chaude. L'hiver et le soir, dès que le climat se rafraichit, le centre de la vie du temple se déplace vers la cuisine traditionnelle. Dans la salle aux murs noircis par la suie, la bouilloire est posée sur le feu de bois et l'immense fourneau fonctionne avec le même combustible. Lors de moments calmes du temple, des heures sont passées devant le feu, en discussions animées ou en simple contemplation. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, bien que doté de tout le confort nécessaire et d'une cuisine aménagée, c'est la cuisine traditionnelle qui est restée un centre de vie. La cuisine moderne n'est utilisée que lorsque le nombre réduit de maîtres rend la cuisine dans l'immense fourneau peu pratique. Par cette cour, une ouverture donne sur le potager et le chemin vers les sanitaires. Cette partie du temple n'est pas accessible aux visiteurs. Le potager s'étend sur toute la longueur du temple, avec de nombreuses espèces consommées quotidiennement par les maîtres et leurs invités. Même les jours de festivals et de grandes fêtes, cet endroit, en contrebas du chemin, est toujours au calme. Plus loin sur le chemin se trouvent les sanitaires privés du temple. Bien que dans la montagne des sanitaires modernes aient été installés, et que

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

certaines chambres en soient aussi dotées, les sanitaires communs utilisés par les maîtres sont une simple fosse, surmontée d'un bâtiment pour les abriter des intempéries.

Ce contraste entre espace public confortable pour la représentation politique et espace privé autour d'une simplicité ascétique, illustre les paradoxes des différentes utilisations des lieux. Les nouveaux enjeux politiques modifient les principes religieux d'organisation de la vie des maîtres, rudimentaire, à l'origine de cette retraite montagneuse. L'organisation évoque aussi les choix d'orientation de la lignée qui réside dans ce temple, en termes d'ouverture à l'international et en termes de construction d'influence locale qui sont à l'origine de ces transformations. Au centre des légendes et cultes locaux de l'ancien royaume et mené par une lignée à l'envergure internationale, ce temple est devenu un lieu de retraite international, prolongeant son but d'origine, malgré les récentes rénovations liées à sa nouvelle importance politique.

2.2 Le temple B : petit temple de village isolé

Ce petit temple très isolé dans les régions montagneuses autour de la capitale de la province du Yunnan a été repris par des maîtres issus d'une tradition nationale. Ce lieu de culte local initialement porté par sa communauté locale a été réorienté vers un développement touristique et religieux national.

2.2.1 Le village construit autour du temple désormais en rupture avec son usage religieux

Le village où se situe le temple est particulièrement isolé. Pour y arriver, accompagnée par l'abbesse d'un autre temple du district voisin, le chauffeur a dû demander le chemin aux habitants bien qu'il soit déjà venu au temple. Le village est situé à plusieurs kilomètres de la grande ville du district Nord Est du Yunnan. Dans cette grande ville, se situe le temple qui accueille l'association taoïste du district, tandis que le temple le plus célèbre de la localité, de par son patrimoine, se situe à l'emplacement de la Grande Grotte du Dragon, un lieu de culte des plus anciens.

Le village est situé entre le flanc d'une montagne et une étendue de rizières entourée à quelques kilomètres du reste de la chaîne de montagne. Il est principalement constitué d'une rue pavée très étroite. La largeur de la rue ne peut accueillir une voiture, le mode de transport motorisé le plus courant est ainsi le cycle à moteur. La rue est bordée de maisons en bois sur un étage. Au bord du ruisseau aménagé pour servir d'eau courante sur le seuil des maisons, les femmes s'installent pour le lavage du linge, et au fond du village s'organise ainsi un petit

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

marché. Les femmes viennent vendre leur production maraichère, posée sur des bâches devant leur porte. Du côté du temple, le village compte aussi trois épiceries et un restaurant. Face à ce dernier, un autre temple taoïste récemment rénové se nomme Caishendian 財神殿. Le suffixe *dian* est souvent donné aux différentes salles de culte d'un temple. Sa dénomination et sa situation, juste à l'extérieur de l'enceinte du temple des trois divinités, suggèrent l'appartenance initiale de ce temple à celui des trois divinités. Ces indices se laissent déduire des propos des maîtres qui décrivent les terres initiales du temple comme recouvrant la majeure partie du village. La rue principale qui commence au niveau de ces deux temples a donné son nom au village. Bien que des routes plus macadamisées aient donné lieu à des installations de mobilier urbain plus moderne, le village reste de petite taille, localisé majoritairement entre le temple et les rizières situées plus bas dans la vallée. Puisque les temples vivaient historiquement de leurs terres, il est facile d'imaginer que le village a été construit autour de ces institutions religieuses et de leurs terres, cultivées par ses habitants. En bout de village, un petit temple bouddhiste contient une seule cour et n'ouvre que pour les jours de fêtes. Il ne possède pas de clergé à résidence. Une église protestante, religion en plein essor dans le reste de la Chine, devait rouvrir après mon départ. Les nonnes qui comptaient s'y installer étaient venues visiter le temple taoïste en reconnaissance pendant mon séjour en août 2012.

Il ne reste que peu de traces de l'histoire contemporaine du temple dans l'enceinte intérieure, où se trouvent les lieux de culte à proprement parler. L'histoire orale nous fournit les récits de la transformation de ce temple en école publique. « Détruire les temples pour construire des écoles » était même un slogan rassemblant diverses sensibilités. Les maîtres racontent que le temple, pendant la révolution culturelle, a été transformé en école. Les bâtiments de béton autour du temple intérieur marquent les lieux de cette histoire. De chaque côté de l'entrée majestueuse se dresse un bâtiment de trois étages tout en longueur suivant le modèle des salles de classes des écoles chinoises construites à cette époque. Un escalier de chaque côté du bâtiment donne sur un corridor extérieur à chaque étage où s'enfilent les portes de salles de taille similaire. L'école qui a été reconstruite à côté depuis la réouverture, est bâtie sur le même modèle. Cette architecture bétonnée et fonctionnelle de corridors de salles est très inhabituelle dans les temples taoïstes. Ils ont été appropriés de différentes manières. Les anciens habitants, enseignants de l'école n'ont pas tous déménagés. Certains habitent encore à la porte même du temple, dans son enceinte externe. Quelques bureaux de l'un d'entre eux ont été aménagés en bureaux du temple et association taoïste du village mais

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ils ne sont ni opérationnels ni utilisés régulièrement. L'enceinte externe du temple est encore largement considérée par les villageois comme un lieu public comme un autre. Il est utilisé pour les cours de danse hebdomadaire du village et comme lieu de palabre par les anciens, assis à sa porte. Les habitants et les villageois utilisent aussi les grandes étendues macadamisées au-devant de l'enceinte externe, pour étaler et faire sécher leur récolte. Cette partie du temple non religieuse sert ainsi désormais surtout à des usages profanes pour les villageois. Cette enceinte externe investie par les villageois illustre la difficulté des processus de transformation de l'usage des lieux, et les conflits qui peuvent en naître dans de petites communautés locales.

2.2.2 Activités de culte et de tourisme

L'enceinte externe bien qu'elle reste largement à usage profane, a été réaménagée par les maîtres en place, sur le passage des touristes, dans une esthétique élégante qui met en valeur le temple en tant que patrimoine culturel. La mise en valeur du patrimoine de ce temple se traduit d'ailleurs par la venue régulière de groupe de touristes chinois et étrangers. A cet effet, dès la porte d'entrée principale, des stèles expliquent l'histoire officielle du temple. La construction du temple en 1819 est enregistrée sur une stèle sous le nom de Wenchangmiao 文昌廟[116], le temple de la divinité des examens. Une autre atteste de la présence sur place d'un Guandimiao 關帝廟 au préalable, Temple de Guanyu. Avec Confucius, ce sont les trois divinités auxquelles fait référence le nom du temple, installées dans la salle de culte centrale. Après l'histoire de la transformation en école qui n'est pas mentionnée sur la stèle, l'inscription à la protection du patrimoine depuis 1999 est la dernière étape de l'histoire gravée dans la pierre. Enfin une dernière stèle nouvellement installée évoque l'inauguration en 2009. Les maîtres nouvellement installés dans le temple ont rénové cet espace externe, facilitant le projet touristique du gouvernement local de mise en valeur de ce patrimoine. En rentrant dans le temple par la porte principale donnant sur le village, le premier porche marque l'entrée dans l'enceinte externe. C'est entre cette porte et l'entrée du temple intérieur que la rénovation a été la plus radicale. Le large escalier de pierre s'ouvre sur la majestueuse vue du temple intérieur. L'édifice religieux comporte deux étages de toits recourbés superposés. L'élégance simple des pierres grises et des quelques poutres repeintes dans des tons légers évoque une esthétique générale épurée. En arrière-plan la forme de la montagne ressort sur les murs blancs de l'enceinte. De chaque côté les bâtiments les plus récents

116 Tao Z.M. 陶正明 , Mei S. B.梅世彬 Huizexianwenwuzhi 會澤縣文物志, 2001.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

contrastent par leur architecture. Malgré les nombreuses utilisations profanes et les bâtiments vestiges des transformations dans cette enceinte, l'espace de passage touristique, entre la porte d'entrée et le temple intérieur, a été complètement réaménagé. Au centre de la cour, un pont à la balustrade de pierre blanche passe au-dessus d'un bassin artificiel rond pour mener directement à la porte du temple intérieur. De chaque côté du bassin sont disposées des pierres inscrites de 8 vertus en caractères chinois（恕，忠，孝，智，義，禮，仁, 悌). Cet espace touristique est rénové dans une élégante esthétique de marbre blanc et met en valeur l'aspect moral de la religion.

Le temple intérieur est aménagé en lieu de culte et d'activités liées à celui-ci. Le premier porche s'ouvre par des battants en bois après une volée de marche. Au centre, une statue représentant Taishanglaojun 太上老君 est posée sur un autel entre les deux portes du fond avec une peinture de Wang Linguan, protecteur des temples. Devant elle, un coussin de satin jaune est posé au centre pour la prosternation. Les côtés sont aménagés pour servir aux activités spécifiques du temple. Sur la gauche, se trouvent des vitrines basses remplies de petits objets divers, bracelets et porte bonheur notamment. De petites bandelettes de papiers jaunes sont alignées sur plusieurs étagères. Ce sont les oracles correspondants aux baguettes divinatoires numérotées qui sont à disposition dans la salle de culte. Derrière ces vitrines les noms de plantes médicinales chinoises sont placardés sur des rangées de casiers. L'abbé délivre ces plantes, suite à une formation universitaire en médecine chinoise.

Sur la droite de la salle sont entreposées des montagnes d'encens de différentes tailles et couleurs, amassés sur une table basse à côté de la porte. L'espace de chaque côté est petit et empli de ces accessoires de culte. Seuls les deux passages de chaque côté sont aménagés pour accéder aux deux autres portes de chaque côté de la statue. Les deux ouvertures mènent à la cour principale où se trouve l'ouverture vers deux autres cours . Le centre de la cour est occupé par une plateforme de pierre menant à la salle de culte principale. Encadrée de grands arbres dépassant les toits, la plateforme accueille deux statues de lions sur ses extrémités extérieures et un encensoir en pierre en son centre. Sur les bords sont aussi posées des bougies pour allumer les encens et papiers offerts. De chaque côté, en contrebas, deux massifs bassins sont remplis de diverses sortes de fleurs. Au fond de la cour, la plateforme se termine en quelques marches menant à la terrasse de la salle de culte principale. Les trois divinités qui y sont consacrées donnent son nom au temple : Guangshengdijun 關聖帝君, un général chinois déifié en tant que dieu apportant la richesse, Kongzi 孔子, appelé Confucius en Europe et

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Wenchang 文昌, le dieu prié pour les études. Les statues sont en terre peinte de couleurs bigarrées comme toutes celles du temple. Dans cette salle plus haute de plafond que les autres, les trois statues principales sont plus grandes. De chaque côté de cette cour centrale, deux coursives surélevées mènent à deux autres cours latérales, dédiées chacune à des divinités particulièrement appréciées des fidèles. Sur la droite, la salle de culte rend un culte aux divinités répondant aux appels des âmes en souffrance. Les statues de Guanyin, une déesse bouddhiste de la miséricorde, devenu Cihangzhenren 慈航真人 dans le culte taoïste, Taiyijiukutianzun 太乙救苦天尊, le dieu appelé pour sauver les âmes en souffrance et Sunsimiao, un médecin chinois déifié, y sont révérés. La cour de gauche, la plus petite du temple contient la salle d'une seule divinité, un dieu de la richesse, appelé par le nom commun de Caishen 財神. Ces différentes divinités s'inscrivent dans un culte populaire représenté par une esthétique chamarrée. De même, le service divinatoire, lié aux divinités installées dans le temple, est un service lié au temple et à son culte populaire. Seule l'activité médicinale reflète l'installation de la lignée dans le service installé par l'abbé grâce à sa formation.

2.3 Implantation locale des règles de l'ordre national

Les enjeux qui remodèlent l'espace du temple aujourd'hui sont la volonté de reproduction dans ce petit temple isolé, des principes des grands monastères œcuméniques de l'ordre. Cette tendance imposée par la lignée semble s'accélérer depuis 2012, notamment dans la transformation de l'espace, pour s'inscrire dans les codes de ces temples nationaux, référence institutionnelle hégémonique pour la lignée en charge. Loin des rénovations de confort ou de représentation politique des autres temples, les nouvelles rénovations ont pour objectif clair d'imposer les codes fondamentaux des institutions centrales Quanzhen. Certaines statues sont installées plus particulièrement pour signifier l'appartenance à ce type de temple. Par exemple, dans la salle de réception se trouvant à gauche de la cour principale, la statue de Lü Dongbin, le plus célèbre des huit immortels, est placée sur un autel face à la porte. L'immortel dans le salon de réception des grands temples signalent aux arrivants qu'ils peuvent demander à s'enregistrer pour y résider. Ce processus est un des piliers de l'ordre et sera explicité plus avant dans le chapitre consacré à la culture de l'ordre. Mais sa présence ne m'a été expliquée que lorsqu'il a été question d'installer une nouvelle statue sous le premier porche du temple.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Lors de mon séjour, ce porche était largement utilisé par les villageois comme lieu de palabre et considéré comme un espace public. En contradiction totale avec l'usage des lieux sacrés, les villageois s'asseyaient sur le rebord des portes pour discuter toutes les après-midi. L'abbé a décidé lors de mon séjour que ce porche serait transformé en salle de culte. Elle accueille aujourd'hui la statue de Wang Linguan 王靈官, protecteur des temples et son encensoir. Lorsque les maîtres sont interrogés sur ce choix d'aménagement, ils évoquent la même règle des temples œcuméniques, qui doivent dédier leur première salle à ce dieu protecteur en signalant aux maîtres visiteurs qu'ils peuvent s'enregistrer. Des semaines avant l'arrivée des sculpteurs, l'installation de la statue a été une source de stress pour le jeune maître en charge, soulignant l'importance accordée à la réalisation d'une telle transformation. L'esthétique de la statue semblait aussi importante que le respect des règles au sens strict. D'ailleurs, l'abbé jugeant du manque d'esthétique de ce premier travail, a fait détruire la statue et l'a fait sculpter à nouveau. La deuxième statue se révéla être d'une sculpture bien plus élégante et digne dans ses traits et couleurs, dans des tons plus dorés. Un nouvel encensoir en fonte, élégamment gravé au nom du temple, a aussi été installé devant la porte du temple intérieur. Cette statue a aussi marqué la réappropriation du premier porche par les maîtres comme sacré, d'autant plus qu'il se met ainsi en conformité avec les normes strictes de l'ordre, dans une esthétique en accord avec l'élégance de la rénovation.

Le fond sonore résonnant la journée dans le temple fait aussi partie du décor que veulent installer les maîtres. Un système de son perfectionné et de grande puissance, en proportion de l'enceinte dans laquelle il diffuse, fonctionne toute la journée. Toute l'enceinte interne du temple résonne des rituels de la tradition centrale. C'est autour de ces rituels que se focalisait la vie communautaire du temple lorsque j'y ai séjourné et ce fond sonore n'était pas qu'une atmosphère. L'écoute répétée de ces rituels permet aux maîtres de mémoriser les rythmes, les mélodies, au point d'en devenir si familiers que le chant et la performance musicale de ces morceaux pourtant complexes en deviennent presque évidents. C'est aussi autour de cet objectif qu'était organisée la vie communautaire. La vie communautaire elle-même s'organise à l'image de celle des temples œcuméniques, autour de la salle de réception et dans une organisation de vie des plus simples. Cette vie communautaire est d'autant plus soudée qu'elle reste dans l'enceinte du temple interne, doté d'une seule cour principale et de deux cours fonctionnelles dont une est privatisée comme quartier des invités. La cour principale est entourée sur les deux côtés de deux étages d'espaces peu aménagés à part la salle de réception qui sert de salle commune. C'est là où a lieu toute la vie communautaire. Elle est organisée en

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

deux parties autour de l'autel dédié à l'immortel Lü Dongbin. Un côté contient un canapé et un bureau où sont accueillis les invités, l'autre contient un autre bureau et un ordinateur relié à internet. Sur le côté gauche, près de la salle de réception, une cour donne accès à une chambre accueillant les femmes ou à défaut, les invités. Du côté droit, une autre cour, comportant le seul point d'eau, donne sur la cuisine. De par le nombre de résidents, moins de trois maîtres en permanence, la cuisine sert également de réfectoire grâce à une petite table pliante. Lors de mon arrivée, un seul jeune maître avait la charge de tout le temple. Le soin aux plantes et récemment la culture d'un potager prennent les quelques mètres de terres arables aménagés dans une cour annexe. Ce temple est ainsi devenu un lieu institutionnel d'accueil et de vie communautaire, et comme les autres temples œcuméniques, une vitrine du patrimoine culturel présenté aux touristes. Mais ce temple isolé subit cette transformation en rupture avec la communauté villageoise sur laquelle il s'était construit. Concrètement, l'espace du temple est ainsi réapproprié au fur et à mesure en tant que lieu institutionnel, isolé de son environnement direct et de la communauté villageoise, installée jusque dans les bâtiments même de l'enceinte externe.

La description du contexte historique, social, géographique dans lequel s'inscrivent les temples permet de définir le cadre qui conditionne leur développement. Ces structures sont largement informées par les pratiques locales et l'histoire régionale. Les temples locaux, largement dépendants des populations environnantes, sont fortement impactés par les ruptures historiques et autres spécificités régionales. L'exemple de l'adaptation des pratiques de l'ordre pour convenir aux pratiques de Hong-Kong démontre que ces organisations ne peuvent pas sortir des pratiques locales. Celui du temple de village illustre les difficultés de développement d'un temple en rupture avec la population locale.

L'organisation de l'activité religieuse et la pratique de la vie religieuse, profondément liées dans les temples filiaux, préside à l'organisation spatiale du temple. Le lieu même est organisé autour de la transmission des traditions populaires ou religieuses. Les parties publiques du lieu sont organisées dans la transmission de ces traditions au public, alors que les parties privées comptent des dispositifs plus simples, représentant une pratique plus essentielle de ces traditions.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Cependant, ces institutions subissent aussi l'impact des enjeux contemporains. Certains temples urbains voient même leur organisation interne revue autour de ces enjeux, notamment touristiques et politiques. Mais les petits temples locaux sont aussi traversés par ces tensions. Le tourisme est un enjeu pour chaque temple ouvert avec l'accord des autorités, qui voient dans ces lieux des vecteurs de promotion culturelle. Les choix identitaires des maîtres peuvent aussi se retrouver en tension avec l'histoire locale dans une mise en tension entre passé et futur du lieu.

Il est intéressant de noter que, malgré les grandes disparités d'environnement et de fonctionnement, les lieux qui sont appelés temples taoïstes Quanzhen comptent tous plusieurs éléments. Bien que les divinités soient disparates selon les cultes locaux, tous les temples sont organisés autour d'un service religieux afin d'obtenir les faveurs de divinités. Cependant, pour les maîtres, la signification de 'service religieux' varie largement selon le contexte et, comme nous le verrons plus avant lors des cas d'études, selon la lignée de transmission perpétuée. La seule divinité qui se retrouve dans la majeure partie des temples est certainement Taishanglaojun 太上老君, qui est une des divinités les plus connues puisque sa manifestation sous la forme de Laozi a laissé le texte considéré comme fondateur de la religion taoïste, le *Daodejing* 道德經. Étonnamment, l'autre point caractéristique n'est pas qu'il soit aussi un lieu de résidence, bien que ce soit le cas des temples visités en Chine continentale. L'autre caractéristique commune relevé dans l'échantillon de cette étude est un système médical parallèle sous la forme de médication par les plantes ou encore de soins énergétiques.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Deuxième partie : Analyse des structures méso-sociales

Jusque-là, la focalisation portait sur les temples en tant que terrain et organisation. Dans le reste des analyses, ce seront les maîtres eux-mêmes qui seront au centre, en ce qu'ils forment par exemple des lignées, nœud de l'analyse. Après la présentation de la méthodologie et du terrain lui-même, la seconde partie consiste en une analyse de la forme de l'économie de l'ordre à travers ses institutions, notamment les lignées et leur mode de fonctionnement. Le terme de maître a été choisi parmi les nombreuses traductions possibles, pour désigner le statut religieux dévolu aux taoïstes, et cela pour plusieurs raisons. Il a été préféré à celui de prêtre, qui connote un attachement institutionnel ne reflétant qu'une partie du statut des maîtres auprès desquels ont porté les enquêtes. Celui de moine aurait pu convenir en que ces maîtres vivent le plus souvent dans des temples[117]. L'injonction à l'isolement et à la rupture avec la vie laïque dans une réclusion d'ascètes virtuoses, que le sociologue J. Séguy[118] définissait comme les caractéristiques d'un ordre, s'appliquerait tout à fait ici si ce n'est que les modalités de cette vie religieuse ne sont pas tout à fait celles de la réclusion absolue. Le temple est un lieu ouvert, dont la fonction principale est de servir les fidèles dans leur culte au quotidien. De plus, nous verrons plus tard que la vie religieuse des maîtres taoïstes est constituée de voyages et de pérégrinations entre temples, à la recherche d'un maître. Dans ce contexte, la traduction du mot *daoshi* correspond mieux à celle de maître, qui est d'ailleurs utilisée largement chez les européens. Le second terme *shi*, qui signifie lettré, officier ou mandarin, dénote une personne entraînée dans un champ particulier jusqu'à la maîtrise de son art qui lui donne accès à un poste. Ce terme de maître rend mieux compte des rapports interpersonnels qu'implique ce statut religieux, qui, dans ce cadre est celui de la lignée de transmission du maître à son disciple.

117 Ce concept de moine et sa fécondité dans la démarche comparative d'une anthropologie des ordres dans le monde ont été démontrés par les riches contributions dans un ouvrage collectif, notamment par l'analyse de la parenté. *cf*. Herrou A. & Krauskopff G. dir. 2009, *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, L'Harmattan, Paris. Le propos n'est pas de disqualifier l'usage de ce terme mais bien de lui préférer un autre vocable qui permet de mieux souligner le propos de cette recherche.

118 J. Séguy, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives des Sciences sociales des Religions* N. 57 (1), 1984, 55-68.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 3 : Économie de lignée

Dans les temples héréditaires, tous les maîtres sont parents rituels : frère, père, grand père ou oncle. Ils font tous partie du même lignage. Ce concept de lignage est largement utilisé dans les études taoïstes, souvent même central. Il correspond en tout point à la définition du lignage que j'emprunte au dictionnaire de P. Bonte et M. Izard, comme « groupe de filiation unilinéaire, dont les membres se réclament, soit en lignée agnatique (patrilignage) soit en lignée utérine (matrilignage), d'un ancêtre commun connu. Les membres du lignage sont capables de restituer les relations généalogiques qui les lient les uns aux autres ainsi qu'à l'ancêtre fondateur du lignage. En tant qu'unité sociale, le lignage combine résidence (patrilocale ou matrilocale), filiation (patrilinéaire ou matrilinéaire), principe d'autorité (stratification par sexe, aînesse, adelphie) et patrimoine (héritage et succession en primogéniture)[119] ». La parenté rituelle diffère de la parenté biologique mais se calque sur elle en tant qu'elle lui emprunte l'une des deux modalités du principe de filiation, celui en lignée patrilinéaire. Les premiers maîtres taoïstes, maîtres célestes, transmettaient en effet leurs statuts et leurs connaissances à leurs fils. Les anthropologues qui ont étudié les phénomènes religieux dans des pays variés ont relevé ce même phénomène de transmission du statut religieux sur le modèle de la lignage biologique[120]. Le concept de lignée, dans le contexte contemporain des études taoïstes, prend plusieurs significations. Il évoque l'idée de transmission large, basée sur des relations de maître à disciple qui imitent, par plusieurs aspects, la parenté biologique, mais ne reposent plus sur elle. Il est parfois utilisé comme synonyme de sous-section (ou sub-lignage) d'un courant[121]. La transmission, si elle n'est plus celle des caractères génétiques mais des liens filiaux à un ancêtre commun par une continuité de pratique, recrée une forme de filiation au caractère très fortement identitaire[122], surpassant

119 P. Bonte , & M. Izard, eds. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Presses universitaires de France. 1991, p 421.
120 D. N. Gellner, The anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian themes, Oxford University Press 2001.
121 L. Kohn, *Taoist mystical philosophy: the scripture of Western ascension*, 1992; L.D Skar *Golden Elixir alchemy: The formation of the southern lineage of Taoism and the transformation of medieval China*, 2003; L. Komjathy, *Daoism: a guide for the perplexed,* Bloomsbury Publishing, 2014.
122 M. Yuria, "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China." *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual* University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, 165-184.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

dans de nombreux cas, l'identité sociale et biologique[123]. Au-delà de ce sens vaste de « lignes de transmission »[124] , le lignage ou plutôt la lignée telle que l'a traduite V. Goossaert, a une existence historique et juridique propre.

> ***« Nommées zongmen 宗門, elles forment la confrérie des condisciples d'un même maître particulièrement éminent et peuvent s'étendre sur plusieurs générations. Ces lignées possèdent un monastère central — où l'on rend le culte de type ancestral au fondateur de la lignée — ainsi qu'un réseau de guan et d'ermitages. Dans cette lignée, on considère que tous les biens fondés et acquis par les membres sont possédés en commun[125] » .***

Historiquement, ces lignées sont donc des unités économiques de base dans l'ordre. Elles possédaient, avec le temple, des terres dont la culture leur permettait de tirer les ressources nécessaires à leurs besoins. Cependant, depuis la révolution culturelle, les lignées n'ont plus de terre et reçoivent le temple en gestion et non en tant que possession. Cette reconfiguration pose avec acuité la question des ressources des temples : Quelles sont les ressources des lignées aujourd'hui ? Comment les lignées peuvent-elles encore subvenir aux besoins de toute une lignée de disciples ? Plus largement, cette question renvoie aux reconfigurations contemporaines d'une forme de transmission historique, que nous aborderons par ses aspects économiques. La question sera donc, dans les termes de l'économie substantiviste : comment la lignée met-elle en place un processus permettant la fourniture continue des besoins matériels pour ses membres ? Quelles sont, en premier lieu, les conditions du fonctionnement économique au niveau structurel et des rapports interpersonnels dans ce contexte de transmission ? Puis, dans un second temps, quelles formes d'activités permettent-elles de subvenir aux besoins matériels, et en quoi ces activités structurent-elles l'économie de la lignée ?

1 Conditions du fonctionnement économique et rapports interpersonnels dans la lignée religieuse

Dans cette première partie seront traitées les conditions du fonctionnement économique, d'abord en termes d'entrée dans la lignée, puis en rapport avec le but fondamental de la structure lignagère à savoir la formation des disciples.

123A.Herrou « Les parents selon la chair ne sont pas les 'véritables' parents » dans *La vie entre soi : les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2005, p 427.
124M. Yuria, *ibid.*
125V. Goossaert, *La création de l'ordre Quanzhen.* Thèse de doctorat, 1997, p 146.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

1.1 Mode d'entrée dans la parenté : processus, obligations et mise en scène des affects entre maître et disciple

Le seul mode d'entrée dans l'ordre passe par l'entrée dans une lignée. Toute entrée dans l'ordre, laïque ou religieuse, passe par la prise d'un maître. Sans maître, l'ordre est hermétiquement fermé, en témoignent d'ailleurs les nombreuses difficultés d'entrée sur le terrain. Toute entrée dans l'ordre et sa parenté est conditionnée par le choix de son maître. C'est par cette entrée en relation avec le premier maître (parfois appelé *dushi* 度師 par les maîtres en référence à la littérature classique ou dans la littérature secondaire[126]) que se structureront ensuite toutes ses relations avec les autres membres de l'ordre. Quelles sont donc les conditions de cette entrée dans l'ordre dans la Chine d'aujourd'hui et plus précisément quelles en sont les implications économiques pour ses membres ?

1.1.1 Cooptation par sélection stricte

1.1.1.1 Destinée et processus affinitaire

Cette prise d'un maître n'est pas un processus évident. Elle implique plusieurs étapes qui seront décrites au fil de cette section. La première étape est la recherche d'un maître. Celle-ci peut être très longue. Lors du terrain au Temple des Nuages Blancs de Beijing, la rencontre d'un fidèle a illustré ce fait.

> *Avec un spécialiste du taoïsme, nous étions allés assister à un rituel au temple. Un fidèle accoste alors le spécialiste en lui demandant s'il connait le taoïsme. Sur l'humble réponse positive du chercheur, le fidèle lui demande s'il fait des conférences aux fidèles sur ce sujet, afin de leur expliquer cette religion complexe. Le spécialiste répond que, pour cela, il faut s'adresser aux maîtres, les spécialistes ; qu'il est loin d'être la meilleure personne pour le faire. Le fidèle répond alors qu'il cherche en fait désespérément à avoir accès aux savoirs des maîtres et cherche lui-même un maître depuis plus de dix ans. (Extrait du journal de terrain du 21 février 2011)*

Ce témoignage et cet appel à la transmission auprès d'un chercheur dit l'inaccessibilité de l'ordre aux fidèles, même entrés dans ce processus de recherche. Les maîtres utilisent souvent cette phrase pour répondre à cette difficulté de trouver un maître : « Quand le disciple est prêt le maître arrive ». Par le terme de préparation, la phrase évoque surtout la sélection qui s'opère parmi les aspirants laïcs. Cette situation de longue recherche est aussi à mettre en

126 V. Goossaert évoque le terme pour les maîtres taoïstes de l'époque moderne à Pékin, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*, Harvard University Press. 2007, p 25.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

parallèle avec une fermeture plus globale des institutions pékinoises, en particulier le Temple des Nuages Blancs qui ne peut être seulement imputée à la règle des temples œcuméniques qui refuse aux maîtres résidents de prendre des disciples religieux. S'il est interdit de prendre des disciples religieux, les disciples laïcs sont tolérés puisqu'ils ne résident pas au temple.

Même une fois le maître trouvé, le parcours du disciple ne fait que commencer. Les premières demandes d'un disciple adressé à un maître seront traditionnellement esquivée par le maître. Plusieurs fois sur le terrain, j'ai observé ces types de demandes de laïcs à un maître, et à chaque fois, il a répondu négativement, arguant humblement de son ignorance, de son manque de quelque qualité. Cette réponse d'humilité peut être interprétée de diverses manières. C'est d'abord un test de persévérance. Le disciple doit être opiniâtre pour accéder à un maître comme il le devra pour pratiquer le Dao. Il peut aussi être considéré comme un test du *yuanfen* 緣分 existant entre les deux personnes. C'est un concept souvent évoqué par les maîtres. Elle est cependant vaste et complexe[127]. Elle peut être simplement exposée à travers un proverbe cité par un maître de Xi'an : « Sans *yuanfen*, on pourrait être voisin sans jamais se rencontrer, si un *yuanfen* existe, même à dix mille lieux, on pourra se trouver ». La traduction canonique la plus courante de ce mot est celle d'une affinité prédestinée. Son premier caractère, terme initialement traduit du sanskrit et signifiant la cause fondamentale[128], est à retracer à une signification bouddhiste. Ces termes soulignent l'aspect irrémédiable mais sous-estiment l'aspect relationnel et bilatéral. La rencontre du maître est considérée comme un événement qui ne peut être ni provoqué ni repoussé. Elle émerge d'une nécessité de la rencontre elle-même, de l'ordre du hasard ou de la destinée selon les conceptions du monde. Ce concept est souvent utilisé pour rendre compte du caractère irrémédiable d'un lien entre deux éléments qui, quelles que soient les circonstances, continueront à se rencontrer tant que ce *yuanfen* ne sera pas réalisé. Il peut concerner une relation entre deux personnes ou entre une personne et une technique par exemple. Ainsi, l'idée du *yuanfen* entre maître et disciple serait que le disciple a un destin avec le maître et vice versa. Car la relation est bilatérale, si le maître doit accepter le disciple, c'est d'abord le disciple qui choisit son maître, tous deux dans une adéquation avec leur propre recherche personnelle. Une disciple laïque parle de ce test bilatéral des affinités :

> *En visite dans un temple de Xi'an, une maître demande à une jeune laïc si l'abbé du temple est son maître. La jeune femme répond qu'elle est encore en phase de test. On lui demande si elle passe le test,*

127 Sur l'usage du concept de *yuanfen* par les maîtres concernant leur destinée religieuse *cf*. A.Herrou *op.cit.* 255-6.

128 Cf. l'entrée « yüan^2 缘» in Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise VI, Desclée de Brouwer, Paris-Tapei, 2001, p. 1109.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

*elle répond que c'est un test mutuel (*huxiangkaoyan*) et qu'il faut attendre quelques temps encore pour obtenir la réponse. (Extrait du journal de terrain du 14 juin 2012)*

Elle précisera plus tard que le test dure depuis plusieurs mois déjà. Cela reflète une conception, très répandue dans l'ordre, sur une phase de test qui permet à cette rencontre entre maître et disciple d'aboutir à une adéquation affinitaire. Cette période représente aussi une socialisation du disciple dans une forme de relation très spécifique et une forme de sélection. Ce processus affinitaire constitue à la fois le mode d'entrée dans la relation de maître à disciple et trouve aussi des continuités dans l'intense phase de test du disciple.

1.1.1.2 Sélection par les tests et enseignements

Pendant une période de test, traditionnellement trois ans, le disciple suit le maître.[129] La transmission s'effectue individuellement et sur un mode spécifique à chaque dyade maître-disciple :

> ***« In Taoism, the problem of how knowledge and skill is transmitted to the next generation (*chuanshou *傳授) is not dealt with in a systematic way but rather as a direct confrontation between master and disciple. […] a master gives this one to one transmission, or* shishou *師受, only to a person in whom he has confidence and who is fit to receive the secret transmission. »***[130]

La lignée s'institutionnalise à travers le rapport interpersonnel de maître à disciple. Le caractère personnel de cette interaction renvoie ici à la nécessité d'une confiance profonde instaurée dans cette dyade. Cette transmission n'est pas prise à la légère et tout enseignement est soumis à une prudence extrême. K. Schipper, rappelle que : " Presque tous les textes anciens s'achèvent sur ces mots : ' à transmettre seulement à qui de droit, sous peine de châtiments à vous-même et à vos ancêtres jusqu'à la neuvième génération... Prenez garde! Prenez garde' »[131]. Cette mise en garde traduit une attention nécessaire dans la transmission de chaque enseignement seulement à ceux qui peuvent et méritent de le recevoir, mais se traduit surtout d'abord par une phase de test importante au début du noviciat. Cette question de l'entrée directe d'un chercheur dans une pratique religieuse qu'il étudie d'un point de vue exotérique, et sa valeur de savoir, a été abondamment discutée. Parmi les anthropologues qui ont adopté une distanciation critique, du fait même de la méthodologie ethnologique de

129 A. Herrou décrit cette période où le disciple apprend en servant son maître, en le suivant, de manière informel dans toute la quotidienneté de la vie de temple cf. ibid.
130 K. Miura, "Initiation" in *Encyclopaedia of Taoism*. Pregadio, F. ed. Volume 1, Routledge, 2013, p16.
131 K.Schipper, Le corps taoïste, 1982, p 94.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

recherche adoptée, B. Steinmann[132] souligne comment les lamas et les chamanes du Népal avaient clairement conscience de ces postures occidentales en lui rappelant qu'on ne pouvait 'obtenir les paroles de pouvoir' si l'on n'était pas désireux soi-même de devenir prêtre ou chamane.

Ce laps de temps nécessaire à une véritable initiation signifie, pour l'impétrant, plus d'obligations que de droits. Et certains de ces tests peuvent paraître extrêmes à l'observateur occidental[133]. Les tâches dévolues aux disciples contemporains sont d'ailleurs des plus édulcorées en regard des récits et hagiographies. Un maître de rituel fidèle à cette tradition me rapportait les pratiques qu'il appliquait à ses disciples. Il racontait, qu'à sa disciple étrangère, il avait fait laver ses chaussettes, cherchant certainement à provoquer chez moi un effroi. Cette disciple, en confirmant ses propos, me rapporta plusieurs récits de ces tests qui narraient le parcours de disciple dans les hagiographies des patriarches de l'ordre.

> *Le maître avait emmené son disciple avec lui sur la route. Il lui avait donné à porter son sac. Le sac très lourd, était porté par le disciple tout le long du chemin sans être jamais ouvert. Lorsque le maître décida que le disciple avait assez porté, après plusieurs jours de marches, il ouvrit le sac qui était rempli de pierres. Le disciple avait porté des pierres tout le long de la route. (Extrait du journal de terrain 19 juin 2012)*

Ce test du sac de pierre est présenté comme une manière de tester la sincérité, et l'humilité du disciple. Les histoires de ce type sont pléthores (dans le bouddhisme tibétain également), mais ce ne sont pas seulement des histoires hagiographiques ou des anecdotes éparses. L'emploi du temps du novice qui entre au temple est rempli de toutes sortes de tâches ingrates. Ce personnage du disciple au service de son maître est un topos littéraire et philosophique chinois. Lors de cette phase, toutes les tâches d'entretien sont valables, de la vaisselle à la lessive des vêtements du maître. « Les novices sont littéralement au service de leur 'maître-père' (shifu 師父) et on les voit dans les temples nettoyer les salles, préparer à manger et faire les courses. »[134]. Ces multiples tâches mettent en valeur ces mêmes qualités de sincérité, d'humilité, et la capacité à faire fi des conventions sociales. Le disciple doit aussi se soumettre à de nombreuses obligations. Traditionnellement par exemple, les disciples doivent assister à tous les rituels, comme ceux du matin à l'aurore, bien qu'ils ne puissent pas les

132 B. Steinmann*, op. cit.* 2001.
133 K. Martin évoque dans sa thèse les nombreux tests relatés dans la liturgie quotidienne comme un moyen de rappeler aux maîtres qui les lisent tous les jours, la nécessité de persévérer malgré les difficultés insurmontables qui se dresse sur le chemin de tout disciple. *Cf. Contemporary Monastic Taoism: process of revival of the leigutai lineage*, CUHK, section 3.2 'selection of worthy people through trials'.
134 V. Goossaert, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Albin Michel, Paris, 2000, p 156.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

réaliser. Cependant, ces obligations représentent chacune un enseignement, qui dans ce contexte passe plus par la répétition de pratiques que par l'apprentissage oral. La copie des textes classiques, pour rébarbative qu'elle puisse paraître, est aussi considérée par les maîtres comme un enseignement fondateur nécessaire. Cette forme typique d'apprentissage chez les écoliers chinois contemporains comme chez les disciples historiques de divers courants philosophiques, est aussi un prérequis pendant cette phase. Le disciple copie le *Daodejing, Le livre du Dao et sa vertu*, ainsi que les chants rituels. La copie de ces textes par les disciples dans les temples fait partie des scènes de vie quotidienne. Cet exercice peut être poursuivi pendant des années, par des maîtres déjà initiés, pour le seul enseignement contenu dans cette pratique. Ces tâches répétitives et ingrates représentent ainsi des tests mais comportent aussi une forme d'enseignement. Les devoirs de copie ou d'assistance au rituel comme les tâches ingrates permettent de former le disciple, par imprégnation, aux enseignements taoïstes écrits, chantés et pratiqués. D'abord, elles représentent des tests où le disciple se montre digne de l'enseignement du maître, qui lui transmettra des techniques secrètes puissantes, à ne pas mettre entre n'importe quelles mains. Pourtant, même les tests les plus extrêmes comportent aussi des enseignements fondamentaux. En même temps qu'ils permettent au maître de tester la sincérité du disciple, il révèle aussi cette même sincérité et son importance au disciple. Processus de sélection et début d'enseignement, cette phase permet aussi une socialisation à une relation spécifique de maître à disciple et à ses modalités, entre obligations et attachement.

1.1.2 Parenté religieuse et système de solidarité

1.1.2.1 Parenté religieuse et soins mutuels

L'entrée dans cette relation de maître à disciple signifie aussi l'entrée dans une parenté religieuse. Comme le rappelle V. Goossaert, le terme de père d'apprentissage, pour désigner le maître n'est pas une simple dénomination. Historiquement, il existe des implications légales de cette parenté religieuse :

> ***The master was the father (*shifu *師父), codisciples were elder younger brothers (*shixiong*/di 師兄/弟), and so forth. This was not a mere linguistic convenience : the codes of the* ming *and* qing *dynasties strictly equated the clerical master-disciple relationship with that between parent and child and imposed on disciples the same obligations toward their master as those laypersons toward their parents[135]. »***

135 V. Goossaert, op.cit. 2007, p 26.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Bien que ces obligations légales n'existent plus, le système social perdure encore largement. L'idéal de cette parenté biologique et sociale en Chine est décrit ci-dessous par un anthropologue de la parenté en termes de soin entre générations :

> ***« In the case of kinship relations between older and younger, an ideal of guanxi is that of the older caring for the younger until maturity, thereby establishing an obligation that is repaid through respect and care in old age[136]. »***

Ce rapport de soins réside toujours aujourd'hui au centre de la relation entre maître et disciple. Concrètement, cela signifie surtout que le maître subvient aux besoins de son disciple pendant sa formation, et inversement lorsque le maître vieillit. Pourtant, l'obligation matérielle se double d'un lien affectif, qu'il est difficile d'oublier, tant dans les manifestations de ce soin le maître est considéré avec l'affection due à un parent. Un des maîtres faisait remarquer le décalage de cette conception avec les notions occidentales, qu'il avait observées chez les étrangers venus apprendre les arts martiaux dans ce temple. « Alors qu'en occident, le maître est celui à surpasser, à combattre dans un rapport de domination, disait-il, en Chine le maître est un père et à ce titre, on en prend soin tout au long de sa vie ». Le service au maître qui constitue une des premières tâches du disciple, représente aussi une démonstration d'affection et perdure bien après cette période, même quand le disciple est lui-même devenu maître. Dans de petites tâches, tel le service du thé, le disciple signifie son souci du bien-être du maître. J'ai pu observer ces petits gestes chez des maîtres extrêmement haut-placés dans la hiérarchie religieuse et dépassant les cinquante ans. D'autres scènes dans le temple B, illustrent le lien intime qui se crée à travers ce genre d'interaction, dans ce contexte culturel, non pas dans un rapport de maître à serviteur mais bien de proches parents.

> *Le soir, dans la grande salle, un maître de rituel est en pleine discussion avec l'abbé du temple. Le jeune disciple de ce maître de rituel, lui apporte une bassine d'eau chaude et une serviette pour que le maître puisse se laver le visage. Il lui dit avec sollicitude qu'il lui a amené un peu d'eau pour qu'il se rafraîchisse avant d'aller se reposer. (Extrait du journal de terrain du 5 mai 2012)*

Cet exemple illustre l'intimité d'une telle interaction, où le disciple amène une bassine du seul point d'eau du temple pour que son maître n'ait pas à se charger de ces tâches lui-même. Ce devoir de service, qu'Isabelle Robinet évoque dans une contribution sur la figure du maître spirituel[137], peut prendre la forme de tâches très simples mais peut aussi impliquer des charges beaucoup plus lourdes.

136 Kipnis*, op.cit.* 1997, p70.
137 Robinet, 1990, « Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique », In Meslin, M., *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, éd. du Cerf, p 49.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

En retour, le maître prend soin de son disciple également. Il assure toute sa prise en charge matérielle. Mais l'affection se traduit aussi par un souci de son simple bien-être quotidien. Lors de nombreuses interactions maître disciple auquel j'ai assisté, les démonstrations d'affection du disciple trouvaient leur réciproque de la part du maître (comme servir le thé en retour). De plus, il n'a pas manqué d'occasion où les compétences du maître étaient mises au service de son disciple. Le meilleur exemple en était les traitements thérapeutiques de toutes sortes. Il suffit parfois seulement de l'observation du maître, sans demande du disciple, pour que le maître prenne l'initiative du traitement. Dans d'autres cas, le disciple demande à son maître les remèdes possibles pour une pathologie particulière. Ce fut le cas de nombreux disciples étrangers de l'abbé du temple A, par exemple. Dès que le disciple semblait se plaindre d'une affection, le maître apposait les mains ou effectuait un rituel. Cette interaction concernait aussi des cas de traitements pour d'autres membres de la famille ou avec diverses techniques. Les demandes pouvaient d'ailleurs être très variées. Au-delà des maîtres qui font de la thérapeutique leur activité quotidienne avec les laïcs, même les maîtres qui n'en font pas étalage public, peuvent apporter un soin médical à leur disciple ou étudiant. Lors de mon apprentissage au Temple des Nuages Blancs avec le maître de taiji, bien que je ne sois pas sa disciple et qu'il ne prodigue pas de traitements au public, lorsqu'il jugeait que j'étais affaiblie par le climat, la séance de taiji était suivie de traitements thérapeutiques, des ventouses au massage par acupressure en l'occurrence. Ce souci du bien-être du disciple peut aussi prendre des formes moins techniques et plus personnelles. Dans le temple A, l'abbé recevait souvent des appels de ses disciples laïques, où un temps considérable était passé à les consoler, les conseiller. Le premier mouvement de service du disciple envers le maître est payé de retour par le maître, parfois par la réciproque du même geste, d'autres fois grâce à ses techniques propres. Cette forme de soin mutuel direct est à l'image de tout le système, plus large, de solidarité qui se met en place à long terme.

1.1.2.2 Solidarité entre maître et disciple à long terme et transfert de charges

Cette obligation de soin mutuel évoquée plus haut est, dans l'idéal, clairement un contrat à long terme. Le maître subvient aux besoins de son disciple pendant sa formation alors que les deux se soucient mutuellement l'un de l'autre. Mais même lorsque le disciple a terminé sa formation, l'obligation de service se poursuit. Si le disciple est libre et même parfois encouragé à partir, il est aussi tenu d'aider son maître autant qu'il le peut. Au cours de la

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

formation, le disciple peut, par exemple, être mis en charge de tâches diverses par le maître, et il peut difficilement refuser. Plusieurs jeunes disciples d'une vingtaine d'années, dans l'ordre depuis déjà plusieurs années, m'ont fait part de la lourdeur de la charge qui leur était confiée par leur parenté, sans pouvoir la refuser. Le cas d'une jeune maître de rituel avait retenu mon attention. Après de nombreuses années auprès de son maître, il l'avait chargée d'un poste institutionnel de formation. Bien qu'elle souhaitât ardemment se soustraire à l'ennui d'une institution où elle restait parfois en tant que seule encadrante, elle demeurait au poste prescrit par son maître, occupé à gérer d'autres institutions. De même, un autre jeune maître de rituel, avait été mis en charge de la gestion du temple alors que son oncle d'apprentissage collectait des fonds à la ville voisine. Son sens filial s'étendant à la parenté proche, il devait remplir les charges confiées par cet oncle, frère de son propre maître. Alors qu'il souhaitait partir dans d'autres temples, il dut attendre l'automne et des événements dramatiques pour partir vivre dans un temple du Sud, contre l'avis de son oncle d'apprentissage. La jeune maître de rituel est, à ma connaissance, toujours en poste. Malgré la réticence de ces jeunes maîtres, les postes de gestion, représentent souvent une première formation destinée à tester leur capacité à prendre la charge complète de la lignée. Ce mouvement de transmission de la charge de la lignée est la suite logique de ce système de soin mutuel, où le disciple s'engage explicitement à long terme. A terme, le disciple devient lui-même maître et prend en charge la formation de ses disciples ainsi que la subsistance de son maître devenu âgé.

Dans un temple héréditaire, la pérennité repose de fait sur ce transfert de la charge de la lignée au disciple. Dans la lignée A, ce mouvement a eu lieu il y a quelques années déjà. L'abbé actuel du temple A, Me Bai est le disciple du précédent abbé, Me Zhao. Ce dernier est devenu responsable au niveau provincial de l'association taoïste, et tente désormais de récupérer d'autres temples auprès du gouvernement. L'abbé actuel n'a pas encore de disciple religieux pressenti pour de reprendre le temple. Dans la lignée B, le temple a été récupéré en 2009 par l'actuel abbé. Il n'a pour l'instant pas de disciple religieux. Son neveu d'apprentissage s'est chargé de la gestion du temple pendant plusieurs années. Dans cette lignée, la transmission des tâches est un topos très présent dans les discours et en pratique. Lorsque cet abbé se voit proposer de réaliser un rituel, il appelle souvent son neveu d'apprentissage, pour lui demander de le réaliser. Interpellé sur la raison de ces demandes à ce neveu, il répond, comme d'autres maîtres de rituel l'ont fait, à la même question, « Place aux jeunes », signifiant que ce n'est plus à lui de le faire. Le transfert progressif des charges a lieu

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

pour les postes de ces temples filiaux mais aussi, dans la lignée B, pour la réalisation de l'activité de rituels.

A terme, le système prévoit que la solidarité s'inverse. Certains disciples rencontrés prévoyaient déjà qu'une fois trop âgés, ils seraient pris en charge par les descendants de leur lignée. Pourtant, cela a rarement été le cas sur le terrain. Dans cette lignée, aucun maître âgé n'est pris en charge. L'abbé dont le temple a été reçu est décédé et le maître de l'abbé actuel est celui qui subvient aux besoins de tous. La prise en charge de maître âgé est assez peu courante sur le terrain parcouru. Par exemple, le premier maître de l'ancien abbé est encore en fonction à plus de quatre-vingt-dix ans, dans son temple au Nord de la capitale provinciale. La plupart des maîtres âgés rencontrés étaient encore en charge d'un temple ou au moins encore en activité. Seule, une maître résidait dans un temple de campagne, accueillie du fait de son incapacité à prendre en charge sa propre activité. Ce système de solidarité de long terme s'étend au-delà de la seule parenté maître disciple. Par la transmission progressive des charges, les disciples destinés à reprendre les charges institutionnelles et d'activité sont formés à leur gestion, alors que les maîtres qui transmettent la charge peuvent se consacrer à d'autres tâches. Cette transmission progressive illustre l'évolution du système de solidarité et son déroulement à long terme. La structure de la lignée constitue donc un système de solidarité qui se transmet sur le long terme, sur le modèle idéal de la parenté sociale en Chine. Au terme de cette transmission, le disciple deviendra lui-même maître avec ses propres disciples et perpétuera à son tour la lignée. Cette solidarité est visible au jour le jour par le soin mutuel entre maître et disciple, rappelant qu'elle ne représente pas seulement une obligation matérielle mais repose en son centre sur une forte dimension affective. Ce modèle économique de prise en charge totale, pèse d'autant moins sur les épaules des maîtres que la sélection stricte à l'entrée conduit à un nombre très réduit de disciples laïcs et religieux.

1.1.3 Entrée dans la parenté et rituels

L'entrée dans la parenté religieuse est entérinée par la sanction cérémonielle qui ancre cet engagement dans un vœu sacré. Trois étapes peuvent être délimitées dans l'ordre contemporain, tel qu'il a été observé sur le terrain. Seules les deux concernant l'entrée du disciple dans la lignée et la vie religieuse seront l'objet des paragraphes suivants. La troisième, consécration de la trajectoire du maître, spécifique à l'ordre Quanzhen, sera présenté dans le chapitre traitant de cette institution.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.3.1 Entrée dans la lignée

La première étape d'entrée dans la lignée est celle du *guiyi* 皈依, qui officialise l'acceptation mutuelle de la relation maître-disciple. Cette étape, souvent traduite par conversion n'implique pourtant aucune exclusivité d'une religion sur une autre. Aussi appelé baishi 拜師 littéralement s'incliner devant le maître, tout le rite est symbolisé dans ce geste. Cette étape n'est pas proprement formalisée selon le rituel d'un texte sacré. Elle est plus ou moins l'objet d'une cérémonie selon les inclinations de la lignée. J'ai pu en observer plusieurs dans la lignée A, plutôt élaborées, à base de talismans et incantations, alors que dans la lignée B, cela semblait se restreindre à quelques prosternations devant un maître. Un jeune maître de cette lignée avait dit tout simplement « tu te prosternes trois fois devant ton maître en lui demandant de te prendre comme disciple, et c'est ton maître. » Dans la lignée A, qui prend de nombreux disciples chaque année, et en particulier l'abbé, les rituels semblent d'abord d'ordre magique. Le rituel est aussi différent selon le maître. Dans la lignée A, l'abbé ne fait pas les mêmes gestes et incantations que son maître lors de la prise de disciple. Je m'intéresserai particulièrement à la plus élaborée que j'ai observée. Elle a eu lieu au temple A, pour la prise de disciple du maître de l'abbé. Cette cérémonie et ses symboles éclaircissent la relation entre le maître et le disciple. D'abord, une laïque a prévenu les futurs disciples de quelques préparations avant le rituel. Elles comprenaient la remise d'une enveloppe rouge avec un don à faire au maître pendant la cérémonie. Ces enveloppes rouges sont des signes courants d'un don signifiant le respect d'un supérieur. En retour, le maître fait don d'une tenue de disciple et de la protection des ancêtres de la lignée. Par ce rituel, le disciple prend place dans la lignée, et devient digne de recevoir sa protection. Fait marquant, une partie de la cérémonie a eu lieu dans le hall des ancêtres du temple.

> *La salle de culte des ancêtres est une petite pièce sur le côté latéral du temple. Tous les disciples ne peuvent y entrer à la fois. Après les préparations d'usage et les appels aux immortels du maître en s'inclinant devant l'autel, le maître se tient sur le côté de l'autel face à l'entrée où il appelle ces disciples chacun leur tour. Un à un, ils se placent devant l'autel où trône la photo de l'ancêtre de la lignée. Ils s'agenouillent, se prosternent comme l'indique le maître pendant qu'il esquisse un talisman du bout d'un papier rituel enflammé en récitant une incantation. Après cet exercice répété pour les quatre nouveaux disciples, il embrase une enveloppe jaune sur un plateau. Le papier se consumant doucement, il fait tout à coup quatre sons de détonations irréguliers. (Extrait du journal de terrain du 12 juillet)*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

La description de ce rapide rituel, le choix de cette disposition spatiale marquent comment chaque disciple prend sa place sociale dans la lignée, qui prend toute sa dimension historique avec l'agenouillement face aux ancêtres qui accordent leur protection. Après la cérémonie, le maître fera remarquer que ces quatre crépitations inhabituelles de l'enveloppe qui se consume signifient un enregistrement réussi des disciples auprès des divinités. Il est courant que les maîtres recourent à ce thème d'enregistrement du statut ou d'une requête auprès des divinités, pour expliciter l'efficacité des rituels. Pendant cette cérémonie, le maître consacre aussi le nom du disciple, symbole de sa place dans la lignée. Il faut cependant noter que le plus souvent, il s'en sert déjà à leur adresse et que la dation rituelle du nom se situe traditionnellement lors du rituel officiel, que je vais présenter au paragraphe suivant. De fait, aujourd'hui, ce petit rituel est souvent effectué en lieu et place du rituel officiel de l'ordre. En l'occurrence, le rituel rapide de la lignée A s'est terminé avec l'enveloppe jaune brûlée, qui contenait l'inscription au registre céleste du nouveau disciple, avec son nom et sa filiation. Le disciple devient officiellement partie de la lignée sous l'œil des divinités. Mais ce rituel du *baishi* n'est plus pratiqué car il conduit à une différenciation majeure entre disciples. Cette petit rituel n'implique en fait qu'une entrée laïque dans la lignée. Les maîtres accompagnent cette cérémonie de la transmission des seuls cinq préceptes de base. Ils pourraient être résumés ainsi : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas être licencieux, ne pas mentir, ne pas boire excessivement[138]. Quelle que soit la forme rituelle, cet événement de prendre un maître, parfois symbolisé par un échange matériel entre le disciple et son maître, représente une reconnaissance de l'entrée dans la lignée, et donc d'abord une relation d'apprentissage, avec les engagements sociaux et religieux qui incombent aux deux parties.

1.1.3.2 Rituel de la Coiffe et de l'Habit

Dans un deuxième temps, un autre rituel signe l'accession du disciple à un statut religieux. Après une période de noviciat, parsemée des tests évoqués plus haut, le maître réalise un rituel consistant à faire du disciple laïc un maître consacré. Ce rituel est dénommé *guanjin* 冠巾, du nom du texte le plus fréquemment utilisé le *guanjinkeyi* 冠巾科儀, souvent traduit par rituel de la Coiffe et l'Habit. Je n'ai pu assister à cette cérémonie car elle est rare. Cependant, à partir de matériaux vidéo, de récits des enquêtés et d'écrits sur le rituel[139], certains éléments

138 Cette présentation est la version simple donnée aux laics non initiés mais il existe nombre de commentaires bien plus complexes. L'explication de ces vœux par le responsable de l'association de Beijing est déjà plus détaillée bien qu'elle reste destinée à un grand public cf. X.Y. Huang *op.cit.*

139 A. Herrou fait un récit détaillé du déroulement du rituel de la Coiffe et de l'Habit d'une nonne dans *La vie entre soi : les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2005, p. 308-10.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

saillants peuvent être évoqués. D'abord, l'objet du rituel lui-même, la coiffe, attire l'attention. Point d'orgue à la fin du rituel éponyme, le disciple est peigné et coiffé par son maître du chapeau, le *guan*, au-dessus du chignon tenu par une baguette. Cet élément est tout à fait spécifique à l'ordre. Contrairement aux moines bouddhistes, complètement rasés, ou aux maîtres de l'ordre Zhengyi, qui ne connaissent pas de restriction capillaire, les maîtres Quanzhen doivent se laisser pousser les cheveux. De nombreuses raisons différentes sont données pour cette règle. Certaines sont en lien avec la pousse des cheveux comme représentant une forme de force vitale. Lorsqu'ils peuvent les relever en chignon au-dessus du crâne, ils se coiffent alors d'une baguette et y placent un des neufs chapeaux de l'ordre. D'autres concernent le chignon placé sur un point d'acupuncture précis permettant une forme de protection du pratiquant. Les plus conservateurs font aussi valoir l'attachement à une tradition vestimentaire en cours lors de la fondation de l'ordre. Si la tradition n'est plus toujours respectée aujourd'hui, les jeunes maîtres coupant périodiquement leurs cheveux, une masse imposante de cheveux prend surtout la signification sociale de l'ancienneté de l'appartenance à l'ordre[140]. Quelles qu'en soient les raisons, cette coiffure constitue une des spécificités des maîtres taoïstes, ce rituel l'identifiant alors en tant que tel. Plus qu'une simple marque d'identification, la focalisation sur la coiffure suppose aussi la complétude du noviciat. Pour que le maître puisse, pendant la cérémonie, peigner son disciple et en faire un chignon, il faut avoir laissé pousser la chevelure pendant de longues années. Ce rituel vient en effet sanctionner la longue période de noviciat où le disciple apprend auprès de son maître. C'est pourquoi l'opinion commune est celle illustrée par les propos d'un jeune maître de rituel, qui affirmait que cette cérémonie fait du novice « un maître taoïste véritable (*zhenzhen daoshi* 真真道士) ». Ce 'véritable' ne s'oppose pas à l'inauthentique mais plutôt à une phase incomplète. Avec ce rituel, le disciple marque le passage du novice en apprentissage à celui de maître consacré.

Il devient alors maître et aux cinq premiers préceptes, s'ajoutent une dizaine de vœux[141]. Ces derniers concernent des attitudes de compassion, de sincérité, de droiture par rapport au profit, aux propos tenus, ainsi que des préconisations en termes d'hygiène de vie. Dans le contexte contemporain, le respect de ces vœux n'est pas une observance stricte mais bien plutôt une interprétation variable selon les lignées et les temples. Ils sont respectés en dehors

140 Pour une discussion plus poussée sur la signification de la coiffure des taoïstes cf. Herrou, A. op. cit. p 96-104.

141 Le nombre et la nature des vœux varient selon que le maîtreest homme ou femme (dix pour les hommes, neufs pour les femmes) ; A. Herrou livre une traduction complète de ces vœux différenciées *ibid*. p 301-2

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

de toute consécration rituelle, puisque de nombreux maîtres entrent dans une lignée et vivent dans le temple sans jamais que leur maître ne ritualise leur statut religieux par ce rituel. Il en est de même pour la question du *chujia*, c'est-à-dire la sortie du monde qui caractérise traditionnellement l'entrée dans les ordres. Dans le commentaire du rituel, Min Zhiting, relate les propos d'un maître lui prescrivant, sur le ton de l'injonction, de demander absolument à réaliser ce rituel pour consacrer sa sortie du monde. Le changement de statut devait s'inscrire dans une dimension divine. Présentés comme le pendant l'un de l'autre par cet ancien président de l'association nationale taoïste, la sortie du monde et son rituel consacré sont aujourd'hui pourtant interprétés séparément. Le schéma idéal est celui d'un disciple qui, par cet acte de sortie du monde, sort de sa famille. Il abandonne parents, conjoint et enfants s'il est marié, pour entrer dans une nouvelle parenté religieuse. Cette cérémonie est ainsi représentée comme le seuil du passage de la vie laïque à la vie religieuse. Pourtant, dans le contexte contemporain, les règles et les vœux, notamment celui du *chujia*, sont interprétés plutôt qu'appliqués strictement d'après les textes classiques. Depuis la révolution culturelle et les transformations sociétales qu'elle a engendrées pour les maîtres, il existe une forte tendance à la réforme de ces règlements, ou du moins à leur réinterprétation afin que le mariage des maîtres Quanzhen ne soit plus un tabou. Bien sûr, il existe aussi la contre-tendance correspondante de maîtres fortement opposés à ces rénovations.

En ce qui concerne le *guanjin*, cérémonie qui consacre traditionnellement le chujia, sortie du monde, il n'est plus interprété par les maîtres comme un changement de statut. Un maître de rituel nationalement reconnu établissait récemment cette différenciation entre chujia et guanjin dans un reportage télévisé. Il évoquait le commentaire du même Me Min Zhiting en soulignant que ce rituel du *guanjin* était avant tout un enregistrement auprès des divinités en charge pour anticiper l'arrivée de l'âme dans les autres dimensions, après la mort. En revenant à la préface du texte de rituel, Me Min Zhiting explique que le rituel du *guanjin* sert à enregistrer le nom du maître auprès des Trois Agents (ou Trois Officiels) afin qu'il soit protégé par Wang Linguan pour éviter l'Enfer. Le défunt ne peut plus, dès lors, être châtié par les puissances de l'Enfer[142]. Une maître expliquait plus précisément le parcours de l'âme. Tant que le disciple n'a pas reçu ce rituel, quelle que soit ses actions, il devra passer devant les Trois Officiels pour évaluer s'il rejoint l'Enfer ou le Paradis. Après ce rituel au contraire, le disciple, n'a plus à se présenter à ces officiels, seules les divinités supérieures peuvent juger de ses actes. Le rituel se termine en prosternations, en présentation du nouveau maître et en

142 Min Zhiting, 道教儀範 Daojiao yifan, [Modèles des cérémonies taoïstes] 1986, p 217 ; Pour l'analyse historique cf. V. Goossaert *op.cit.* 2007, p.102

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

délimitation de son aire divine de pouvoir[143] ; désormais le disciple est seul responsable de ses actes, ayant subi son apprentissage auprès de son maître, et il devient membre à part entière de l'ordre, reconnu à la fois socialement et par les divinités. L'entrée dans la lignée se consacre donc d'abord en tant que relation d'apprentissage, avant de donner lieu, éventuellement, au passage par un noviciat rigoureusement sélectionné, avant de devenir maître au statut pleinement religieux.

1.2 Vie de lignée en formation et aspects économiques

L'entrée dans la lignée par la relation de maître à disciple implique aussi, on l'a vu, une entrée dans une parenté religieuse plus large. Lors de son entrée au temple, le disciple vivra auprès de son maître mais aussi entouré des frères de son maître et des siens propres, et s'ils sont présents, des maîtres de son maître.

1.2.1 Socialisation familiale et pédagogie dans la parenté religieuse

Si la relation de maître à disciple est celle de l'apprentissage, la lignée est la structure qui permet de soutenir celle-ci. Pendant le temps de noviciat, la vie dans le temple est l'occasion pour le disciple de se former pendant qu'il est financièrement soutenu, en tant que partie de la lignée résidant dans le temple. De fait, cet apprentissage est riche et intense du fait de la présence de nombreux autres membres de la lignée. Il peut être assimilé à une socialisation au sens que développent P. Berger et T. Luckmann dans leur ouvrage sur *La construction sociale de la réalité*[144]. Bien qu'elle implique des affects particulièrement intenses, « affectivité réminiscente de l'enfance » assimilables à ceux concernant la famille biologique et qu'elle « cherche à transformer la réalité subjective de l'individu de façon radicale » [145], cette socialisation ne va souvent pas jusqu'à « l'alternation » qu'évoquent P. Berger et T. Luckmann comme prototype de la conversion religieuse. Nombreux parmi les maîtres enquêtés ont fait état de liens familiaux avec des spécialistes religieux, et souvent même taoïstes. Bien qu'ils aient suivi l'éducation publique, la socialisation dans le temple ne constituait pas une transformation totale mais plutôt une continuité d'apprentissage, dans un cadre familial déjà habituel. Dans ce noviciat « au cours duquel l'individu en vient à s'engager totalement dans la réalité intériorisée », sont repris des procédés très proches de la socialisation primaire[146] à savoir l'imprégnation, l'imitation et la répétition.

143 Herrou, *Ibid.* p 310
144 P. Berger, T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 2014.
145 *Ibid*. p.229.
146 *Idem*, p 234.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

1.2.1.1 Imprégnation et socialisation dans la parenté religieuse

La majeure partie de la vie dans le temple de lignée consiste en la formation des disciples. Au-delà de la simple vocation de transmission d'enseignement par des maîtres, qui vise à la perpétuation de la lignée, l'imprégnation est un enjeu majeur puisque sa réussite, signée par la pérennité de la transmission, va dépendre de cette formation et de l'économie qui la soutient. Dans le temple, l'apprentissage prend la forme de l'imprégnation de la vie de groupe. J'entends par imprégnation la définition qu'en donnent les chercheurs des sciences de la pédagogie pour les jeunes enfants[147]. « L'imprégnation est une forme d'apprentissage caractérisée par le fait que la personne apprend sans savoir qu'elle apprend ni, souvent, ce qu'elle apprend. C'est ainsi que les apprentissages fondamentaux comme celui de la langue maternelle et des habitudes du milieu procèdent pour une bonne part de l'imprégnation »[148]. L'apprentissage d'un langage ésotérique, 'jargonnant' du point de vue d'un jeune enfant, et la reproduction de de pratiques religieuses, ne s'accompagnent pas de démonstration ; l'imprégnation se fait à travers la gestuelle, les postures ou les intonations accompagnant certains mots.

Les offices quotidiens constituent des moments d'apprentissage particulier. Matin et soir, les disciples assistent aux rituels, d'abord chantés par d'autres maîtres. Sans aucune forme de transmission au début, les novices assistent simplement au rituel et les apprennent quotidiennement. Lorsque j'assistais moi-même à ces rituels dans les débuts de mon terrain, les mélodies et les rythmes qui paraissaient irréguliers à la première écoute, devenaient peu à peu familiers au fil de l'écoute répétée. Par la suite, l'apprentissage des mélodies, des rythmes, et du son exact de chaque instrument, sans que j'en aie eu conscience, se sont avérés cruciaux quand il a fallu se mettre à chanter et à jouer des instruments. Sans qu'aucun maître n'ait montré directement les mouvements ou enseigné les intonations d'un chant, j'avais déjà acquis par la seule vertu de la répétition une forme de connaissance de la musique. Ces sonorités accompagnant les rituels s'apprennent d'ailleurs le plus souvent sans aucune formation musicale théorique, sans partition ni aucune autre forme de théorisation. L'apprentissage se fait par corps et à l'oreille : « Personne ne lui explique comment faire : chacun 'fait'. »[149] Ces offices quotidiens sont aussi l'occasion de coordonner l'apprentissage

147 Bien que de nombreux novices soit déjà adultes, ils sont considérés comme de jeunes enfants en regard des apprentissages et d'ailleurs appelé Dao-enfant Dao-tong 道童 comme le rappelle A Herrou *cf. ibidem*.
148 Lurcat L. 1985, « Imprégnation et transmission à l'école maternelle » in *Revue française de pédagogie*, 71 (1) p 39.
149 A. Herrou, *op. cit*. p 323.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

du groupe et pour chacun, d'apprendre la coordination. Contrairement à la plupart des activités, le chant des rituels est une activité de groupe qui rassemble tout le temple. Ils peuvent être récités individuellement (parfois même en silence) lorsque le groupe n'est pas assez nombreux ; le chant nécessite cependant un groupe de maîtres. Certains chants sont construits autour des répliques des maîtres, qui se répondent. Comme tout processus d'apprentissage par imprégnation, l'impact sur la suite des pratiques est particulièrement important.[150] La plupart des maîtres continuent en effet le plus souvent à pratiquer la version des chants quotidiens qu'ils ont apprise au départ, dans leur temple d'origine pendant toute leur trajectoire.

Un art en particulier est crucial, dans l'exécution des rituels comme dans de nombreuses activités religieuses éventuellement rémunératrices : la calligraphie. Dans les temples, on peut souvent voir des maîtres calligraphier une demande aux divinités pour un futur rituel, la fabrication d'un talisman, ou encore une calligraphie murale destinée à un cadeau. On peut aussi assister à l'entraînement d'un maître à la calligraphie car dans ces arts adoptés et développés par les maîtres, l'apprentissage n'est jamais terminé, il existe toujours une possibilité de se parfaire. Les maîtres continuent de s'exercer parfois jusqu'à un niveau d'excellence[151]. Dans le temple des maîtres de rituel, l'exercice de la calligraphie prenait une importance particulière et rassemblait tout le temple autour de l'abbé :

> *L'abbé est debout devant le bureau au fond de la pièce. Des feuilles de papier journal sont posées sur le bureau. Il calligraphie de son pinceau des caractères à l'encre de chine sur le papier fin et surchargé. Les jeunes disciples du temple sont installés autour du bureau et l'observent. Le jeune maître en charge de la gestion du temple est assis face au bureau les yeux perdus dans le geste de son oncle d'apprentissage. Le jeune maître qui vient d'arriver observe minutieusement la calligraphie depuis le canapé en face. La jeune maître fraichement arrivée du Sichuan se tient debout à côté du bureau fascinée par l'art du calligraphe. Sur certains caractères, l'abbé fait d'humbles commentaires, certains jeunes maîtres le rassurent sur son talent. Au bout de quelques feuilles, la jeune maître demande, enthousiasmée, si le maître peut lui enseigner la calligraphie. (Extrait du journal de terrain du 16 aout 2012)*

Plus tard dans le même temple, une fois l'abbé parti, son jeune neveu d'apprentissage avait d'ailleurs pris la relève, calligraphiant régulièrement à cette même place, sous le regard des novices qui appréciaient, sans savoir que ce neveu apprenait aussi dans ce moment-même. Par

150 Lurcat L. précise l'importance de ce qui a été appris par imprégnation plus loin dans ce même article, *ibid*.
151 A.Herrou rappelle que c'est l'apprentissage de toute une vie », même les plus révérés n'ont jamais fini d'apprendre. *Cf. op.cit*. p 327.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

cette reproduction du geste de l'abbé, le jeune maître Chen reproduisait le moment social de l'apprentissage. Sans organisation préalable, les disciples se rassemblent pour observer un maître pratiquer l'art de la calligraphie, et assimilent ainsi les gestes, la posture, ainsi que les critères qui font la différence entre un caractère bien tracé ou pas. A Beijing, un maître de taijiquan du temple des Nuages Blancs calligraphiait souvent des œuvres très prisées pour leur beauté. Quand je lui demandai comment et depuis quand il avait appris la calligraphie, il me répondit qu'il n'avait pas appris. Si ces propos m'ont paru étranges sur le moment, il a ensuite semblé plus clair que la majeure partie de l'apprentissage dans les temples n'avait pas lieu dans des situations directes de face à face pédagogiques, mais plutôt par imprégnation. Ces processus d'apprentissage des novices ont ainsi lieu simultanément à l'activité des maîtres occupés à d'autres tâches, que ce soit la réalisation de talismans ou les traitements thérapeutiques, permettant ainsi que les activités rémunératrices ne soient pas perturbées par la mise en place de processus pédagogiques aux disciples, mais au contraire intégrées l'une à l'autre.

Depuis l'expansion des collèges taoïstes et des classes de rituel, des processus de formation modernisés, sous la forme d'enseignements en classe, se sont diffusés[152]. Au niveau local par exemple, la lignée A met en place, pour ses disciples étrangers, des formations en stage. Cet apprentissage s'effectue dans des groupes d'une dizaine à une centaine de personnes, selon le stage et le lieu d'accueil. Pour enseigner les formes corporelles, les groupes de plusieurs dizaines de personnes étaient mis en ligne devant le maître, qui effectuait le mouvement modèle et faisait des commentaires. Puis le groupe répétait les mouvements seuls, avant les corrections individuelles et collectives du maître. Les séances de méditation étaient aussi organisées de cette façon. Leur disposition au sol variait, les élèves s'organisant en ligne, en cercle, en étoile… Le groupe peut aussi recevoir des enseignements plus théoriques sous forme de classe assise, avec un support écrit. Typiquement, dans ces formations comme au collège taoïste, est reproduit le schéma de celui qui détient le savoir face aux apprenants, loin de l'imprégnation de groupe de la vie de temple. Cela dénote non seulement un changement de mode pédagogique mais aussi des contenus. Yang D.R. remarque judicieusement dans son article[153] que la diffusion des classes taoïstes en Chine dénote un passage de l'exercice par la pratique, c'est-à-dire la répétition d'une technique pour

152 Un spécialiste du taoïsme contemporain étudié l'enseignement en collège taoïste comme nouvelle forme de transmission à Shanghai pour son doctorat *cf.* D.R. Yang, Y. *The Education of Taoist Priests in Contemporary Shanghai* (Doctoral dissertation, PhD thesis, Anthropology Dept., London School of Economics) 2003.
153 D.R. Yang, "Changing styles of Daoist transmission in Shanghai" in Chau, A. Y. ed. 2010, *Religion in contemporary China: Revitalization and innovation.* Routledge, 108-32.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

atteindre l'efficacité *ling* 靈 recherchée par les fidèles, à des cours de commentaires de textes, valorisant d'abord la production du discours. La diffusion de ce format de pratique conçue comme pédagogique, suggère une recomposition du modèle 'économique' général du temple. Contrairement à la pédagogie par imprégnation, ces temps spécifiquement pédagogiques ne sont pas compatibles avec des activités rémunératrices. Dans le cas des collèges taoïstes, on peut y voir la continuation du modèle des temples œcuméniques qui financent leurs membres et leurs activités. Ce modèle est similaire à celui mis en place par la classe de rituel, à laquelle participe la lignée B, financée par les fonds d'un grand temple touristique où elle a eu lieu. Au contraire, la lignée A a opté pour une autre solution. Elle considère l'enseignement aux étrangers comme un service, et les enseignants sont rémunérés dans ce cadre, au forfait de journée.

Il faut cependant se garder d'identifier ces transformations à une reconfiguration totale de la pédagogie. Au niveau microsociologique, les processus d'observation et de répétition demeurent le fondement de toute la transmission dans l'ordre, comme dans les phénomènes de socialisation. Dans tous les cas, le novice suit son maître pendant trois ans, dans une observation de ce que fait et dit le maître. Lorsque le disciple suit le maître, il observe le plus souvent, pas seulement les exercices de calligraphie du maître ou de pratiques psycho-physiologiques, mais sa vie quotidienne tout entière. Il observe comment le maître se comporte face aux tâches quotidiennes, dans ces relations sociales, dans ses activités en général. L'imprégnation et le lien affectif important entre le novice et son maître rappellent là encore la socialisation primaire. La vie dans le temple permet une observation plus large dans le groupe de parenté, où tous les maîtres de la lignée peuvent être pris comme exemple d'observation par le disciple, occasionnant par conséquent une socialisation dans un cercle familial élargi. Le disciple a accès, par ce biais, à de multiples disciplines différentes, des arts martiaux à la médecine en passant par la théologie, bien que sur les questions importantes son maître reste le référent.

1.2.1.2 La répétition comme pédagogie

Dans l'apprentissage des formes corporelles, qu'elles soient enseignées en face à face ou en grande classe, le même phénomène d'observation constitue toujours le fondement de la pédagogie. Le maître est mis devant les élèves pour qu'ils puissent observer ses mouvements comme modèle, à des fins d'imitation et de reproduction. L'analyse par C. Despeux,

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

chercheuse spécialisée sur les techniques psychophysiologiques asiatiques dans les textes anciens, de scènes d'apprentissage de *taijiquan* 太極拳, explicite cette forme d'apprentissage, en montrant qu'elle s'applique tout autant à une relation dyadique qu'à une classe entière :

> ***« Il ne faut jamais attendre une explication, encore moins une description détaillée sur la façon d'exécuter le mouvement ; le maître montre le modèle idéal et l'élève imite. »*** [154]

Ici, que l'élève soit seul ou en groupe, qu'il apprenne avec son maître ou observe un parent de la lignée, et que cela concerne des techniques du corps ou l'application des préceptes de vie, le schéma d'apprentissage demeure celui de l'observation-imitation. L'imitation peut être représentée comme le deuxième mouvement de cette pédagogie. Après avoir observé, le disciple reproduit. Il prend le pinceau pour calligraphier, ou chante à son tour le chant quotidien. Comme dans le processus d'apprentissage du jeune enfant, le disciple reproduit le plus fidèlement possible le geste, le chant ou le comportement du maître, ou celui de son parent. Cependant, ce processus n'est aussi simple qu'il n'y paraît. Le cas des disciples européens est intéressant car ce qui est évident dans une transmission de maître à disciple chinois devient parfois problématique dans d'autres contextes. L'imitation se manifeste de manière différente chez les disciples européens et chinois. La différence apparaît lorsque le maître fait face aux demandes de détails précis sur les mouvements corporels. Si le maître explique parfois de manière précise chaque mouvement pour s'adapter aux modes de transmission européenne, lorsque les élèves posent des questions trop précises concernant le placement des mains ou de position du corps, le maître répond rarement par une précision détaillée du mouvement. Le questionnement fait pourtant partie du processus d'apprentissage, comme le faisait remarquer un maître : « Comment peut-on apprendre si l'on ne demande pas ce que l'on ne comprend pas ? ». Une des réponses du maître à ces demandes de précisions explicite le manque de pertinence de la question, et démontre de fait une conception différente de l'imitation attendue :

Une élève du stage demande comment doit être positionnée la main lors d'un mouvement. Le maître, excédé d'avoir eu à répéter la même réponse aux questions de détails de positionnement, décide d'expliquer sa réponse. Il dit que cela dépend de chacun. Le mouvement doit être le plus naturel possible, donc cela s'adaptera selon le corps de chacun. Il dit : 'il y a des gens plus grands, d'autres plus petits, des plus maigres, d'autres plus gros, personne n'est pareil. Pour le mouvement c'est la même chose, ce qui conviendra à l'un ne conviendra pas forcément à l'autre. Il ne faut pas se focaliser sur le détail de chaque mouvement, il faut être le plus détendu possible, il faut se sentir bien en le faisant.' (Extrait du journal de terrain 25 avril 2013)

154 C. Despeux, *Taiji quan: art martial, technique de longue vie*, G. Trédaniel, 1981, p128.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

La notion d'imitation n'est donc pas une imitation stricte du mouvement physique qu'imaginaient les élèves européens, dans un apprentissage similaire à celui de la danse par exemple. L'imitation fidèle du mouvement compte moins que la recherche du ressenti, qui est explicité comme critère. Cela vaut aussi pour les autres formes d'arts. Les rituels ne seront pas chantés exactement de la même manière par un maître et son disciple. Chaque maître aura ses propres variations de rythme et de tonalités, bien qu'elles soient le plus souvent très subtiles et presque insensible à l'oreille novice. Le but n'est pas la reproduction exacte mais plutôt une appropriation de la pratique.

Cette appropriation a lieu dans la répétition quotidienne de l'exercice. Contrairement à d'autres phénomènes d'apprentissage pourtant basés sur la répétition, cette dernière prend ici explicitement la place centrale. C'est le modèle de cette pédagogie selon C. Despeux.

> ***« La base de la pédagogie asiatique est l'exercice quotidien répété, car l'uniformité est, d'après les maîtres, apparente et due à la grossièreté de nos perceptions et de nos sensations. Ainsi, l'immobilité parfaite du corps ne présente que l'apparence de l'immobilité, car les cheveux continuent de pousser, le sang circule dans le corps, et les muscles ont encore des mouvements imperceptibles[155]. »***

Les élèves doivent ainsi reprendre chaque jour l'exercice, les rituels, les formes psychophysiologiques, la calligraphie et toute autre sorte d'exercice. Les maîtres venus en Europe, répètent sans cesse cette injonction, parfois difficile à transmettre à des disciples non chinois : 'Il faut pratiquer tous les jours'. Expliquant l'injonction par l'image poétique, l'un des maîtres donnait une explication plus pragmatique lors de l'un des stages :

> *Lors d'un stage de la 'pratique mystérieuse de la grande ourse', les élèves posent des questions pendant une séance de débats. L'un d'eux, nouvellement arrivé dans ces pratiques, demande s'il est vraiment obligé de pratiquer tous les jours. Le maître pose un temps. Il lui dit : 'tu peux faire ce que tu veux, je ne serai pas là pour vérifier. Mais la pratique cela doit être tous les jours. Pourquoi ?' Comme souvent il prend une image pour répondre ' Si un bateau remonte un fleuve (à contre-courant), et qu'il arrête les moteurs, il va reculer, non ? Et bien pour la pratique c'est la même chose, on remonte le courant, et si l'on s'arrête de pratiquer, on est emmené par le courant.' (Extrait du journal de terrain avril 2014)*

Ainsi, la pratique de cet exercice doit être perpétuelle. C'est la dernière caractéristique de l'apprentissage des maîtres. C'est un apprentissage permanent. Il ne s'arrête pas une fois qu'un certain niveau d'excellence est atteint. C'est en particulier le cas du *qi gong*, qui repose sur l'accumulation de *qi* pour développer des pouvoirs surnaturels, où, comme l'explique le

155 *Idem.*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

maître, si le pratiquant s'arrête, l'accumulation s'arrête et le pratiquant est emporté par le mouvement inverse. Mais la même chose pourrait être dite de la méditation ou des rituels. Cette pratique répétitive permanente, qui devient de fait leur pratique religieuse, amène souvent les maîtres à des niveaux d'excellence difficiles à égaler, les élevant à des statuts particulièrement révérés par les laïcs, surtout pour des arts classiques tels la calligraphie ou les arts martiaux. Mais là également, beaucoup continuent à s'exercer, cherchant derrière la répétition de la forme, à la fois l'excellence qu'elle procure et l'exploration de la pratique pour elle-même.

Dans ce processus d'apprentissage, le maître intervient très peu. Il montre, le disciple imite et répète. Même lors de demandes de corrections, plusieurs fois, les maîtres ont simplement répondu « c'est bien, continue ». Ce n'est que bien plus tard que le disciple peut parfois réaliser où se trouvaient certaines erreurs. Le processus d'erreur, dans cette pédagogie, n'est pas considéré comme sanctionnable. Elle fait partie complète de la pédagogie. Cette répétition permanente pourrait être représentée, en écho aux analyses de C. Despeux, à une avancée dans la compréhension d'un processus sous-jacent à l'exercice, un approfondissement du ressenti.

> ***« Et si l'occidental est découragé au début par l'effort de mémorisation, c'est qu'il n'a pas compris que le plus important n'est pas le résultat, mais le geste en lui-même, l'attention qu'il lui porte. Cette attention ne doit pas être un effort, mais une ouverture sur une perception différente des choses. Ainsi l'enchainement n'est-il qu'un support pour un travail en profondeur sur le corps et sur l'esprit[156]. »***

Les rares interventions du maître orientent vers cette compréhension sous-jacente plutôt que dans la rectification de la forme. L'imitation et l'observation d'une technique ne visent pas à la reproduction exacte mais à son appropriation, pour qu'elle serve d'outil dans un travail sur soi. Il n'y a pas d'erreur, seulement la régularité de la pratique d'un exercice pour approfondir la compréhension du disciple. Étant donné que les premières tâches du disciple se cantonnent à la répétition des tâches ingrates, on peut risquer l'hypothèse que celles-ci constituent aussi un exercice de base lui enseignant par exemple l'humilité, et par là que toute activité peut constituer la base d'un apprentissage, jusque dans les plus basses tâches quotidiennes.

156*Ibid.* p129.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.2.2 Gestion commune des biens

Pendant cet apprentissage où le disciple ne peut pas subvenir seul à ses besoins, il est pris en charge dans un système de gestion commune des biens dans la lignée, grâce à la mise en commun d'une partie des revenus individuels.

1.2.2.1 Communauté des biens et consommation commune

Historiquement, les biens des membres de la lignée étaient possédés en commun[157]. Dans le contexte contemporain, les biens de la lignée ne sont plus issus de la culture des terres du temple et de la possession du temple, en particulier après le système communiste chinois, qui n'est d'ailleurs plus d'actualité. Les lignées étudiées en charge de la gestion des temples filiaux perpétuent pourtant une gestion commune, avec une prise en charge de tous les membres, dans un système de solidarité étendu à tous les résidents. En résidence dans le temple, tous les biens sont partagés. Par exemple, tous les produits de consommation courante sont achetés en commun pour être redistribués. L'exemple le plus évident est celui de l'alimentation. Dans les temples, la personne en charge de la cuisine (laïc ou religieux selon les cas) fait les courses dans le marché à proximité pour tout le temple, avec les finances procurées par l'abbé. Parfois, dans les temples filiaux, les courses avaient lieu avec les disciples pour des achats intégrant leurs besoins. La cuisine était ensuite faite en commun et consommée soit en groupe, soit de manière éparpillée dans le temple. Il en est de même de tous les biens de première nécessité. Un jeune maître ayant longtemps vécu dans le temple œcuménique avait cité par cœur les biens nécessaires distribués dans ce temple : « deux tenues par saison, la lessive et les produits d'hygiène corporelle, ainsi que les repas ». Ce rationnement précis des produits s'inscrit dans un idéal de vie simple où les seuls produits nécessaires sont ceux répondant à des besoins vitaux, qui sont ainsi couverts par le temple. Dans les temples de lignée, la procuration est moins réglementée et mesurée. Tous les produits nécessaires sont achetés sur les finances du temple, par celui en charge de la gestion effective, et sont mis à disposition ou redistribués lorsque les membres en ont besoin. Selon les nécessités, les novices peuvent demander certains produits ou être inclus dans le processus d'achat, toujours sur les finances de la lignée. Sont aussi mis en usage commun des équipements achetés par la lignée, tels une machine à laver le linge dans certains temples, ou une douche à chauffe-eau solaire, ou tous autres types d'équipements modernes mis à disposition de tous les résidents. Malgré ces quelques équipements industriels, le mode de consommation reste simple, avec besoins réduits au minimum, où tout est partagé par tous.

157 V. Goossaert, *La création de l'ordre Quanzhen*. Thèse de doctorat, 1997, p 146.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

La consommation commune est aussi la règle lors des sorties hors du temple. Lors de sorties du maître dans le cadre de son service religieux, tous les frais des disciples accompagnant le maître sont pris en charge. De même, il arrive parfois que les membres de la lignée sortent du temple ensemble, pour emmener dîner leurs invités par exemple, notamment lors des grandes cérémonies ou d'autres événements. Les membres de la lignée conviés sont alors totalement pris en charge par le maître. Cette prise en charge s'exprime ici surtout par un système de consommation commune. Pour les disciples, l'entrée dans le temple signifie donc une prise en charge financière presque totale et une socialisation à un mode de consommation différent. Basée sur une frugalité partagée, la vie dans le temple signifie une consommation plus mesurée de par la conscience de cette solidarité de gestion, où tout achat ou consommation pour soi impacte directement celle des autres. Ces phénomènes sont particulièrement visibles dans les situations de repas de groupe. Lorsque le repas est consommé en groupe, chacun tient son bol de riz et se sert dans de multiples plats différents au milieu de la table. La retenue est une des premières règles. Chacun se sert en petites quantités et invite les autres à se servir plus, jusqu'à la fin des plats, où l'hôte presse les invités ou les personnages les plus importants de se resservir, les servant parfois lui-même. On peut lire dans ces pratiques, la manifestation proprement chinoise, identifiée par le sinologue M. Granet à travers le verbe *rang*. Il prend ici l'acception de faire passer l'autre avant soi, mais décline le terme dans une série de significations connexes, élaborant un thème du don contre-don[158], que j'analyse plus longuement en troisième partie de cette thèse. Hors la consommation commune dans le temple, cette prise en charge compte également les frais de déplacements du disciple lors de ces pérégrinations dans d'autres temples. Ces frais sont pris en charge par sa lignée ou les temples qui l'accueillent, selon les cas. Hors d'un retour dans sa famille (et parfois les frais de déplacements sont aussi financés par le maître qui glisse une enveloppe à son disciple), tous les frais des disciples sont pris en charge. Ainsi, le disciple est pris en charge de la vie quotidienne au suivi du maître dans ces activités, entrant ainsi dans un système de consommation partagée, lui inculquant aussi les modes de comportement, ce qui permet au disciple de se consacrer à l'apprentissage.

Par la suite, le maître peut aussi aider à financer les projets de son disciple ou de son petit disciple. Voici un dialogue entre un maître et son disciple, qui illustre le principe de base :

Le maître de la lignée A dit à son disciple: « Pour ton temple, c'est ainsi : si tu ne trouves pas les fonds, tu demandes à ton maître, il va t'aider à trouver des fonds. Et si ton maître ne trouve pas de

158 F. Blanchon « Don relecture de Granet » in Asies Donner et Recevoir, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

fonds, il y a encore ta grande maître (shiye) qui peut aussi t'aider à trouver des fonds. » (Extrait de journal de terrain du 17 octobre 2013)

Le disciple souhaitant construire un temple reçoit une aide financière et morale. On peut mettre ce soutien en regard de la dotation de son aîné, premier disciple du maître, qui a reçu le temple ancestral au travers d'une passation traditionnelle du temple au premier disciple. Dans cette lignée, le maître tente de pourvoir aux projets afin que chaque disciple puisse s'installer dans son propre espace. Les disciples sont ainsi pris en charge jusque dans leur projet, comme si tous les biens et ressources de la lignée étaient disponibles à tous ses membres, dans cet objectif. La solidarité démontrée par les lignées s'avère ainsi bien plus avancée que la simple consommation partagée organisée dans les temples œcuméniques, conservant le modèle traditionnel de gestion commune malgré les transformations sociales.

1.2.2.2 Négociations individuelles et collectives sur la rémunération

Dans le contexte contemporain, cependant, tous les revenus ne sont pas collectivisés. Les évolutions politiques ont transformé les formes de propriété des revenus chez les membres des lignées. Comme nous l'avons vu, tous les membres d'une lignée ne génèrent pas leur propre revenu, impliquant une forme de solidarité pour sa pérennisation. Le disciple devenu maître génère un revenu après sa période de formation avec la lignée. C'est d'ailleurs cette caractéristique qui différencie laïcs et religieux. L'analyse des termes *emics* des enquêtés marquant l'opposition discursive entre *daoshi* désignant un maître taoïste et *jushi* (居士) désignant un laïc initié, était claire. Sur le terrain, la frontière était pourtant difficile à saisir. Les critères qui séparent traditionnellement les laïcs des maîtres Quanzhen, ne sont pas appliqués uniformément. Pour n'en citer que quelques-uns certains maîtres Quanzhen ont une famille, et certains laïcs pratiquent les rituels. Cependant, du point de vue de la situation sociale, un élément les différencie, leurs sources de revenus. Alors que les *jushi* ont un emploi dans la société civile, les *daoshi*, tirent leurs revenus de leur activité religieuse. Si certains laïcs reçoivent des revenus de leurs activités religieuses, ce revenu reste minoritaire. Les novices, s'ils n'ont pas d'emploi laïc, ne perçoivent le plus souvent pas de revenus. Pendant ce temps du noviciat, ils ne sont pas considérés comme capables d'un service religieux. Ils sont alors pris en charge par le système économique commun de la lignée. Une fois aptes au service religieux, les maîtres peuvent recevoir des rémunérations. Ils perçoivent un salaire de leur temple de résidence si les finances de ces derniers le permettent. Ce n'est le cas que dans les temples œcuméniques ou touristiques. Ces salaires correspondent le plus souvent à une

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

tâche, charge d'une salle dans les temples œcuméniques, charges spécialisées dans les temples touristiques. Dans le temple A, le service aux fidèles, la cuisine et la logistique constituent des tâches rémunérées. Le temple B n'a ni les finances, ni les besoins de ces tâches et ne distribue donc pas de salaire.

La plupart des maîtres reçoivent aussi des rémunérations de la part de fidèles. Celles-ci ne sont pas automatiquement mises en commun, comme le voudrait la doctrine de la propriété commune. Il existe désormais une mise en négociation de ces rémunérations pour déterminer la part individuelle et la part du collectif. Cette négociation est le fait de l'individu qui établit lui-même un partage. D'abord la notion de part individuelle est devenue inaliénable, surtout parmi les jeunes maîtres. La rémunération des équipes de rituels sous forme individualisée dans une performance de groupe, accentue cet aspect. En témoigne la scène de rémunération après un rituel dans un grand temple. Cette rétribution individuelle constitue la norme dans le cas d'un rituel effectué sur demande d'un commanditaire laïc, comme dans de grands temples œcuméniques[159]. Cette rétribution individuelle équivaut désormais à une part inaliénable qui fait d'ailleurs l'objet de conflits graves. Ce système de rétribution individualisée est aujourd'hui ancré chez les plus jeunes maîtres. Le cas d'un jeune maître de rituel suggère la violence de ces situations. Il avait reçu une enveloppe pour tout le groupe de musiciens mais ne l'a pas redistribuée, accusant l'abbé de l'avoir confisquée. Suite à cet incident, le ressentiment de ses pairs a fini par lui faire quitter le temple. Si certains revenus, donnés par les laïcs par exemple, sont inaliénables, même les plus jeunes n'attendent pas, par principe, un revenu de leur activité. Ce même maître de rituel, dans son propre temple de lignée, ne recevait aucun salaire ni aucune rémunération individuelle, ne célébrant aucun service individuel. Toute négociation est donc largement individuelle et personnelle.

Tout maître, lorsqu'il reçoit une rémunération, décide quelle part sera gardée individuellement et quelle part sera redistribuée au collectif. Pour certains maîtres, le choix de l'assignation de ces ressources fait l'objet de normes bien définies. En tant qu'abbé par exemple, la question de la répartition devient cruciale. Les fonds sont-ils collectés par l'abbé dans son rôle de collecteur pour le temple ou par le maître dans son service religieux personnel ? Un abbé explique sa propre manière de déterminer cette assignation :

> *Me Bai dit que lorsqu'il réalise son service religieux personnel, lié à son savoir, sa pratique personnelle (soin,* feng shui*, divination) alors, c'est de l'argent personnel, mais que, lorsqu'il enseigne,*

159 On en trouvera une description de terrain au chapitre 5 sections 1.2.2.1.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

quand ce sont des savoirs de lignées, qu'il est là en tant que transmetteur de la lignée, alors l'argent est pour le temple. (Extrait du journal du 24 avril 2013)

Le principe évoqué peut être formulé ainsi : si la rémunération est issue du système de transmission, alors il retourne au système de transmission de la lignée, si elle est issue d'une transmission autre ou d'un développement personnel, elle est personnelle. La répartition est fonction de l'origine des savoirs. La destination d'une rémunération selon son origine marque la monnaie, au sens de V. Zelizer[160], en délimitant les frontières entre individuel et collectif, entre le rôle d'abbé et le statut de maître. Cette distinction se fait avec acuité dans ce cas, de par la position en tant qu'abbé collectant pour le temple. Au contraire, ceux qui ne sont pas en charge d'institution reversent la part collective à leur maître, dans une prolongation financière du système de solidarité familiale déjà mentionné ci-dessus. Lors de voyages sur le terrain, j'ai vu plusieurs fois les disciples renouveler le geste symbolique du rituel d'entrée en donnant à leur maître une enveloppe rouge. Ces normes sont rarement évoquées en tant que telles. Là encore, les interactions avec les européens permettent d'expliciter complètement les principes de rémunération. Lors d'un stage d'enseignement organisé dans la lignée B, les disciples ont souhaité remettre une enveloppe commune en contrepartie des enseignements qu'ils avaient reçus dans le temple ainsi que des frais occasionnés. L'abbé du temple m'a rapporté qu'il a alors dû formuler ces normes qui d'ordinaire ne se verbalisent pas : Toutes les rémunérations doivent être séparées, une enveloppe individuelle pour chacun des enseignants et une enveloppe encore différente pour les frais du temple. Il y a donc eu une demande, de la part des maîtres, de séparation des rémunérations par les donataires eux-mêmes, décidant des rémunérations individuelles et collectives, permettant par la suite la détermination par chacun de la part qu'il reverse à la communauté. Dans le cas d'activités communes, les rémunérations doivent être individualisées d'abord, pour laisser le choix à chacun. Chacun fait ensuite sa délimitation selon son poste dans la lignée et ses propres critères entre part personnelle et part collective. Malgré ces reconfigurations entre l'individuel et le collectif, cette lignée est l'exemple même de la réussite économique. Elle génère suffisamment de revenus pour rénover et entretenir plusieurs temples, et soutenir l'économie familiale de solidarité. Mais comment cette lignée, comme de nombreuses autres, génère-t-elle ces revenus ?

160V. Zelizer, *La signification sociale de l'argent*, Seuil, France, 2005.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2 Activité spécialisée et transmission

2.1 Rémunérations et activités

Dans les temples, malgré une consommation frugale, les entrées monétaires sont un apport vital. Certains maîtres reçoivent des rémunérations extérieures mais ce n'est pas la seule entrée de monnaie. Les différentes entrées monétaires seront examinées ici, dans leur forme, leur cause et leur parcours dans l'économie de lignée.

2.1.1 Modes et formes de collecte

2.1.1.1 Formes des ressources monétaires

Pour l'analyse des parcours de la monnaie, l'accès aux écrits comptables des temples, sujet sensible s'il en est, s'est avérée impossible. Cependant, en établissant une typologie des différentes sources de monnaie, leur place dans le budget total prend rapidement sens. L'entrée la plus visible passe par les urnes qui trônent dans les salles de culte. Leurs contenus dépendent largement de la fréquentation des temples. Si les urnes des grands temples urbains et des centres touristiques sont connues parmi les maîtres pour leur masse monétaire, dont le comptage demande la participation de nombreux membres du maître, la généralisation n'est que spéculation de bon sens. Plus de visiteurs, plus de monnaie. Cette assertion n'est pas vérifiable. Dans les petits temples filiaux du terrain, les urnes de dons à l'ouverture et au comptage desquelles j'ai participé, contenaient un revenu moins que substantiel. Voici la description de l'ouverture de ces urnes dans le temple B :

> *Arrivé dans la salle de réception, le jeune maître renverse tout le contenu du sac récolté dans les urnes, par terre, à même le sol. Il s'assoit sur un tabouret bas et entreprend de ranger les billets. Cette opération est longue et fastidieuse car la plupart sont de petits billets (la monnaie chinoise usuelle est constituée de billets de un à cent yuan). Le contenu de la boite de dons est surtout composé de billets froissés et salis de quelques mao ou de 1 kuai (de quelques centimes à une dizaine de centimes d'euros environ). (Extrait du journal du 27 avril 2012)*

Au final, l'agrégat de ces sommes ne dépasse pas les quelques centaines d'euros par mois, ce qui permet de subvenir aux besoins quotidiens des résidents et parfois d'effectuer certains achats (comme le stock d'encens par exemple) en totalité ou en complément d'autres entrées monétaires. Proportionnellement au faible coût de la vie dans ce petit village, le contenu de ces urnes permet au temple de nourrir les résidents et de se procurer les produits d'hygiène de base. Selon les maîtres d'autres temples de lignée, interrogés sur ces urnes de dons, le revenu est faible et sert également aux achats pour la vie quotidienne du temple. Si dans les temples

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

touristiques les urnes de dons pouvaient être plus remplies, la majeure partie de leurs revenus provenaient des recettes du billet d'entrée, plus stables.

Dans les petits temples étudiés, il n'y a pas de billet tarrifé à l'entrée. L'encens est gratuit. Cette gratuité est subventionnée par les donataires de sommes plus consistantes. Il existe en effet d'autres formes de dons, aux sommes bien plus conséquentes, offertes directement aux maîtres. Celles-ci sont plus ponctuelles et souvent fléchées vers une utilisation précise. Par exemple, lorsque les maîtres veulent rénover le temple, doivent réparer la toiture ou édifier une nouvelle statue, ils peuvent faire appel directement à l'un de leurs grands donateurs. Ces dons sont marquées pour une utilisation précise annoncée, comme la commande de cette nouvelle statue dans l'exemple. Cela peut aussi être le cas pour la rénovation d'une chambre d'invité. Celle-ci devient alors celle du donateur. Si elle est utilisée par d'autres au quotidien, lors des grands rassemblements ou dès qu'il le souhaite, le donateur peut profiter de sa propre chambre réservée. En tentant de déterminer les motivations de ces grands donateurs dans le temple A, un point commun est apparu sur l'origine de leur rencontre avec le maître. Tous les types de donateurs, de statuts et d'origine différente, avaient rencontré le maître dans sa capacité de thérapeute. L'histoire du grand donateur le plus important du temple, un industriel de la capitale provinciale, est révélatrice du mécanisme présidant à ces dons. Les maîtres et la famille en question n'en faisaient pas particulièrement étalage, l'histoire de cette rencontre m'ayant été racontée par une maître de la lignée, suite à mes questions sur ce donateur. Le fils du donateur, atteint d'une trisomie, était affecté de complications aggravant son état. Face à l'incapacité des médecins à y remédier, le père s'est adressé au maître de la lignée A, réputé dans la province pour ses capacités de guérisseur. Le maître a alors accueilli le fils dans le temple de montagne et l'a soigné sur place régulièrement. Depuis cette guérison, considérée par la famille comme miraculeuse, le père subvient souvent aux besoins de rénovation du temple. Lui, comme d'autres donateurs aux histoires similaires de guérison, continue à procurer des ressources monétaires en cas de besoins ponctuels. L'activité de guérison elle-même constitue la source majeure des entrées de monnaie régulières, par des revenus réguliers liés à l'activité et par les dons offertes par d'anciens patients ou leur famille.

Cette activité principale, activité thérapeutique dans la lignée A qui prend d'autres formes dans d'autres lignées, est l'origine de la ressource financière la plus régulière et substantielle des lignées étudiées. Pour la lignée A, ce n'est pas seulement une activité ponctuelle mais bien un service religieux quotidien du maître envers les laïques chinois. Lors de ses stages en Europe, il soigne aussi plusieurs élèves entre chaque cours pour répondre à toutes les

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

demandes de soins. En Chine, on peut parfois le rencontrer dans la capitale chinoise, appelé par un patient loin du temple. Il dit d'ailleurs qu'une grande partie de son temps est passée à écouter ses patients, rappelant presque les dires de certains praticiens médicaux européens[161]. Après chaque soin, le patient est tenu d'offrir une rémunération, au montant non fixé, dans une enveloppe rouge. De par la réputation du maître jusqu'à la capitale nationale, les montants se chiffrent en milliers de yuan soit plusieurs centaines d'euros pour chaque soin, au minimum. Toutes ces normes apparaissent elles aussi plus clairement lors des voyages en Europe où, pendant les soins, le traducteur traduit le maître en rajoutant, pour la traduction culturelle, qu'il ne demande pas de rémunération, bien qu'il soit de coutume de donner une enveloppe rouge pour les soins. C'est ainsi, m'a dit son disciple l'abbé (qui réalise aussi des soins), que la lignée rassemble suffisamment d'argent, par exemple, pour entretenir la toiture tous les cinq ans, endommagée par les fortes pluies de la région. Dans la lignée B, s'il n'existe pas de grands donateurs fixes, bien qu'il y ait eu des dons ponctuels, leurs ressources financières, hors urnes du temple, proviennent également d'un service spécifique. Dans le cas de cette lignée de maître de rituel, le service religieux en question est la réalisation de rituels, tenus le plus souvent pour le compte d'autres lignées. Ils ont aussi recours, dans leurs réseaux sociaux numériques, à des appels pour des dons fléchés, notamment pour des pièces de mobilier, une statue ou un encensoir. Si seules deux lignées ont été étudiées sur le long terme, la plupart des autres lignées ont également démontré une activité spécifique qui leur assurait un revenu plus important que les dons ponctuels. Il s'agissait parfois de la peinture ou de l'apprentissage des arts martiaux ou de toute autre forme d'expertise. La place de cette activité spécifique dans la construction de l'économie spécifique sera étudiée plus en détail dans la dernière partie du chapitre, nécessitant une analyse différenciée pour chaque activité. Malgré une diversité des ressources, la majorité a pour origine l'activité religieuse des maîtres. Ces ressources sont ensuite collectées, en partie, pour servir au collectif.

161 Les praticiens de la MTC sont explicitement attendus sur leur capacité d'écoute et d'accompagnement comme le relate par exemple cet article sur la complémentarité entre les médecines. Cf. Triadou, P., Martin, O., Amsellem, Y., Coulon, L., & Ramos, E. 2010, Les Patients souffrant de cancers et la médecine traditionnelle chinoise (3). Expérience des patients de la MTC et définition de la complémentarite. Phytothérapie, 23(45), 1.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.1.1.2 Centralisation et redistribution par les maîtres générateurs de revenus pour l'économie du temple

Cette collecte est le fait d'une instance de centralisation[162], en l'occurrence le maître de la lignée qui collecte le plus de revenu et en devient le centre du système de redistribution. La majeure partie des revenus de la lignée est en effet récoltée par un seul maître.

> ***« La redistribution prévaut dans un groupe dans la mesure où les biens sont rassemblés par une seule "main" en vertu de la coutume, de la loi ou de la décision centrale ad'hoc[163]. »***

Le rôle de centre revient ici au maître qui, générant le plus de revenus, est capable de prendre financièrement en charge la lignée, c'est-à-dire ses descendants et parfois des collatéraux. C'est le maître que j'appellerai ascendant, c'est-à-dire qu'il est le plus ancien encore en activité dans la hiérarchie de parenté de la branche de lignée qui partage ses revenus. Il est le plus expérimenté, considéré comme plus efficace dans son service religieux. Et par sa place dans la hiérarchie, ce spécialiste obtient d'autant plus de ressources. En tant que plus ancien de la lignée, il serait considéré comme irrespectueux de ne pas lui accorder une rémunération plus élevée, que les autres maîtres. Dans la lignée A, Me Zhao est le maître ascendant, en charge du temple montagnard bien qu'il n'en soit plus l'abbé. Dans la lignée B, l'abbé du temple est le maître ascendant.

En charge du collectif, celui-ci reçoit les dons de ses descendants qui, dans leurs rémunérations venues des fidèles, dédient une part à la redistribution collective. Il n'y a pas ici d'emmagasinage, ni de droit à se servir dans une réserve, ainsi que Polanyi décrit la redistribution de biens. La centralisation prend la forme d'une collecte de dons qui se compose d'abord des dons des fidèles, quel qu'en soit le motif, puis de celles des disciples rémunérés qui choisissent eux-mêmes la part à donner au collectif. S'il existe une redistribution individualisée pour des projets individuels de formation (notamment universitaires ou dans les collèges taoïstes) ou d'installation dans son propre temple, la majeure partie de cette collecte est consacrée, aux dépenses collectives. Celles-ci concernent d'ailleurs le plus souvent le temple, son entretien, sa rénovation ou son amélioration. Cette fonction de centralisation de la collecte doit, en effet, être rapprochée de la prise en charge d'un temple. Qu'il s'agisse d'une transmission de temple ou d'une nouvelle installation, le maître qui accepte, devient financièrement responsable de ses disciples et parfois un frère ou un descendant collatéral. Dans la lignée A, le maître ascendant Zhao a pris en charge le temple

162K. Polanyi, *op.cit.* 2008, p 63.
163Idem.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

montagnard à la suite de son deuxième maître, devenant le centre de la redistribution. Ce maître ascendant ayant passé la charge du temple, c'est son disciple Me Bai, en tant qu'abbé actuel qui se charge de la collecte pour le temple et ses résidents. Cependant, bien que le temple soit à la charge de son disciple, le maître ascendant continue à centraliser les revenus pour la lignée. Par son activité de thérapeute, il collecte des fonds notamment pour la récupération de nouveaux temples auprès du gouvernement. Il aide aussi au financement des projets de ses disciples, ponctuellement le temple A, mais aussi l'installation d'autres disciples. La reprise d'un temple peut ainsi être l'occasion de mettre en place un système de centralisation pour la lignée bien qu'elle n'en soit pas synonyme. Dans la lignée B, Me Liao, vivant jusque-là dans le temple œcuménique, a pris en charge la gestion du temple B, que le gouvernement souhaitait confier à la gestion de maîtres taoïstes. Cependant, vu le nombre de membres très réduits, la redistribution n'est pas institutionnalisée. L'abbé collecte les dons du temple, les dons ponctuels et ses rémunérations de rituels qui servent au budget du temple. Le seul autre membre de la lignée résidant au temple, le jeune neveu d'apprentissage de l'abbé, ne recevant que très peu de rémunération individuelle extérieure, ne participe pas à la collecte. En conclusion, cette redistribution sert surtout au financement des bâtiments du temple et à la consommation commune qui y a lieu, et quelque fois au financement individuel des descendants. Les ressources monétaires de ces temples découlent donc, en dernière analyse, de l'activité principale des maîtres de la lignée qui y résident.

2.1.2 Spécialisation et transmission dans la vie de lignée

2.1.2.1 Spécialisation et légitimité

Cette activité principale rémunératrice découle d'une spécialisation de la lignée. Le terme de spécialiste religieux est particulièrement utilisé dans les études sur la religion en Chine[164], les praticiens en charge d'activités touchant au religieux ne se caractérisent généralement pas par le titre de moines ou de maîtres. Mais ce phénomène de spécialisation religieuse dans des activités touchant à l'économique mérite d'être analysé en tant que tel. Ces spécialistes ne sont pas seulement des professionnels du religieux. Dans cette sphère du religieux que j'ai analysée, ils se sont spécialisés, en tant que religieux, dans un domaine propre, en l'occurrence ici la thérapeutique ou les rituels. Les remarques que J. Gernet apporte sur ce

164 Ce concept qui a fait l'objet d'un colloque à Nanterre en 2016 permet une réflexion transversale sur les phénomènes religieux en Chine.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

phénomène de spécialisation observé chez les moines bouddhistes à la période médiévale aide à la clarification :

> ***« Les biographies bouddhiques classent les moines par disciplines : traduction, récitation, vinaya, thaumaturgie, dhyana, etc. Ce sont des arts particuliers qu'ils exercent et on peut légitimement insister sur le caractère professionnel de leurs activités. La transmission qui se fait de maître à disciple est analogue à celle qui assure la tradition de recettes particulières du maître-artisan à l'apprenti. Pour tout dire, les moines chinois cultivent des arts qui tendent à satisfaire des besoins divers du monde laïc[165] . »***

Dans ce court passage de sa thèse, ce remarquable sinologue résume plusieurs éléments du phénomène. D'abord il insiste sur une spécialisation dans des arts, dont il considère les moines comme étant des professionnels. Puis il évoque la légitimité de ce professionnalisme, la transmission de maître à disciple, qu'il compare à celle du monde profane de l'artisanat. Enfin, il suggère que ces arts sont développés pour répondre aux besoins des laïcs, ce qui semble bien convenir au service thérapeutique proposé par la lignée A. Mais cette spécialisation est loin d'être aussi simple que l'on pourrait le croire à partir de ces analyses de biographies de moines.

D'abord, il faudrait nuancer l'uniformité de cette transmission. La spécialité, bien que transmise de maître à disciple, n'est pas aussi stable que le suggère la notion de transmission directe. Dans la lignée A, le maître ascendant et son disciple prodiguent tous deux des soins, tout comme leurs maîtres. C'est pourquoi je caractériserai cette lignée de spécialistes de « thérapeutes ». Le maître et le disciple ont recours, lors des soins, à certaines techniques communes. La forme psychophysiologique de la Grande Ourse, que tous deux pratiquent régulièrement, permet une application thérapeutique après quelques années d'exercice. D'autres techniques sont personnelles, issues de la transmission par leurs propres pères biologiques respectifs. Tous deux utilisent aussi des méthodes personnelles, qui ne sont pas considérées à première vue comme directement thérapeutiques, telles le *fengshui* 風水 ou la divination, mais sont pourtant utilisées dans l'optique d'un traitement. Cette activité principale s'enrichit ainsi de nombreuses techniques apprises par ces maîtres auprès de différentes sources, et développées selon des intérêts personnels. La spécialisation est un processus qui évolue avec chaque transmission de maître à disciple, dans l'enrichissement de la confrontation de leurs savoirs et approches respectives, par à une recherche convergente. Chaque disciple transforme d'autant la spécialité de la lignée. A partir de ces diverses

165 J. Gernet, *op.cit.* 1956, p195.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

techniques, lors d'une demande d'un laïc, les maîtres de cette lignée pourront traiter ce patient de nombreuses manières différentes. La lignée B, formée dans une autre province, traitera les demandes des laïques sous l'angle rituel. Cette affinité entre les deux activités n'est pas étonnante si l'on revient s'appuie sur les travaux récemment publié de M. Strickmann sur les rituels thérapeutiques[166]. Cela suggère aussi que la spécialité ne correspond pas à un besoin spécifique des laïques. Un besoin similaire peut correspondre à plusieurs approches pour être traité. Cela ne signifie pas que toute demande puisse être traitée par n'importe quelle approche. La demande est parfois directement orientée vers les rituels. Cette spécialisation des rituels est particulièrement identifiable, sa pratique constituant une spécialité reconnue et réglementée par l'ordre, ce qui n'empêche pas les divergences entre traditions. La spécialité thérapeutique n'est pas reconnue en tant que telle, il n'existe pas officiellement de spécialistes thérapeutes, d'autant que la plupart des maîtres taoïstes ont des connaissances médicales.

Selon l'hypothèse de M. Esposito, on peut déduire que pour la lignée B, développée localement, cette spécialité se soit forgée en tant qu'identité locale. Cette spécialisation des branches de l'ordre a été explicitée par cette spécialiste d'une branche taoïste du mont *Jing'ai*. A partir de textes de cette branche, elle fait l'hypothèse que la manifestation d'une identité propre à certaines sous-branches de l'ordre est permise grâce à une affiliation symbolique de celles-ci au lignage Longmen standardisé, majoritaire dans l'ordre[167]. Plus nombreux sur le plan numérique, le courant Longmen est un gage de légitimité, d'abord par son prestige politique et historique. V. Goossaert relate ce prestige de l'affiliation au Longmen, devenue telle en dehors même de l'ordre Quanzhen.[168] Cette affiliation au lignage se transmet lors de la dénomination du disciple. Il est affublé d'un nom religieux en deux caractères. Le second caractère est choisi par le maître selon les qualités du disciple. Le premier correspond au caractère donné à tous les disciples d'une même génération. Celui-ci est issu du poème de lignage Longmen, dont la forme originale et la provenance sont explicitées par M. Esposito :

> ***«Dao de tong xuan jing, zhen chang shou tai qing, yi yang lai fu ben, he jiao yong yuan ming. (道德通玄静。真常守太轻。一阳来复本。合教永远明。）[…] According to the glosses by BaoTingbo, this poem was officially conferred by the Emperor Shizu (Qubilai ; r. 1260-1293) as a legal proof of the foundation of the Longmen school. Later it was expanded from the twenty to one***

166 M. Strickmann, *Chinese magical medicine*. B. Faure (Ed.). Stanford, CA: Stanford University Press 2002.
167 M. Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty." in *Religion and Chinese Society*, vol. 2, 2004.
168 V. Goossaert, "The Quanzhen Clergy, 1700-1950." In: *Religion and Chinese Society*, 2004, p724.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

hundred character. Although we still do not know the exact provenance of this poem, it is certain that it was not transmitted by Qiuchuji nor by the Mongol Emperor Qubilai[169] » .

De par ce mythe originel de la preuve légale conférée par l'autorité politique, ce poème représente le moyen d'affiliation à une légitimité officielle. Aujourd'hui, il confère toujours une légitimité politique car il est reconnu par les instances gouvernementales contemporaines, tout en apportant une légitimité historique liée au prestige du lignage et de ses patriarches. Par cette légitimité, chaque branche affiliée peut développer sa propre identité sans être inquiétée en ce qui concerne sa conformité religieuse. De maître à disciple, selon les techniques apprises, la lignée développe ainsi une spécialisation répondant aux besoins des laïcs, par une approche en permanente évolution, protégée par l'affiliation institutionnelle. De fait, bien que ses techniques aux accents locaux puissent être considérées comme hétérodoxes, la lignée A est largement reconnue pour son expertise chez les laïcs et les religieux.

2.1.2.2 Différenciation et transmission

Bien qu'elle soit évolutive et différente pour chacun, le propre de cette approche spécialisée se manifeste à travers des savoirs spécifiques, transmis par la lignée en tant que cœur d'enseignement, par lesquels le disciple assimile cette manière d'approcher l'activité religieuse. La plupart des lignées enseignent les mêmes disciplines, c'est-à-dire les arts martiaux, les arts de longue vie, la méditation etc. Pourtant, chacune a ses propres techniques ou ses propres variations d'une technique. C'est ainsi que les textes taoïstes regorgent de techniques toutes différentes les unes des autres pour une même activité. La technique de pratique assise, souvent appelée méditation, enseignée par toutes les lignées rencontrées, peut servir à illustrer le propos. La technique qu'enseigne la lignée des thérapeutes compte des visualisations et des positionnements de mains spécifiques en début de pratique et des auto-massages en fin. D'autres lignées enseignent par exemple des postures appelées *Daoyin* 導引 avant la méditation. La lignée des maîtres de rituels conseille, elle, de réciter des incantations issues des rituels quotidiens pendant la méditation. Une autre lignée encore, rencontrée dans le Shaanxi, prône une approche moins dirigée dans une pratique assise de méditation basée sur la seule observation interne. Toutes ces techniques peuvent être considérées comme les variations d'une seule et même technique. Ce sont pourtant des pratiques religieuses différentes, avec leurs propres objectifs, dont le lien avec la spécialité est parfois clair. Par

169 M. Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty." in *Religion and Chinese Society*, vol. 2, 2004, p 729.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

exemple, la lignée A confirme, avec ces méthodes de visualisations de procédés alchimiques, une démarche de transformation rapide du corps aux fins de développement de capacités thérapeutiques, qui fait écho à l'activité principale de la lignée. Cette technique spécifique est un outil directement adapté à l'activité principale de la lignée. C'est cette différenciation d'approche qui leur permet d'ailleurs de se distinguer d'une autre lignée, dans son enseignement comme dans son activité religieuse. Pour la lignée rituelle, la récitation, pendant la pratique assise, d'incantations issues des chants quotidiens ou autres textes rituels, établit un lien tout aussi évident.

De fait, un disciple ne peut faire pleinement partie de la lignée en tant que telle, s'il n'a pas d'abord réussi à maîtriser les savoirs spécifiques de la lignée. L'histoire d'une disciple de la lignée B illustre ce processus de sélection supplémentaire.

> *Au repas de midi dans la cuisine, nous discutons de la disciple laïque de l'abbé. Elle n'a plus de travail alors Me Chen (le neveu d'apprentissage de l'abbé) lui a proposé de venir. Elle sera là bientôt. La maître demande s'il la connaît ; Il dit qu'il la connaissait bien avant qu'elle soit disciple, c'est lui qui l'a présentée à l'abbé. Elle dit que l'abbé lui est certainement reconnaissant. Il répond qu'au contraire maintenant il est très embêté, il est en colère.*
>
> *- « Pourquoi ? » demandais-je.*
>
> *- « Elle étudie les rituels depuis plusieurs années et ne sait toujours pas être gaogong [maître de rituel]», répondit-il.*
>
> *- « Depuis combien de temps ? »*
>
> *- « Depuis 3 ans mais et ça fait 1 an qu'elle n'étudie plus. »*
>
> *- « Pourquoi une disciple laïque doit-elle apprendre les rituels pour devenir gaogong ? »*
>
> *A ceci, il répond qu'elle doit d'abord apprendre les rituels avant de chujia [entrer dans les ordres]. Je demande pourquoi elle n'est pas encore chujia, il réplique qu'ils (les maîtres de la lignée) ne la laissent pas le devenir. Je demande pourquoi. [...] Il dit qu'elle doit d'abord apprendre les rituels, devenir gaogong, vraiment comprendre en profondeur le taoïsme et seulement elle pourra vraiment être chujia et devenir daoshi [maître taoïste]. (Extrait du journal de terrain du 25 mai 2012)*

Dans cette lignée de maître de rituel, on ne peut devenir maître taoïste de la lignée sans être capable de conduire les rituels. Dans le cas de cette disciple, même après plusieurs années d'engagement et d'apprentissage, tous les autres tests et enseignements n'ont eu que peu de valeur si la disciple ne pouvait maîtriser la spécialité de la lignée, source de revenu décisive.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Dans la lignée B, la sélection est moins visible. L'abbé prend des disciples laïcs sans sélection particulière, car peu d'entre eux cherchent à devenir religieux. Pourtant, la même sélection est à l'œuvre. De par ma position d'interprète entre maîtres et disciples européens sur le terrain européen, il est apparu que certains disciples, jugés comme maitrisant suffisamment les techniques de base, recevaient de nouvelles techniques, des apprentissages différents, des exercices et des gestes supplémentaires. Il n'y a pas ici de principe de sélection basé sur des prérequis pour accéder à un statut, mais une différentiation de degrés dans la transmission. Il s'agit d'une avancée dans l'apprentissage d'un savoir qui demande une maîtrise des techniques de base, car en se spécialisant, le savoir devient plus pointu et complexe. Un des disciples européens interrogé à la radio[170] sur les secrets transmis par le maître à son disciple, établissait un parallèle avec la transmission des secrets de fabrication acquis par un luthier au cours d'une vie de travail, rappelant la comparaison de Gernet de la transmission du maître au disciple à celle d'un maître à son apprenti. C'est la maîtrise des techniques de base enseignées par la lignée qui conditionne, par la suite, l'accès à la pratique des sorts, des talismans et autres manipulations d'énergies. D'un point de vue économique, cette transmission très sélective d'un savoir pointu différencié des autres lignées, dans ses techniques et dans son approche, permet la génération d'une activité non concurrentielle par rapport aux autres lignées. La rareté de ce savoir spécialisé provoque aussi une forte valorisation de ce savoir. Ceci est directement visible par la sélection statutaire mise en place dans la lignée de rituels. La rareté de la lignée A se situe plutôt dans la nécessité d'engagement d'une pratique qui, pour être efficace selon les maîtres, demande plusieurs années d'exercice quotidien. Quel que soit le processus de sélection, c'est d'abord par cette expérience de pratique qu'un maître se distingue de ses disciples. C'est aussi par là qu'il devient un spécialiste expérimenté, générant suffisamment de revenus pour devenir le centre d'une lignée. Il finance la lignée pour transmettre ce même savoir à ceux qu'il a choisis perpétuant la forme même de la transmission et sa structure économique et sociale. Cette hypothèse de spécialisation et sa transmission ne peuvent prendre corps que par la description concrète d'exemples. Nous étudierons donc en dernière partie de ce chapitre, deux cas d'étude à travers les deux lignées étudiées.

170 *A vue d'esprit*, C. Erard et P.Y. Moret, Radio Télévision Suisse, 14/09/2011.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.2 Deux économies de lignées

2.2.1 Économie de soin et activité thérapeutique

La vie quotidienne de la lignée A s'organise autour des soins du corps. Cependant, cette notion ne doit pas être considérée depuis nos préconceptions occidentales. Le concept de corps, qui intègre aussi l'esprit, s'avère bien plus large et flottante que notre conception strictement anatomique. La thérapeutique qui s'ensuit en est bien vaste et complexe, et demande ici quelques explications de contexte. Nous rappellerons d'abord, avec C. Despeux, quelques fondamentaux historiques :

> ***« La conscience omniprésente dans la culture chinoise de la mobilité des choses implique que la santé est un état instable, en perpétuelle transformation. Elle est l'expression normale de l'harmonie de l'être global, de sa vie sous tous ses aspects : physiologique, comportemental, relationnel. La santé dépend de la capacité de l'individu à entrer en résonance avec l'univers et la société. La cohérence est maintenue grâce au* qi*, notion qui a contribué au passage d'une vision démonologique à une vision cosmologique de l'univers et du corps. C'est cette perte de cohérence, comme le dérèglement dans les systèmes spatio-temporels, qui sont les facteurs fondamentaux de l'apparition de la maladie, s'ils ne sont pas les seuls [171]. »***

La thérapeutique comme la prévention sont donc placées sous le signe, respectivement, du rétablissement et du maintien de cette cohérence, cette circulation harmonieuse dans le corps. Nous ne nous attarderons pas ici sur les concepts mais retiendrons que la thérapeutique, une prise en compte globale de l'harmonie du corps-esprit, son fonctionnement interne et en relation avec son environnement.

2.2.1.1 Formation aux bases théoriques et pratiques

Cette approche imprègne tous les aspects de la vie de la lignée. Tous ces éléments de vie de la lignée constituent en soi un enseignement pour les disciples, un contexte dans lequel ils apprennent d'abord par observation et imprégnation. Dans les deux lignées observées cependant, la formation aux techniques de base constitue une focalisation propre. Dans la lignée A, tous les élèves commencent d'abord par l'apprentissage pratique. Ils apprennent et doivent s'exercer quotidiennement à une technique psychophysiologique appelée pratique mystérieuse de la Grande Ourse (*Beidouxuangong* 北斗玄功). En quatre niveaux, celle-ci repose sur la théorie alchimique ainsi exposée aux disciples européens : la pratique régulière de cette technique permet la transformation du corps, permettant d'acquérir la capacité, au fil

171 Despeux, C., & Obringer, F. 1997, *La maladie dans la Chine médiévale: la toux.* Éditions L'Harmattan, p 48.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

des années, de réaliser des traitements thérapeutiques. Lors des classes d'enseignement en Europe, les maîtres expliquent la théorie de base de cette transformation. Les êtres humains sont faits de trois substances dont la transformation constitue la base de l'alchimie interne et des pratiques de longue vie taoïste : Le *jing* 精, le *qi* 氣 et le *shen* 神. C. Despeux explicite le fonctionnement théorique de ce système :

> ***" Sur le plan de la méthode, les écoles tardives d'alchimie intérieure divisent le travail en trois étapes effectuées successivement dans chacun des trois champs de cinabre : le bas-ventre, le milieu de la poitrine, le centre de la tête. Dans le champ de cinabre inférieur, l'essence (jing) est raffinée et transformée en souffle (qi), dans le champ de cinabre médian, le souffle est raffiné et transformé en énergie spirituelle (shen) et dans le champ de cinabre supérieur, l'énergie spirituelle est raffinée et réintégrée à la vacuité. L'essence c'est à la fois le semen et l'énergie issue de la digestion : elle désignerait certains liquides du corps. Le souffle (qi) c'est le souffle de la respiration et l'énergie qui circule à l'intérieur dans les méridiens et dans tout le corps. Les chinois l'ont conçu comme de la vapeur qui emplit tous les interstices, d'où la possibilité du passage de l'essence (liquide) au souffle (vapeur). L'énergie spirituelle a pour qualités essentielles la chaleur et la lumière[172].***

L'exercice enseigné par la lignée, dans ses parties en mouvement et assise, vise précisément à cette transformation en trois étapes. Cette base théorique est explicitée aux élèves européens, dans des termes à la fois simplifiés et plus opaques, car il est attendu qu'ils expérimentent d'abord cette transformation par la pratique, avant de la comprendre sur le plan théorique.

Pendant les premières pratiques de l'exercice, le maître rompu aux questions théoriques des européens, explique certains éléments de l'exercice. Il explique par exemple que celui-ci implique une forme d'échange avec l'univers :

> *A la fin de l'exercice, sur les trois mouvements finaux, le maître explique pourquoi le mouvement de spirale sur le ventre doit être effectué d'abord dans un sens, puis inversé et enfin inversé une dernière fois. Il dit que le premier mouvement permet d'aller récolter la médecine, le second de la transformer, et le troisième d'éliminer les déchets du processus. Pour être plus concret, il établit une analogie de ce processus avec celui de la cuisine. 'On va d'abord récolter les légumes, puis une fois rentré, on les cuisine, et enfin on jette ce qui n'a pas servi.' » (Extrait du journal 10 avril 2013)*

Cet exemple est intéressant car il représente à la fois l'entièreté du processus alchimique de cet exercice, le mode sur lequel le maître s'adresse aux étudiants à partir d'images, et l'image de l'analogie par la cuisine elle-même, souvent développée par ce maître sous plusieurs

172 C. Despeux, T*aoïsme et corps humain : Le Xiuzhentu*, G. Trédaniel, 1994, p 63. Il faut noter que ces traductions ainsi que les concepts associés varient largement selon les traducteurs et les auteurs.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

angles, et qui du point de vue alchimique est loin d'être aussi triviale qu'il n'y paraît[173]. Dans les exercices psycho-physiologiques de cette lignée, il est toujours question d'engranger, transformer ce qui peut servir dans l'environnement naturel pour le transformer et éliminer ce qui ne sert plus dans le corps. Pour se servir aux mieux des éléments naturels, cet exercice d'échange doit être effectué en suivant le rythme même de ces éléments, en se repérant avec les astres. Les maîtres de la lignée donnent des instructions très précises concernant l'environnement d'exécution de l'exercice, par rapport au rythme solaire notamment, pour que le processus d'échange puisse être optimal. Ces exercices seront préférentiellement effectués à des heures précises de la journée et dans une direction spécifique pour suivre la course du soleil. Répétés chaque jour, ils instaurent de fait une routine de vie rythmée par ces exercices. Cette pratique d'échange avec la nature, colonne vertébrale de toute l'activité de la lignée, rythme, sur la course du soleil, la journée des disciples et en partie l'organisation quotidienne du temple pour les maîtres eux-mêmes, qui la pratiquent toujours.

Cette théorie abstraite, si elle a des impacts concrets sur l'apprentissage, ne rend cependant pas compte d'une dimension essentielle de ces pratiques, et en particulier dans la lignée A, qui place au cœur de l'enseignement la notion de *ziran*, déjà introduite plus haut, dont la traduction commune serait « le naturel ». Le contexte de suivi des rythmes et absorption des forces naturelles représente la partie relationnelle du concept. Il implique aussi son pendant interne. Les maîtres préconisent par exemple, comme nous l'avons déjà vu, de pratiquer l'exercice de manière naturelle, de façon à ce que l'exercice puisse au mieux s'adapter au corps de chacun. Cette injonction au *ziran*, bien que paradoxale est parmi les plus utilisées dans ce contexte. Elle se retrouve souvent parmi les maîtres d'arts psychophysiologiques, qu'il s'agisse du mouvement du calligraphe ou du futur thérapeute. Ce fut d'ailleurs une des premières injonctions auxquelles je fus confrontée, sans en comprendre le sens sur le moment, dans l'apprentissage du *taijiquan* au temple des Nuages Blancs. Au sens large, la définition qu'en donne l'encyclopédie du taoïsme enjoint à ajouter la notion de spontanéité.

> ***"As an adjective, the term* ziran *means 'spontaneous', natural', 'so of its own', 'so of itself'. […] Hence* ziran*, as a quality ascribed to something, means true and primal, and denotes transcendence. On the cosmological level,* ziran *defines the way the world goes on by itself without anyone 'doing' it,***

173 L'alchimie interne *neidan* a pour origine l'alchimie externe *waidan*, qui consiste en un mélange sur le fourneau de différentes substances selon des recettes aux prescriptions strictes. L'alchimie interne continue à reprendre ces termes de chaudron, cinabre etc. Cela n'est pas sans rappeler l'importante place de l'alimentation, la diététique taoïste étant un moyen de favoriser ces processus. Ce point sera abordé plus précisément en rapport avec la lignée dans le paragraphe suivant sur la vie quotidienne dans la lignée.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> ***and expresses the faith in a world well ordered and self regulated in naturel way. […] In human beings,* ziran *means being free from dependence on some other thing or substance (wudai, as the Zhuangzi says), being natural (tian 天, contrary of made by man or* wei *偽, which is the artificial in Zhuangsi's terms) and being creative. It means that each being has its own spring of life within itself. So to be* ziran *is to be natural in the highest sense, to nourish within oneself one's own nature, that one's own profound and true sprout of life[174]."***

Cette riche définition entremêle plusieurs pistes. Par un lien de correspondance microcosme/ macrocosme, un ordre naturel et son application chez les êtres humains, elle relie l'univers qui existe sans agir, et une recherche chez l'humain de cette même qualité, le menant notamment à une indépendance radicale[175] permettant une capacité créative florissante de toutes les potentialités. En pratique, les préconisations du maître pour l'exercice prennent ici toutes leur ampleur. L'humain doit prendre modèle sur les rythmes de l'univers, qui représente le fonctionnement idéal à atteindre. Pour ce faire, l'étudiant doit rechercher son mouvement le plus naturel dans le cadre de la forme qui lui est enseignée, pour faire surgir sa propre spontanéité dans le mouvement.

Mais ce concept a bien d'autres implications. En témoignent les injonctions au spontané répétées dans d'autres situations d'apprentissages. Lorsque j'ai demandé à voir la façon standard de se prosterner, Me Li, la maître que je suivais me répondit de ne pas me formaliser et de faire comme je le sentais, rajoutant l'adjectif *ziran*. Au sens proposé par Callahan[176], ce concept de *ziran* prend le sens d'organique c'est-à-dire de vrai, proche de sa vraie nature. Dans cette lignée, cela engage à une application sociale directe. Les conventions sociales y sont, plus souvent qu'ailleurs, ignorées ou contournées. Par exemple, les règles de l'ordre sont peu appliquées, surtout avec les européens. En règle générale, les maîtres eux-mêmes font peu de cas de leurs apparences et des règles sur ce point. Il est admis que ce n'est pas la règle elle-même qui compte mais l'esprit de la règle. En général dans ce temple A, la recherche du spontané surpasse clairement les normes en vigueur. C'est ce que m'a rappelé un maître lors d'un de ses voyages en Europe. Lorsque lors d'un déplacement, où en tant que disciple assimilée, il aurait été largement souhaitable que je suive le maître dans toutes ses activités sauf s'il en décidait autrement, je lui demandais si je devais suivre le groupe. Il me répondit par une autre question : « Veux-tu venir ? » Quand j'ai répondu non, il a dit avec simplicité : « Alors tu ne viens pas ». Pourtant, loin d'être des obstacles à cette spontanéité,

174 I. Robinet, "Ziran" in Pregadio, F., *Encyclopaedia of Taoism,* Routledge, 2013, p1302.
175 Cette recherche de détachement radical sera analysée plus précisément comme caractéristique de l'ordre Quanzhen dans le chapitre suivant.
176 W. A.Callahan, « Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of ziran ». *Philosophy East and West,* 39, nº 2, 1989.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

les règles, et techniques ne sont pas mises de côté, elles constituent des outils d'exercice et de compréhension au service de cette recherche profonde et fondamentale. Dans cet objectif notamment, la relation à l'environnement est un point central, comme en témoigne la focalisation sur le suivi des rythmes universels pendant les exercices. Et cette relation à la Nature, qui permet à la fois de se modeler sur elle et de se nourrir d'elle, s'étend bien plus loin que le seul apprentissage basique des novices.

2.2.1.2 Activité et vie quotidienne thérapeutiques

La vie quotidienne des maîtres de la lignée et de leur temple est une mise en pratique de cette conception de la relation à l'environnement, dans ce but de transformation du corps, permettant l'activité de traitement thérapeutique. Dans le temple A, comme dans beaucoup d'autres temples, la vie se calque sur le rythme solaire. Les chants rituels ont lieu au lever et au coucher du soleil. Si les règles de l'ordre, comme toute convention sociale, sont appliquées dans ce temple avec moins de rigueur, certaines règles par contre, liées aux pratiques de transformation des maîtres, sont prises très au sérieux. Par exemple, les règles de silence et de calme, sont mises en pratique plus rigoureusement. Dans certains temples, le chant peut constituer une activité de soirée, ce n'est pas le cas dans l'un en particulier où, le lendemain d'une soirée où quelques européens se sont mis à chanter au coucher du soleil, l'abbé a demandé de respecter le calme du temple avant même l'heure du coucher réglementaire. A l'heure wu 午, double heure dans le système traditionnel correspondant au créneau entre 13h-15h, l'heure est propice à la méditation selon la théorie des correspondances de médecine chinoise[177] ; le temple est très silencieux, chacun demeure le plus souvent dans sa cellule. Cette heure de méditation après le repas est souvent le moment le plus calme de la journée dans les temples filiaux.

Les journées sont aussi rythmées par les repas et leur préparation. Ils sont servis après les offices quotidiens. L'attention à l'alimentation est une des conditions premières pour que les maîtres puissent exercer leurs capacités thérapeutiques. En effet, elle est la première médecine et sert aussi à équilibrer le corps selon les saisons[178]. L'alimentation chinoise cherche un équilibre entre les cinq saveurs qui stimulent les cinq organes, l'équilibre évolue au fil des

177 La médecine chinoise repose notamment sur plusieurs systèmes de correspondances où les énergies des organes se déploient différemment selon les horaires de la journée. Cet horaire correspondant à celui du foie, il est souhaitable de se reposer ou de pratiquer la méditation.

178 Dans le chapitre « Dietary therapy » de son livre, L. Kohn développe les différents impacts des aliments sur les qi des organes selon les pathologies. L. Kohn, *Daoist Dietetics: Food for Immortality*. Three Pines Press, 2010.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

saisons selon les pics d'activité des différents organes. Les principes de diététique taoïste mise en place dans le temple sont autant d'enseignements pour les disciples résidents. Par exemple, au printemps, l'alimentation doit être plus acidifiée[179]. Les laïcs en charge des repas au temple lors des périodes d'affluence, y consacrent une majeure partie de leur temps. Une partie de la nourriture est cultivée sur place, dans le potager du temple situé à la porte latérale. Agriculteur comme la plupart des habitants de son village au pied de la montagne, le laïc assure son entretien. Une partie de l'alimentation vient directement de la forêt, que ce soit par la cueillette des champignons lors des promenades dans la forêt ou de certaines feuilles d'arbres qui seront ensuite cuisinées ; les repas regorgent d'aliments sauvages. Ces randonnées sont l'occasion d'apprendre ces plantes, leur propriété curative, grâce à l'abbé qui en profite pour transmettre ce savoir thérapeutique. L'alimentation de plantes sauvages ou en culture est soigneusement choisie pour ses propriétés, en privilégiant les aliments les plus naturels possibles, dans ce même rapport d'attention extrême aux échanges du corps humain avec son environnement, qui préside à toutes les pratiques. Dans ce calme de la montagne, toute cette vie dans le temple est organisée autour du souci de la transformation de soi des maîtres. Cette attention à l'alimentation s'inscrit dans une recherche plus globale, qui compte aussi les procédés d'alchimie interne et les pratiques psycho-physiologiques. Elle a pris le nom, dans le parler contemporain des maîtres, de *yangsheng* 養生. Si ce nom existait dans les textes taoïstes anciens, K. Martin remarque qu'il a aujourd'hui remplacé ce qui définissait auparavant ces techniques comme étant déjà de l'alchimie interne, le *neidan* 內丹[180]. Le *yangsheng* englobe, en plus de l'alimentation, de nombreuses pratiques variées, des pratiques psycho-physiologiques de méditation ou de *taijiquan*, jusqu'à des pratiques spécifiques pendant le sommeil. Souvent traduit par pratique pour nourrir le principe vital, c'est un art de vivre complet pour les aspects de la vie, que les maîtres taoïstes appliquent pour obtenir la longue vie. Pour cette lignée, elle représente aussi la condition nécessaire pour augmenter leur force vitale, ce qui leur permet de pratiquer des techniques de thérapeutique avancée.

Les traitements thérapeutiques de cette lignée ne se résument pas à des techniques de massage ou d'acupuncture. Les soins que réalisent les maîtres de cette lignée reposent sur la manipulation du *qi*, substance dont toute chose est constituée. Les techniques de base

179 Sur ce point on peut notamment renvoyer au chapitre 23 du Huangdineijing qui établit les corrélations entre saveurs et organes, mais aussi avec les fluides corporels, l'effet des saveurs sur les affections mineures et majeures ainsi que la fonction des organes.

180 *Cf*. la section 4.3 in K. Martin, *Contemporary monastic Taoism: process of revival of the Leigutai lineage*, thèse de doctorat, CUHK, 2015. Sur le concept de neidan lui-même cf. Robinet, I., traduction et commentaire de Zhang Boduan dans *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: de l'unité et de la multiplicité*. Cerf, 1995.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

enseignées et le contexte des pratiques de *yangsheng* dans tous les aspects de la vie quotidienne permettent d'accumuler et de transformer le *qi*, dans son propre corps. Cette transformation permet ensuite d'avoir accès à d'autres techniques apprises chez différents maîtres, qui servent dans un objectif thérapeutique. L'abbé utilise par exemple une technique héritée de son père biologique, qui consiste à brûler des papiers rituels en récitant des incantations. Cette technique n'est pas thérapeutique en soi, et peut être utilisée, comme je l'ai observé, pour d'autres fins telles que la purification d'un lieu et autres sorts. Pour traiter des maladies qu'il estime venues d'esprits extérieurs, il peut faire boire les cendres des papiers rituels au patient dans un verre d'eau, pour les faire fuir. Son maître utilise plus volontiers des techniques de massage très pointues, également héritées de son propre père. Le maître appuie sur des points de la colonne, déterminés avec une force mesurée très précisément, pour ménager cette partie sensible du corps humain. Son disciple dit ne pas l'utiliser, bien que son maître la lui ait apprise, de peur de paralyser le patient. Les deux maîtres utilisent aussi des techniques qu'ils ont en commun tels les talismans[181], appris du même maître. Là, il est directement question de manipulation de *qi*. L'abbé explique que les talismans sont des écritures où il fait entrer le *qi* des divinités. Cela permet par exemple de protéger un patient suite à un traitement. D'autres techniques encore sont utilisées en traitement thérapeutique, bien qu'elles soient quelque peu décalées par rapport à notre conception du traitement. Lié au déséquilibre émotionnel, les pathologies peuvent être traitées par la transformation de l'environnement par le *fengshui*, ou encore par la divination technique très appréciée des deux maîtres. Après avoir fait un diagnostic, le problème du patient, grâce à un système de calcul de l'horoscope en quatre piliers, le *bazi* 八字, est étudié à l'aide de la théorie des cinq éléments, afin de rééquilibrer les manques identifiés. Les maîtres, dotés de ces nombreuses techniques et forts de leurs nombreuses années d'exercice de ces échanges, se placent en experts de cette économie d'échange entre leur patient et leur environnement. Sans organisation institutionnelle, c'est une économie propre qui régit la vie entière du temple, des disciples et la vie quotidienne des maîtres, organisée autour de la vocation thérapeutique de la lignée. Entre les échanges avec la nature dans les pratiques de base, l'alimentation, et les préconisations du *yangsheng* pour tous les aspects de la vie, sans parler de l'activité principale rémunératrice, toute l'économie de la lignée repose sur ces échanges avec la nature, que les maîtres continuent d'approfondir. Cette organisation à tendance totalisatrice mais non stricte,

181 Sur les talismans et leur utilisation *cf*. C. Despeux, «Talismans and Sacred Diagrams.» *Daoism Handbook*, 2000, 498-540.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

s'avère aussi le meilleur moyen pour les maîtres d'atteindre la longue vie, but de tout maître taoïste.

2.2.2 Économie divine du rituel et transformation par le corps

2.2.2.1 Construction d'une économie parallèle dans le rituel

L'économie de la lignée B s'organise quant à elle autour d'une spécialité rituelle. Comme pour l'économie de la lignée A, la base en question est l'apprentissage d'un nouveau moyen d'échange, cette fois avec les divinités et les entités supra-naturelles, par la recréation d'une économie parallèle à chaque rituel. Elle fait partie de ce que Meihui Yang appelle proprement dit «économie rituelle »[182] c'est-à-dire une économie d'échange où les maîtres interviennent entre les laïcs et les divinités. Ce système est une économie au sens fort, incluant aussi une monnaie divine. Pour échanger avec les divinités, les laïcs comme les maîtres utilisent différentes sortes de monnaie papier. Chaque divinité a sa propre monnaie, que les fidèles achètent aux vendeurs alentours ou directement dans les temples. Dans les temples isolés, la monnaie divine prend une forme simplifiée de papier de rituel jaune, utilisée dans de multiples occasions. Ces papiers sont brûlés en fin de cérémonie pour payer la contrepartie de la faveur demandée au moment du rituel. D'autres types de monnaie sont parfois préparés par les maîtres. Par exemple, une des activités principales de plusieurs temples observés dans le Yunnan était le pliage de ce que les maîtres appellent les *yuanbao* 元寶, ballots représentant la forme des lingots antiques. Dans le temple B, le pliage des lingots était une des activités principales de la soirée, pendant des semaines précédant le rituel.

> *Le soir, les deux jeunes maîtres se sont installés dans la salle commune. Ils sont assis autour de la table basse. Ils plient consciencieusement de longues bandes de papiers dorés pour en faire des petits ballots. Je demande s'ils peuvent m'apprendre pour que je plie avec eux. Le jeune maître me montre plusieurs fois avant que je réussisse à en plier un correctement suivant la forme voulue. Au bout de quelques dizaines, le geste devient plus facile. Pendant ce temps, les deux jeunes maîtres discutent. Leurs propos semblent plus détendus que pendant la journée. Nous discutons pendant des heures en pliant ces lingots, autour de cette table basse jusqu'à l'heure du coucher (Extrait du journal de terrain du 30 avril 2012)*

Cette soirée n'était que la première d'une nombreuse série. Pendant la répétition des gestes, dans la pénombre du soir tombé sur la cour du temple, la parole se détendait, en faisant mon

182 M. Yang, « Ritual Economy and Rural Capitalism with Chinese Characteristics » in David Held and Henrietta Moore eds., *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation*, Oneworld Publications, Oxford, 2007.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

moment privilégié des entretiens informels. Pendant ces soirées, le jeune maître de rituel préparait aussi d'autres accessoires comme les bâtonnets de bois de santal qu'il coupait à la hache pendant que nous pliions. Dans ce temple, la préparation d'un rituel de quatre jours a occupé tous les résidents plusieurs heures par jour, pendant plusieurs semaines d'affilée. En effet, le rituel nécessite la construction renouvelée de toute une économie avec les divinités, construite pour matérialiser les échanges, par la création de monnaie, de talismans, de lettres et d'offrandes en tout genre. Comme le montre M. Strickmann dans Mantras et Mandarins[183], les maîtres sont les fonctionnaires officiels sur terre d'une bureaucratie céleste. Pour tenir ce rôle, ils mettent en place un système d'objets permettant de tenir audience, qu'ils recréent en grande partie à chaque rituel. En tant que fonctionnaires, d'abord, ils font parvenir aux divinités des lettres officielles appelées *biaowen* 表文. Ces lettres sont écrites sur un fin papier jaune de taille A3 à l'encre noire, en spécifiant pour chaque demande, le nom du requérant, les informations le concernant, ainsi que le nom des maîtres, du temple, du village. Ces demandes étaient déjà au fondement même du rituel dans la première organisation taoïste à partir du 2e siècle de notre ère, où « l'envoi de requêtes de toutes sortes constituait le rituel fondamental des maîtres Célestes »[184]. Chacune d'entre elle est rédigée avec précaution selon les règles, placée dans une enveloppe également créée sur mesure par les maîtres, et brûlée pendant le rituel. Certains éléments sont encore rédigés à l'encre rouge comme à cette époque. Pour assurer l'efficacité du rituel, les maîtres réalisent également les talismans correspondant qui seront brûlés à des moments précis de la cérémonie. Ces talismans sont des diagrammes représentant le fonctionnement de l'univers dans sa vraie forme[185], tracés à l'encre rouge sur le même type de papier rituel. Ces écritures destinées aux divinités assurent l'efficacité des incantations par la « fonction d'un sceau composé de noms divins. »[186].

Au-delà du système d'objets recréé pour l'occasion, les maîtres, en installant à chaque fois une aire de rituel, recréent un espace-temps propre à l'ordre du rituel. L'organisation concrète de l'aire rituelle sera mieux décrite à travers un exemple précis de rituel. Celle, réalisée pour la grande cérémonie d'inauguration du temple A, avec la participation de la lignée B, peut illustrer cette reconstitution de l'espace. Dans ce cas, le lieu tout entier avait été préparé pour la réception. Tout au long du chemin jusqu'au temple, la montagne était décorées de drapeaux figurant les symboles des Cinq Pics Sacrés Taoïstes, la replaçant dans la géographie sacrée. Le temple était lui aussi entièrement décoré d'un tapis rouge, recouvrant le sol, avec d'énormes

183 M. Strickmann, *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris, Gallimard, 1996.
184 J. Lagerwey, *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Cerf, 2009, p566.
185 C. Despeux, "Talismans and Sacred Diagrams", in *Daoism Handbook*, 498-540.
186 J. Lagerwey, *op.cit.* p568

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

ballons flottant au-dessus des toits. Un décorum complet ornait les autels de tissus cérémoniels, d'offrandes en tout genre et d'affichages propitiatoires. Dans la salle principale avait été installé, comme dans la plupart des salles de rituels de l'ordre contemporain, un tapis de rituel. Il est composé des huit trigrammes du ciel postérieur, avec au centre une représentation du *taiji* 太極, le faîte suprême, l'entrelacement du yin et du yang. Il est la représentation moderne des trois autels considérés comme l'autel parfait, et parfois reproduits en partie pour certains rituels. Ce fut le cas lors de cette cérémonie, un rituel consacré aux défunts. A la fin des trois jours, sur l'estrade montée pour les festivités, les maîtres avaient installé cette aire de rituel : une table pour les officiants et une table surélevée où les trois maîtres de rituels s'étaient installés pour représenter les divinités et aller chercher les âmes des défunts dans les enfers des eaux souterraines.[187] Bien que ce type d'installation fastueuse soit plus rare en Chine continentale, elle semble être répandue surtout lors des grands rituels pour les défunts, appelés *pudu* 普度[188], signifiant le salut pour toutes les âmes. C'est un des seuls rituels courants où les maîtres de rituels doivent endosser le rôle de divinités en portant leur coiffe. Pour la majorité des rituels, on se contente du tapis de rituel représentant l'aire sacrée par des symboles cosmologiques. Les huit trigrammes qui l'entourent représentent notamment les huit directions, respectivement marquées par ailleurs dans le temple A, par des bannières brodées accrochées partout dans le reste du temple à l'occasion de la cérémonie. Ce marquage de l'espace de plusieurs types de symboles permet, selon M. Granet, de conjurer aussi le temps.

> ***« Toute localisation, spatiale ou temporelle, suffit dès lors à particulariser, et de même il est possible d'imposer au Temps comme à l'Espace tels ou tels caractères concrets. On peut agir sur l'Espace à l'aide d'emblèmes temporels ; sur le Temps, à l'aide d'emblèmes spatiaux ; sur tous deux à la fois, au moyen des symboles multiples et liés qui signalent les aspects particuliers de l'Univers [189]. »***

Par l'installation de ces symboles, les maîtres agissent à la fois l'espace et le temps dans une recréation systématique de l'aire rituelle, qui est ainsi, à chaque fois, une recréation de cet espace-temps. Seulement, dans cet ordre recréé par les experts de cette « science du temps et

187 Un processus en partie similaire de construction d'aire de rituel par des maîtres célestes est décrit plus en détail dans Chui-kuan, L., & Lagerwey, J. « Le taoïsme du district de Cangnan, Zhejiang. » *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 79 (1), 1992, 19-55.
188 Sur les spécificités du rituel du pudu cf. notamment D. Pang « The *P'u-tu* Ritual : A celebration of the Chinese Community of Honolulu » in *Buddhist and Taoist Studies I*, Michael Saso and David W. Chappell, eds. 1933.
189 Granet, *op.cit.* 2012 p 56.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

de l'espace » [190], peut avoir lieu l'échange des maîtres avec les entités d'autres dimensions. L'activité de rituel consiste ainsi à une recréation régulière d'un espace-temps propre avec son système d'objets, grâce à des techniques spécifiques permettant de mettre en place une économie avec d'autres dimensions.

2.2.2.2 Enseignement des rituels et pratique par le corps

Les rituels eux-mêmes sont une excellente occasion d'apprendre cette économie en direct mais toutes les techniques s'acquièrent d'abord dans l'exercice quotidien. C'est autour de cet apprentissage que s'organise la vie quotidienne du temple B. Elle se compose de répétitions des chants et instruments rituels, entrecoupés des offices quotidiens. De nombreux chants de grands rituels appris pendant la journée partagent la même mélodie que ceux des offices quotidiens. Leur apprentissage nourrit la pratique des offices quotidiens. Ces derniers servent ainsi de répétitions générales des partitions apprises la veille. Lors de ces chants, le maître peut par exemple tenter de mettre un novice à l'instrument qu'il vient de maîtriser. Cependant, si pendant les répétitions, les novices font souvent des erreurs de rythmes, de sons ou de coordination de chant, pendant les offices quotidiens, aucune erreur n'est permise. Tous doivent être synchronisés pour que les chants puissent s'enchaîner les uns après les autres sans obstacle. Alors, les jeunes maîtres ne sont plus devant leur table d'instrument. Ils sont en tenue de rituel devant les divinités.

Ces apprentissages des chants et autres exercices liés au rituel, comme la calligraphie, sont aussi l'occasion d'un enseignement plus général lié au corps. Cet aspect de transformation par le corps, en filigrane dans des enseignements quotidiens, est apparu plus clairement lorsque j'ai tenté d'apprendre la calligraphie dans cette lignée. Les maîtres accompagnaient cet enseignement de toute une série d'injonctions : s'asseoir correctement, se tenir droit, tenir son pinceau droit, perpendiculaire à la feuille. Ce ton prescriptif strict tranche avec celui de la lignée A et de la majorité des maîtres, mais le fond est plus consensuel. L'injonction du dos droit rappelle les exigences de la posture rituelle comme celle de la méditation. Cette incorporation normative était encore plus évidente dans la transmission des chants et gestes de rituels.

190 J. Lagerwey fait du taoïsme une « science du temps et de l'espace » dans *Taoist ritual in Chinese Society and History*, Macmillan Publishing Company, 1987, p 270.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Me Chen apprend à mettre l'encens de manière rituelle. Il montre une fois et donne une tablette similaire à la sienne. Ses gestes semblent si évidents et simples qu'il ne semble pas y a voir de script particulier. Mais une fois mon tour arrivé, il semble presque impossible de reproduire simplement la position des mains sur la tablette. Il remontre patiemment, refait les mêmes gestes plusieurs fois, ne corrige pas directement. Avant de commencer il me dit de garder le dos droit même pendant l'agenouillement. Quand il estime que je dois corriger, il refait les gestes et précise le mouvement. Un autre novice refait la prosternation de nombreuses fois sous la direction du maître, jusqu'à ce qu'il juge que le novice se tient suffisamment droit. (Extrait de journal du 27 avril 2012)

Au-delà de la seule injonction à la posture droite, qui se retrouve dans la plupart des autres pratiques de la méditation aux arts martiaux, la mise en discours de ces enseignements par les gestes illustre tout le rôle de la dimension corporelle. Plus tard, dans l'apprentissage des chants eux-mêmes, le jeune maître ne me reprend pas sur le chant lui-même. Les corrections et injonctions directes concernent seulement la posture du corps et la tenue des instruments. Les corrections mélodiques se font à l'oreille, à force de répétition. Mais il corrige, par exemple, la façon dont sont tenus les instruments : « la cymbale doit être portée du bout des doigts ». La cloche doit, elle, tinter d'un très léger coup de poignet en faisant taper le battant contre un seul pan de la robe. Ces injonctions, comme celle de la posture droite, ont des implications explicitement normatives. Le maître dit par exemple qu'il faut tenir la cloche, comme tous les autres instruments, de manière très respectueuse et élégante. Il rajoute qu'il faut toujours tenir son instrument de cette manière même lorsque l'on n'en joue pas, par respect. Il montre alors avec l'instrument qu'il a dans les mains, une petite cymbale, comment la tenir dans ses bras pendant les moments du rituel qui ne nécessite pas l'instrument. La droiture posturale et l'élégance sont l'expression esthétique d'une morale qui se révèle seulement par quelques éléments. L'injonction au respect des instruments dans leur maintien fait écho au respect que les maîtres rappellent être dû à tous les être supérieurs. En français il ne faut qu'un pas pour relier la droiture de la posture à la droiture morale. Le redressement du corps exprime une discipline morale suggérée. Cet enseignement de rituel qui constitue le centre de la vie de la lignée, accentue la rigidité de l'esthétique et d'une morale sous-jacente où la forme corporelle est rapportée à une attente de fond. Si la discipline par le corps est un thème récurrent dans les temples par les arts martiaux, la méditation, la rigidité de la discipline et son aspect moral varient selon les lignées et les régions.

Cet enseignement constitue le centre de la vie du temple pour les novices. Mais c'est aussi l'occasion pour les maîtres eux-mêmes de parfaire leurs techniques de chant ou de calligraphie et leurs savoirs rituels. Au quotidien, même lorsque les disciples ne s'entraînent

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

pas, le temple est empli de musique rituelle jouée sur le système sonore moderne du temple. Leur répétition aide à une mémorisation par imprégnation. Les rituels planent en filigrane sur toute la vie de la lignée. L'apprentissage ne s'arrête de fait jamais, comme de nombreuses autres techniques, c'est une pratique perpétuelle. L'exercice du chant fait partie des activités favorites des maîtres de la lignée. Un soir d'une cérémonie de rituel, le maître de rituel d'une lignée amie invitée pour le réaliser, étendit son exercice de chant avec l'abbé du temple.

> *Après le repas qui a succédé au rituel, nous sommes dans la grande salle du temple. Nous sommes tous assis sur de petits tabourets de bois dispersés dans la pièce. L'abbé du temple entonne tout à coup un air d'opéra et tout le monde se tait. A côté de lui, l'autre maître de rituel, stentor occupé à un délicat travail de crochet en fleurs de lotus, entonne l'air répondant. Les deux maîtres aux statures athlétiques se répondent ainsi dans des répliques de rôles féminins sans flancher ni fausses notes. (Extrait du journal de terrain 12 mai 2012)*

Ces essais de chant flirtant avec les extrémités de leurs capacités vocales ne sont pas de simples loisirs. Les maîtres continuent à perfectionner leur technique de rituel, par le chant, comme par la calligraphie ou les arts martiaux[191]. Ils élargissent aussi leurs connaissances en apprenant les rituels d'autres traditions. Les deux maîtres de la lignée connaissent en effet les rituels d'une tradition plus rare, le Guangchengyun, pratiquée surtout dans le Sichuan, province voisine du Yunnan. Le plus jeune maître s'est aussi lancé dans l'apprentissage de rituels locaux, le Zhejiangyun. Les diverses techniques dans le cadre de l'apprentissage de l'activité de cette lignée B, de la calligraphie aux arts martiaux en passant par les gestes rituels eux-mêmes, répétés pendant des années dans ce système d'injonction, dessinent une transformation profonde par le corps autour d'une esthétique du rituel permettant d'échanger avec les divinités, formation qui s'approfondit tout au long de la vie du maître avec de nouveaux maîtres et de nouvelles techniques. L'activité de cette lignée est donc entièrement organisée autour des rituels, vocation et source de revenus, qui forment les disciples et constituent la recherche fondamentale et continue des maîtres. Dans les deux lignées, cet enseignement de l'activité spécialisée constitue une transformation complète, par le corps, dans l'apprentissage d'une spécialité qui constitue leur approche vocationnelle du taoïsme. Ils approfondissent pendant des années la thérapeutique ou les rituels par des pratiques psycho-physiologiques en cohérence jusque dans les principes présidant à la vie quotidienne du temple, devenant experts hors normes de ces disciplines, ils répondent à une demande de service religieux des fidèles par cette approche, générant leur revenu principal.

191 Les arts martiaux font partie de l'entraînement des maîtres de rituels pour leur travail du *qi* mais aussi pour le travail de la force et la souplesse, certaines postures de rituel exigeant les deux combinés.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Cette spécialisation organise la vie des temples en même temps qu'elle s'institutionnalise dans la transmission de maître à disciple, préparant et assistant à l'activité spécialisée qui organise en retour la vie des lignées. Cette économie spécialisée se transmet et se transforme avec l'apprentissage des disciples dont les spécificités transforment en retour la spécialité. Leur entrée dans la lignée s'effectue par affinités avec un maître et la lignée qui transmet cette spécialité en termes interpersonnels en même temps que des valeurs religieuses générales. Ce lien d'obligation et d'affect se concrétise par une cérémonie symbolisant la protection et la reconnaissance du disciple par la lignée ancestrale de transmission. Cette approche spécialisée, grâce à la transmission sélective d'un savoir rare et différencié, génère une collecte de revenus sans concurrence avec les autres lignées. Par une centralisation d'une partie des revenus de chacun, le maître soutient le système de transmission de cette spécialité dans une solidarité synchronique et intergénérationnelle, qui vise par-là à sa perpétuation, grâce à une transformation profonde et perpétuelle des disciples. La sélection des disciples très stricte réduit la masse du recrutement, permettant un poids moindre sur les maîtres ascendants. Mais, en termes économiques, l'importance de cette sélection extrêmement stricte prend toute son envergure dans le système de transmission. En dernier ressort, c'est sur le disciple que repose la pérennité du système lignager de transmission, dans sa capacité à prendre en charge la lignée à moyen terme, l'activité spécialisée qui le finance et le système de solidarité qui le sous-tend.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 4 : Réseaux et institutions économiques de l'ordre

La lignée, institution pour l'instant présentée dans son aspect autonome à des fins heuristiques, est de fait affiliée à un ordre national, constitué de nombreuses lignées, entrelacées dans un réseau d'échange et d'interactions fréquentes, et chapeauté par l'association nationale taoïste. Chacune de ces lignées développe, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, une activité spécialisée et même une forme de spécificité locale, une approche particulière du taoïsme telle qu'elle le pratique. L'une traitera de la thérapeutique, l'autre des rituels, la troisième de la calligraphie, chacune y trouvant le cœur de la pratique taoïste. Ces différentes lignées composent ainsi un ordre contemporain hétéroclite et encore empreints de ruptures dévastatrices du vingtième siècle. Cette hétérogénéité n'empêche pas les lignées d'interagir fréquemment et même d'entretenir des liens très proches ou d'organiser des événements communs. Ce réseau d'entraide est si puissant qu'affiliée à un seul maître, j'ai pu bénéficier d'un large réseau d'accueil et d'enseignement sur une grande partie de la Chine. Mais un réseau d'entraide ne présuppose ni n'établit l'unité d'un ordre. L'affiliation à l'association nationale taoïste sous l'ordre *Quanzhen*, aussi révélatrice soit elle de la légitimité qu'elle apporte, ne suffit pas pour en faire une institution unitaire qui pourrait être qualifiée d'ordre religieux. L'hétérogénéité des lignées signifie-t-elle que l'unité de l'ordre est inexistante, en faisant une simple catégorie d'affiliation ? Il parait déjà évident que nous répondrons par la négative. Mais comment ces lignées peuvent-elles être à la fois très différenciées, imbriquées dans des réseaux et appartenir à un tout cohérent ? Nous traiterons d'abord la question de l'unité. S'il existe une culture commune, quelle est-elle et quelles en sont les implications économiques ? Puis, nous analyserons comment se construisent les réseaux entre les lignées, à travers les différents types de parentés.

1 Idéaux et institutions communes de l'ordre

La question de l'unité de l'ordre se pose avec acuité dans le contexte contemporain des reconfigurations institutionnelles après la rupture de la révolution culturelle. L'ordre est loin d'être uniforme sur un territoire aussi vaste et aux cultes et traditions aussi diverses que la Chine. La spécialisation des différentes branches de l'ordre évoquée au chapitre précédent, n'empêche pourtant pas des tendances d'unification à l'œuvre dans l'ordre de perpétuer et diffuser des institutions communes.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1 L'idéal du détachement radical dans l'économie de temple

Après M. Weber, le sociologue J. Séguy définit l'ordre monastique[192] comme un groupe d'ascètes virtuoses[193]. Cet aspect est particulièrement intéressant dans le cas de l'ordre Quanzhen. Ces maîtres comme les moines chrétiens qu'étudie I. Jonveaux dans sa thèse sur l'économie monastique veulent « se libérer de toutes les dépendances vis-à-vis de la nature et des désirs »[194]. Dans ce contexte précis, cette libération prend plusieurs formes dont la première s'exprime par la mobilité géographique extrême.

1.1.1 Idéal de mobilité

1.1.1.1 La sortie de la famille : premier détachement

La première étape du détachement est une libération des liens socialement les plus contraignants, ceux de la famille proche. C'est par ce premier acte que commence le noviciat, appelé du même nom que la règle originelle chez les moines bouddhistes, *chujia* 出家. Parfois traduit par sortie de la famille ou sortie du monde, la règle s'opère concrètement par le fait de quitter sa famille. Elle a été instaurée comme idéal par les patriarches de l'ordre. Pierre Marsone rappelle que le Wang Chongyang, fondateur de l'ordre, avait des maîtres et amis bouddhistes, ce qui pourrait expliquer cette importation. Par cet acte du patriarche devenu mythique[195], l'abandon de la famille a pris l'envergure d'un acte fondateur de l'ordre, représentant le premier détachement du monde social. Chez les maîtres, plusieurs versions de cette scène circulent encore, les récits de cet événement de la vie du patriarche peuvent encore prendre une forme extrêmement violente, surtout dans le contexte historique chinois d'un patriarcat confucéen où l'empire repose sur le modèle de la famille.

De l'institutionnalisation historique de l'ordre jusqu'à aujourd'hui, cette sortie de la famille reste un acte fondamental. Cependant, cette sortie de la famille ne constitue pas toujours, d'autant plus en contexte contemporain, la rupture totale qui est représentée dans les textes. Dans le cas des maîtres mariés, l'abandon pur et simple de la famille, à l'image du

192 Ce terme de monachisme doit être nuancé dans ce contexte. Contrairement aux monastères du catholicisme, les temples taoïstes ne sont pas des lieux de réclusions, ils sont des lieux de culte des divinités où le public est accueilli chaque jour, ce qui constitue un des premiers rôles du clergé résident.

193 J. Séguy « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives des Sciences sociales des Religions* N. 57/1, 1984, 55-68; Dans cette même ligne de pensée, l'ascétisme est vu par I. Jonveaux comme un moyen de l'investiture religieuse dans sa thèse tenue à l'EHESS en 2009, *L'économie des monastères : Recomposition d'une utopie dans la modernité religieuse en comparaison européenne*.

194 I. Jonveaux *op.cit.* p. 45-46.

195 Pour une histoire des patriarches de l'ordre sur cf. P. Marsone « Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographie Treatment of History », *Journal of Chinese Religions*, n° 29, 2001, p. 95-110.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

patriarche, est rare. Pour certains, l'entrée dans les ordres fait suite à des difficultés familiales, la perte du conjoint ou d'un enfant par exemple[196] .Pour d'autres, l'abandon de leurs conjoints et enfants s'apparente plutôt à un détachement de la famille plutôt qu'un abandon total. Les deux maîtres de la lignée A sont entrés dans les ordres quand ils étaient mariés avec des enfants. Pour expliquer cette situation, ils utilisent l'expression *banlu chujia* 半路出家 qui signifie 'sortir de la famille à mi-chemin'. Chez eux, cela ne signifie pas seulement qu'ils sont devenus maîtres après le mariage, mais prend aussi le sens d'une sortie de la parenté à mi-chemin, c'est-à-dire pas dans l'absolu. Tous deux restent en contact avec leur famille, et continuent à les aider. L'abbé, répondant sur cette question à un disciple, lui expliquait le sens de cette attention à sa famille. Il disait : « Comment puis-je me dire au service des autres, faire de leur bien être ma préoccupation principale, si je ne suis même pas capable de prendre soin de ma propre famille ? » sous-entendu ceux qui sont le plus proches. Chez les maîtres mariés, c'est la situation la plus répandue, à des degrés divers de proximité. Une grande partie des maîtres résidant dans le temple que j'ai rencontrés, quelle que soit leur situation maritale, retournait dans leur famille de temps à autres, voir leurs ascendants et descendants le cas échéant. Dans le contexte contemporain, l'acte fondateur de l'abandon de la famille n'est pas interprété comme l'acte de renier sa famille biologique mais bien plutôt de se détacher d'elle et du système social qu'elle entraîne. Cette désaffection du système social est la raison pour laquelle cet acte n'est pas toujours pas facile lorsque le novice n'est pas marié. Pour ses parents, cela signifie une rupture de la descendance, parfois très difficilement acceptable. Ils peuvent ainsi être très réticents et chercher à marier leur enfant malgré tout. Plusieurs des jeunes maîtres que j'ai rencontrés racontent que leur famille a tenté d'aller contre leurs vœux en leur trouvant une épouse. Pendant le terrain au temple B, un jeune novice est d'ailleurs retourné dans son village à l'occasion d'une rencontre arrangée pour convaincre ses parents de le laisser suivre sa trajectoire religieuse. Cette décision représente effectivement la sortie du système social de la parenté et de sa perpétuation, pierre d'achoppement de l'opposition.

C'est cette rupture sociale que les jeunes maîtres du temple, sortis de leur famille bien avant l'âge de se marier, évoquent lorsqu'ils parlent de leur choix de mode de vie. Ils mettent d'abord en avant les pressions économiques auxquels ils échappent. Le plus jeune m'explique les conséquences de cet acte dans ces termes.

196 Pour un récit détaillé des différentes situations familiales rencontrées chez les prêtres lors de leur entrée dans les ordres cf. A. Herrou, *op.cit.* , 2005, p275-277.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *« Les garçons, avant de se marier, doivent d'abord acheter une voiture, une maison et économiser parce que quand il va se mettre à chercher une femme même si elle, elle s'en fiche, ses parents vont demander s'il possède tout cela. Ici c'est la liberté. " Extrait du journal de terrain du 25 avril 2012*

Il présente d'ailleurs à plusieurs reprises la sortie de la famille comme une sortie des pressions sociales et financières. Bien que cette raison ne soit évidemment pas celle qui les pousse en premier lieu vers la vie religieuse, cette sortie du système est effective autant que symbolique. J. Gernet remarquait cette même libération du système social chez les moines bouddhistes qui ont en premier appliqué cette règle :

> ***« Les contraintes qu'imposent au laïc sa famille, la communauté villageoise et, par leur intermédiaire ou directement, l'administration impériale, s'évanouissent presque entièrement lorsqu'il quitte cette vie de famille (tch'ou kia). L'entrée en religion (tch'ou kia) est, pour l'individu, une émancipation morale et matérielle. Se faire moine, c'est changer de vie[197]. »***

Cette émancipation du système social n'est cependant pas toujours une émancipation du schéma familial. Aujourd'hui, certains actes de *chujia* s'apparentent plus à une forme de reproduction sociale qu'à une rupture. De nombreux maîtres, surtout parmi les plus instruits, reproduisaient un schéma familial lors de leur entrée dans le Quanzhen. Leur oncle, tante, mère ou père étaient des maîtres eux-mêmes, leur sortie de la famille représentant alors une certaine continuité familiale. V Goossaert évoque ces « moteurs familiaux de la conversion »[198], déjà à l'œuvre à l'époque de l'institutionnalisation de l'ordre.

Au niveau social, cette rupture est loin d'être aussi évidente qu'il y parait. A. Herrou a déterminé trois conditions, plus ou moins flexibles, qu'implique le respect de cette règle : résider au temple, ne pas fonder de famille et avoir totalement rompu avec sa famille d'origine. Sur ces trois conditions, bien que le jugement des laïcs sur ces pratiques varie selon les régions, il existe, dans le contexte contemporain, plus de maîtres en rupture avec plus d'une de ces conditions que de maîtres qui remplisse les trois. Dans l'enquête, quasiment aucun des maîtres enquêtés ne remplissait les trois critères en dehors d'une très faible partie de la population, résidant souvent en grands monastères. Cette observation synchronique est renforcée par une analyse longitudinale, car si un maître peut pendant une partie de sa vie pleinement remplir les trois critères, il est très peu probable qu'il en reste ainsi tout au long de sa vie. Dans le contexte contemporain, il n'est pas si rare que certains maîtres se marient après avoir pris l'habit, même dans les régions considérées comme les plus orthodoxes. Mais le

197 J. Gernet, *Les Aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve siècle au Xe siècle*, Ecole de Française d'Extrême-Orient, 1956, p192.
198 V. Goossaert, *op.cit.* 1997, p121.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

chujia ne doit pas être considéré comme un simple idéal sans réalité contemporaine. Toute l'importance de cet acte de détachement prend sens dans la trajectoire du maître car il initie la suite du parcours, nécessitant un dégagement des contraintes familiales. C'est ce qu'explique V. Goossaert dans sa thèse, en ce qui concerne les maîtres du XIIe siècle :

> ***« Cet acte de portée symbolique reste aussi plein de sens pour la vie des moines. La conséquence du chujia est bien réelle puisque l'adepte se sépare vraiment de son foyer et surtout voyage dans tout le pays. Les stages qu'il doit effectuer dans les grands* guan *Quanzhen et les périodes de méditation isolée qui font partie de sa formation achèvent de couper ses liens protecteurs avec sa famille. Cette coupure est d'ailleurs nécessaire à l'expérience d'isolement centrale à l'ascèse Quanzhen[199]. »***

Cette sortie du modèle de la famille de la parenté biologique leur permet par la suite une liberté de mouvement et d'esprit, symbolisée par le récit mythique renouvelé du patriarche, indispensable pour accomplir les voyages et apprentissages, étapes centrales dans la vie de maître Quanzhen. Quels que soient les liens qui sont perpétués avec la famille dans ce cadre, la quasi-totalité des maîtres se soumet encore à cette étape décisive du départ, pour trouver de nouveaux maîtres et notamment terminer leur formation dans les temples œcuméniques.

1.1.1.2 Le yunyou : voyages et liberté

A la fin du noviciat, environ trois ans traditionnellement passés auprès de son maître, le disciple est d'ailleurs encouragé à partir voyager. Cette partie, moins institutionnalisée du parcours du disciple, s'apparente à un périple, au gré des rencontres, vers un idéal d'ascèse érémitique. Ces voyages marquent la prise d'indépendance du disciple de manière comparable à celle d'un récit. V. Goossaert, concernant un maître taoïste du Sud écrit : Il « part en errance pour ne plus dépendre de sa famille ou de son maître et visite alors les hauts lieux Quanzhen, le Huashan, les monts Zhongnan, le mont Taibai (tous trois dans le Shaanxi) et le mont Wudang»[200]. La plupart des maîtres rencontrés dans cette étude ont vécu cette période. Certains ont voyagé dans plusieurs provinces avant de s'installer dans un temple œcuménique comme c'est le cas de la majeure partie des résidents de ces lieux. Les deux maîtres de la lignée des maîtres de rituels ont voyagé dans plusieurs de ces grands temples. Originaires du Yunnan et formés dans le Shaanxi, ces maîtres ont tous deux étudiés au temple des Nuages Blancs de Beijing. L'abbé a aussi voyagé dans d'autres provinces dont le Sichuan voisin. Après quatre ans à Beijing, il est d'abord passé par un petit temple de sa ville natale,

199 V. Goossaert, *op. cit*. p 122.
200 V. Goossaert, *op. cit*. p144.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

avant de retrouver un temple œcuménique du Hebei. Le plus jeune a moins voyagé mais a pourtant résidé dans le temple œcuménique du Yunnan où il réalisait les rituels. A l'automne 2012, après une période de plusieurs années dans le temple B, il a repris la route pour s'installer dans un temple de la province de Guangdong avec la fonction de maître de rituel. Les différents jeunes maîtres de passage dans ce temple ont eux aussi repris leurs voyages dans le Yunnan et le Sichuan. Dans la lignée A, les deux maîtres formés localement présentent un moindre intérêt pour le voyage. Lors de leurs voyages, ils ont eux aussi vécu dans plusieurs temples différents dont le temple œcuménique de Kunming, mais n'ont pas quitté la province du Yunnan. Ils parlent peu de cette période qui n'est pas en soi considérée comme un accomplissement. Le voyage n'est pas synonyme de d'idéal pour ceux qui sont appelés à prendre en charge un temple héréditaire. Ils « restent le plus souvent toute leur vie sur place. Ils n'ont pas d'avenir en dehors de leur temple, ni d'intérêt à trop s'en éloigner de peur qu'un autre religieux ne s'y installe. »[201] Cependant, il ne s'agit pas de toute la lignée. Les temples filiaux ne comptent en effet qu'un seul héritier du temple héréditaire par génération. Cette peur qu'on le remplace vaut surtout pour celui qui est ou sera un jour en charge, traditionnellement le premier disciple du maître. Ceux qui ont une charge dans leur temple héréditaire ont effectivement intérêt à rester alors que les autres disciples ont souvent l'intérêt inverse. Un des maîtres du temple des Nuages Blancs de Beijing expliquait, par exemple, qu'il était venu dans ce temple œcuménique parce qu'il ne voulait plus rester dans son temple héréditaire. Sous l'impression que son frère, l'abbé en charge du temple de la lignée, avait peur qu'il prenne sa place, il a préféré partir vivre ailleurs.

Cependant, suivant l'exemple hagiographique des patriarches du Quanzhen, le voyage comme un nuage, yunyou 雲遊, reste un idéal central de la vie religieuse[202]. Certains maîtres en font un mode de vie à part entière. Un maître rencontré au temple œcuménique de Wuhan se représentait sa place dans ce temple comme provisoire. Comme dans les hagiographies des patriarches, il avait visité un bon nombre des lieux sacrés, notamment plusieurs des montagnes sacrées et comptait continuer sa route plus tard pour en visiter d'autres. Il reliait la cause de son arrivée dans ce temple comme son départ possible au yuanfen[203], la même destinée qui fait rencontrer un maître, fait aussi voyager dans les lieux sacrés où il pourrait en trouver un autre. Ce maître joueur de flûte de l'équipe de rituel du temple de Wuhan, disait

201 V. Goossaert, ibid. 2000, p 157.
202 A. Herrou rapporte cet idéal religieux en lien avec son les réseaux de temples dans son article A. Herrou, « Networks and the 'Cloudlike Wandering'of Daoist Monks in China Today. » in Chau, A. Y. ed. 2010, *Religion in contemporary China: Revitalization and innovation*. Routledge. pp.108-32.
203 Sur la notion de yuanfen cf chapitre 3 section 1.1.1.1.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

qu'il était en *yunyou*, sans plus de raison d'être arrivé là que de repartir un jour. Ce terme qui signifie voyager comme un nuage, évoque l'aisance avec laquelle se déplacent les immortels sur leurs nuages dans les récits mythiques. Cette liberté de mouvement est un présupposé important dans la vie de temple. Si peu de maîtres de l'ordre vivent dans cette forme d'errance permanente, même dans les temples filiaux, il est admis que chacun peut partir ou revenir à tout moment. Nombres de fois, j'ai vu des maîtres sur le point de partir sans que personne ne pense à demander où ils allaient, et quand ils revenaient. En annonçant leur départ, ils disaient juste *wochuqu liangtian* 我出去兩天 c'est-à-dire 'je pars quelques jours'. Si l'on demande ce qu'il va faire, la réponse prend souvent la forme d'une variante de woqubanshi 我去辦事，' je vais régler des affaires', réponse encore plus vague dans la version chinoise que dans la traduction. Bref, on ne sait ni où il va, ni ce qu'il va faire, ni quand il reviendra. Souvent, eux-mêmes n'en savent pas beaucoup plus. Dans cette conception du voyage, il faut avant tout être attentif à ce qui peut arriver au fil des rencontres et des événements. Le voyage est aussi un mode d'être, en se pensant toujours en chemin, suivant son *yuanfen*, de temples en temples, de maître en maître. Que ce soit pour une période d'apprentissage ou comme choix de vie religieuse, le voyage est un élément fondamental de la culture Quanzhen dans une volonté de détachement, géographique autant que sociale, qui fait référence à de lointaines conceptions déjà présentes dans les textes qu'étudie J. Gernet dans sa thèse :

> ***« La vie de saint est synonyme de liberté. C'est une vie errante, dégagée des contraintes sociales et physiques tous ensemble. L'ermite taoïste répond à ce type de saint et le moine bouddhiste s'en rapproche bien souvent. La légende prête à certains des qualités surhumaines et le don d'ubiquité. C'est à ces capacités extraordinaires qu'on décèle chez les hommes la sainteté, non pas à un respect scrupuleux des règles disciplinaires[204]. »***

Sur le plan matériel, ce dégagement des contraintes s'exprime par la volonté encore plus radicale d'une frugalité qui frise le dénuement.

1.1.2 Frugalité

1.1.2.1 Détachement radical idéal

204 J. Gernet, *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve siècle au Xe siècle,* Ecole de Française d'Extrême-Orient. 1956, p241-242.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

La mobilité géographique est un des moyens de détachement du disciple, des conditions matérielles et sociales. Mais ce n'est qu'une première étape. La plus radicale expression de ce détachement, démontrée par le fondateur de l'ordre Wang Chongyang, prend un caractère total et radical, qui est allé selon les récits hagiographiques, jusqu'à creuser sa propre tombe pour y pratiquer hors du monde[205]. Ce renoncement radical passe d'abord par une vie de pauvreté, prônée comme idéal lors des voyages des patriarches[206]. Ces voyages devenus errance reposent sur la mendicité. Les disciples du patriarche auraient cherché par-là la vie la plus simple possible. Elle est dépeinte dans les poèmes d'un disciple, Mayu, sur le mode d'une vie de 清貧 *qingpin*, pauvreté pure selon la traduction de S. Eskilsden[207]. Il s'agit d'un détachement extrême des conditions matérielles jusqu'au refus du confort biologiquement nécessaire (chaleur, lumière, nourriture). On peut y lire un éloge de l'errance exigeant un détachement constant, autant des lieux et des personnes que d'un confort quelconque. Dans ces poèmes, Mayu souligne que tout ce qu'il se refuse, incluant les nécessités de base comme la nourriture, permet de pratiquer l'alchimie interne par laquelle il compense le dénuement matériel.

Cet idéal de vie de mendicité extrême n'est pas courante dans le taoïsme contemporain et d'autant moins dans le système institutionnel de la religion contemporaine. Mais elle continue à guider la recherche des maîtres contemporains, vers un principe de détachement des conditions matérielles. Celui-ci peut prendre des formes temporaires par exemple, dans des pratiques de retraites. Bien que les pratiques aient changé, V. Goossaert présente d' anciennes pratiques de méditation en réclusion comme faisant partie des épreuves des maîtres lors de leurs voyages :

> ***« L'isolement, que ce soit dans un enclos ou dans la nature, est un élément essentiel. Il s'agit d'une épreuve où personne ne peut aider l'adepte. Aussi difficile qu'elle soit, cette exigence d'isolement constitue aussi l'un des attraits de l'ascèse Quanzhen[208]. »***

205 Sur ce point, les récits hagiographiques concordent comme le remarque P. Marsone dans « Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographie Treatment of History », *Journal of Chinese Religions*, 2001.
206 Ce principe de pauvreté comme d'autres ne sont clairement pas spécifique à cet ordre taoiste. P. Marsone souligne les nombreux parallèles que l'on peut établir par exemple avec l'ordre des fransiscains dans son article Marsone, P. 2009, « La fondation de l'ordre monastique taoïste Quanzhen et celle de l'ordre des Franciscains: un faisceau de coïncidences. » *Des moines et des moniales dans le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*, 83-89.
207 S. Eskilsden, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, State University of New York Press, Albany, 2004.
208 V. Goossaert, *op. cit.* 1997, p144.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

L'ascèse, « opération par laquelle les individus se prennent eux-mêmes comme objet de connaissance et domaine d'action afin de se transformer, de se corriger, de faire leur salut »[209] prend ici une forme extrême. Aujourd'hui, les ermites reproduisent en partie ces conditions d'isolement en pleine nature. Bien que ce mode de vie religieuse ne soit pas généralisé dans l'ordre, les ermites représentent la plus haute forme de vie religieuse, qu'ils vivent en communauté ou seul, parfois même dans un vœu de silence. Sans aller jusqu'à ces extrémités rappelant celles des patriarches, les maîtres rencontrés dans le Yunnan sont plusieurs à avoir des pratiques de réclusion de longue durée qu'ils appellent *biguan* 閉關 signifiant littéralement fermer les passes, polysémie qui renvoie aux pratiques alchimiques qui ont lieu lors de ces réclusions. Une abbesse de la province, par exemple, expliquait qu'elle partait chaque année faire retraite pendant un mois dans la montagne. Isolée ainsi, elle disait pouvoir prendre de la distance et revenir à une connaissance plus profonde. Le même leitmotiv revient dans les conversations avec le maître ascendant de la lignée A. Il émet souvent le souhait de pouvoir partir en retraite d'un an. Il dit l'avoir prévu avant de rencontrer son disciple européen, mais pris depuis lors par le développement croissant de ses activités notamment avec les européens, la période de retraite s'est avérée impossible. Pourtant, malgré son incessante gestion des affaires des temples de la lignée, il continue d'évoquer cette envie et la nécessité qu'il ressent de se retirer afin d'approfondir ces connaissances. Il déclare ensuite avec humour, qu'avec ses responsabilités, notamment dans les associations taoïstes de la province, il lui sera encore longtemps difficile de se retirer. Ces pratiques de retraite continuent à être omniprésentes dans l'imaginaire des maîtres même quand elles ne sont pas directement mises en place. L'actuel secrétaire de l'association nationale taoïste est un ancien ermite, qui, après avoir passé dix ans dans la forêt, a été rappelé à la vie de temple par ses coreligionnaires afin de former la nouvelle génération. L'érémitisme est aujourd'hui encore largement considéré comme le mode de vie taoïste suprême. Cet isolement du monde représente en tout cas, au moins, un passage obligé dans la trajectoire de maître taoïste pour être considéré comme un grand pratiquant. La même recherche de détachement radical qui conduit à l'isolement total, s'exprime, dans les temples, notamment à travers les principes d'organisation économiques.

209 M. Foucault, *Histoire de la sexualité : Le souci de soi*, 1984, p. 59.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.2.2 Normes de consommation et conditions matérielles dans les temples

L'idéal de pauvreté n'est pas réservé aux pratiques extrêmes de réclusion. Les conditions de vie quotidienne, rudimentaires dans de nombreux temples, expriment sur un registre moins radical, cet idéal de détachement. Elles ne sont pas montrées comme subies mais comme un élément de la pratique. L'exemple des deux temples étudiés permet de saisir quelques éléments concrets. Le jour même de mon arrivée dans le temple B, le jeune maître qui m'accueillait m'a prévenue immédiatement de la simplicité du dispositif de vie du temple. De fait, j'ai découvert par la suite qu'il n'y avait qu'une arrivée d'eau dans la cour de la cuisine, pas de douche. Les latrines étaient creusées dans l'enceinte extérieure du temple. L'isolation très rudimentaire, avec une majorité de fenêtres sans vitres, engendrait un grand froid dès l'automne. Il n'existait évidemment pas de système de chauffage. Ce dernier point est un cas général à la totalité des temples. De même dans la cuisine : pas de frigo, peu d'appareils électriques, une plaque électrique, pas d'évier, des feux de cuissons au bois sous de grands woks. Ces conditions correspondent à la situation de la plupart des temples visités dans le Yunnan et ailleurs. Le temple A était en phase de rénovation plus avancée que celui-ci et disposait d'une deuxième arrivée d'eau dans la cuisine avec un évier, une douche et des vitres à toutes les pièces habitées. Celui-là se situait au-dessus de la moyenne des conditions de vie des temples filiaux.

Dans le temple A, ces conditions matérielles très rudimentaires servent à construire un narratif prouvant leur foi. Le texte suivant a été posté par l'abbé du temple B sur son blog et pourra servir d'exemple des représentations liées à ces conditions matérielles.

> *« Je suis ami depuis longtemps avec l'abbé du grand monastère bouddhiste. Hier, il est venu me voir au temple à l'occasion des vacances d'hiver. L'abbé a visité le temple de long en large, de haut en bas. Quand il a vu que sur plus d'un millier de mètres carré, parmi toutes les portes et fenêtres plus de la moitié ne comportait pas de vitres, il a soupiré en disant : « Ici, il fait aussi froid à l'intérieur qu'à l'extérieur ! » Je n'ai rien dit, j'ai juste souri. Quand nous sommes allés à la cuisine, il a encore demandé : « C'est vraiment comme ça que tu vis ? » J'ai répondu : « Oui ! » Il a rajouté : « Tu vis comme ça et tu te préoccupes encore de faire sculpter des statues ? » J'ai encore ri sans répondre. En revenant à l'intérieur, nous avons discuté un moment avant qu'il ne reparte... Mais oui ! Si on me demande pourquoi ? Je ne saurai répondre. Notre ancêtre le patriarche Qiu était allé à un âge avancé sur un champ enneigé afin de stopper les tueries ; [...] dans le feuilleton télévisé les pérégrinations vers l'ouest que tout le monde connaît, il y a une phrase dans l'une des chansons qui dit : « La vie sur terre est limitée mais les actes glorieux sont sans limites ! » » (Extrait d'un blog d'enquête 31 décembre 2012)*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

De ce texte, ressort le dédain pour les conditions matérielles montré par l'abbé taoïste dans une attitude ostensiblement détachée, critiquant en creux l'attitude intéressée de l'abbé bouddhiste. Car le matériel est mis en perspective des « actes méritoires » par une remarque établissant directement la filiation au patriarche de la branche Longmen, qui lui non plus ne se laisser pas arrêter par les conditions matérielles. Dans ce contexte apparaît une forme d'instrumentalisation de ces conditions, dans le contexte d'une critique contre le mode de consommation de leurs confrères bouddhistes[210]. Les conditions matérielles difficiles sont exposées ici, non seulement comme de peu d'importance, mais comme rehaussant le caractère méritoire des actes accomplis dans ces circonstances. Et concrètement, aujourd'hui encore, même dans les temples où ont lieu des modernisations comme l'achat d'appareils technologiques (chauffe-eau solaire, machine à laver le linge etc...), le confort reste très relatif et la simplicité encore portée par les maîtres comme un principe fondamental.

1.1.2.3 Idéal d'autoproduction

Cet idéal demeure également ancré dans les normes de production. Dans les temples isolés en montagne ou en campagne, cette frugalité est d'abord une nécessité matérielle. Une maître venue d'un temple de Wudangshan, une montagne sacrée, relate les conditions liées à l'approvisionnement dans ce contexte d'isolement.

> *La maître Gong dit qu'elle a physiquement beaucoup changé depuis son entrée dans les temples. Elle explique que, dans son temple en haut de la montagne, ce n'est pas comme ici [dans le temple B au bord d'un village] où l'on fait ses courses au pas de la porte. Chez elle [sur la montagne de Wudangshan], les autres maîtres et elles vont chercher les provisions dans le village en bas et les montent elles-mêmes : toutes les provisions sont apportées sur leur dos plusieurs fois par semaine. (Extrait du journal de terrain du 25 mai 2012)*

En montagne, et dans le contexte d'isolement qu'affectionnent les taoïstes, de par les difficultés d'approvisionnement, les choses vitales deviennent les biens les plus précieux. C'est pourquoi, lorsque les fidèles visitent un ermite vivant dans l'isolement total, il est d'usage de lui rapporter en cadeau du riz pour sa nourriture et de l'huile pour les veilleuses des divinités. Un maître faisait le même commentaire à une abbesse qui projetait de s'installer en haut d'une montagne. Il lui dit : « de toutes façons tu n'as pas besoin de grand-chose, les fidèles te ramèneront du riz et tu cultiveras quelques légumes. Le reste tu n'en a pas besoin ». Beaucoup de ces maîtres montagnards cultivent en effet une partie de leur alimentation. Dans

210 Les représentations de l'économique et les critiques contre les bouddhistes sont étudiées plus en détail au chapitre 5 de cette thèse.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ces conditions d'approvisionnement difficile, être capable de produire la majeure partie des biens nécessaires et consommer dans des limites de sobriété sont des nécessités. Dans ce contexte, la tolérance envers le gaspillage est très faible. Il est considéré comme évident de ne pas laisser un seul grain de riz dans le bol. Et tout ce qui est amené au temple est utilisé à son optimum. Dans le temple B, par exemple, se retrouvant avec trop de bâtons d'encens amenés par les fidèles, la maître venue du Sichuan a montré au jeune maître en charge comment en récupérer la poudre d'encens qui sert à alimenter les petits encensoirs face à chaque statue.

La première autoproduction de tout temple hors métropole est l'agriculture vivrière. Les maîtres cultivent leurs propres légumes dans ou autour du temple, selon la surface disponible. Aujourd'hui ce sont souvent les novices et les laïcs qui s'occupent de la culture. Dans les temples de montagne, la cueillette des plantes sauvages est aussi une récolte importante. Ces productions vivrières d'agriculture et de cueillette sont non seulement un moyen de réduire la nécessité d'apports de biens extérieurs mais aussi l'occasion de pratiquer des arts taoïstes de longue vie. La cueillette et la cuisine des plantes sont d'ailleurs l'occasion de la transmission de ces savoirs. Les pratiques alimentaires peuvent être considérées comme des techniques auxiliaires pré-requises pour les pratiques d'alchimie interne. Les maîtres transmettent ainsi des techniques et connaissances souvent centrales dans l'ordre, invitant au détachement de la consommation et du mode de vie profanes. L'alimentation est la première production parce qu'elle est la première nécessité. Tous les biens consommés font au maximum l'objet d'une autoproduction, dans la mesure des compétences des maîtres. Les autres biens vitaux, les vêtements sont aussi fabriqués par des maîtres.

Les éléments de la tenue taoïste, composés d'une veste de longueur variable et de couleur blanche l'été et bleue l'hiver, sont typiques de l'ordre. Ce sont des vêtements simples et amples dont les seules spécificités représentent des éléments symboliques. Trois superpositions de cols figurent les trois vœux et cinq attaches rappelant les cinq préceptes. Un pan de tissu accroché à la ceinture imite une épée symbolique. Ces vêtements plutôt élémentaires sont confectionnés dans les temples œcuméniques par des équipes internes, ils sont fournis aux maîtres résidents et vendus dans les boutiques de temple. Certains maîtres confectionnent leurs vêtements eux-mêmes comme par exemple, le maître de rituel rencontré au temple B. Il avait d'ailleurs emmené avec lui son travail de crochet qu'il reprenait entre deux rituels. Les disciples laïcs qui l'accompagnaient, des femmes âgées d'une cinquantaine d'années, avaient elles aussi apporté leurs travaux de couture. Entre les rituels, elles s'asseyaient dans le coin le plus frais du temple, et confectionnaient des chaussures, l'une

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

cousant une semelle extérieure, l'autre brodant la semelle intérieure. Lorsque les éléments sont trop complexes, comme les chapeaux, ils sont confectionnés par des maîtres plus expérimentés et revendus dans l'ordre. Les baguettes en bois tenant les chignons sont parfois sculptées par les maîtres les plus habiles, souvent pour les offrir. La lignée B, spécialisée dans les rituels, crée aussi ou modifie ses propres instruments de musique, comme le joueur de flûte rencontré au temple Wuhan qui améliorait ses flûtes de bambou. Cependant, aujourd'hui ces accessoires sont le plus souvent issus des temples œcuméniques ou parfois des magasins alentours.

La majeure partie des biens n'est plus directement produite par les maîtres. Seul subsiste l'idéal lui-même, celui d'autosuffisance, et en filigrane celui des maîtres taoïstes démiurges, en capacité de créer entièrement leur propre environnement, sans besoin d'aucun apport extérieurs. Ce mythe demeure encore vivant dans le récit des maîtres plus âgés. Cette scène dans le temple B en illustre certains aspects :

> *Le maître de rituel est installé dans le canapé et prend son ouvrage de crochet pendant que les maîtres plus jeunes et ses disciples laïcs discutent. Les plus jeunes le regardent faire attentivement des fleurs de son crochet avec une grande dextérité. Il a l'air amusé de notre étonnement. Il dit « avant les maîtres faisaient tous leurs vêtements. Ils savaient tout faire, ils devaient savoir tout faire même la broderie fine des robes de rituel. Et quand on entrait dans les ordres on devait savoir tout faire, la couture, la cuisine aussi... tout ». Un maître plus jeune lui demande s'il sait broder. Il répond que oui il sait broder certains motifs mais n'a pas la dextérité de celles qui brodent des scènes entières sans modèle juste comme si elles peignaient un tableau. (Extrait du journal du 5 mai 2012)*

Ce maître de rituel ne fait pas que relayer un mythe, il produit lui-même de nombreux objets, et est reconnu pour ses nombreux talents en cuisine, en couture, broderie en plus des arts taoïstes dominants tels la calligraphie et le chant. Il met ici en relief un idéal d'autoproduction totale permettant l'autosuffisance qui aurait historiquement eu lieu avant la révolution culturelle. Il semble d'ailleurs probable qu'il soit en grande partie historiquement exact. Cet idéal continue à être largement partagé. Les plus jeunes parlent de cet âge d'or avec la même ferveur que les plus anciens et a été évoquée à répétition, sous toutes ces formes par nombre de maîtres quel que soit leur âge, lignée d'appartenance, ou statut. Cet idéal d'autoproduction survit surtout aujourd'hui autour de la culture vivrière et de manière différenciée selon les savoirs transmis dans chaque lignée. Il rappelle l'absence de décalage entre travail de production et vie de temple chez les maîtres, qui vise au contraire à transformer la matière. Pour ce faire, les maîtres doivent pouvoir se poser en démiurges, radicalement indépendants, détachés de toutes conditions sociales et matérielles. Ce difficile parcours vers le détachement

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

total des maîtres profite du réseau d'accueil national que représentent les temples œcuméniques disséminés en Chine.

1.2 Institutions Quanzhen contemporaines

1.2.1 Temples œcuméniques : accueil et échanges

1.2.1.1 Conditions et conséquences d'accueil dans les temples

Les voyages des maîtres à travers la Chine sont en effet facilités par un réseau de temples qui accueillent les voyageurs. Parfois, lors de l'arrivée dans un temple œcuménique d'un maître, il est salué par les autres maîtres d'un « 你回家了 ! (*ni huijia le*) », tu es rentré à la maison ! Cela sans même savoir si le maître va s'arrêter ne serait-ce qu'une nuit dans le temple. Cette phrase fait référence à la conception selon laquelle les maîtres sont chez eux dans tous les temples, qui sont par ailleurs la demeure des divinités. Tout être vivant n'y est de toute façon qu'un invité. Virtuellement, tout maître pourrait être accueilli dans tout temple de l'ordre. Cependant, les conditions sont très différentes selon le système qui régit les temples en question. Il existe deux types de temples dans l'ordre, l'un géré par une lignée passant la fonction de maître à disciple, l'autre géré par un abbé nommé hors de toute parenté. Ces deux systèmes impliquent plus que la simple règle de succession des postes. Ils possèdent chacun un système de gestion et d'accueil tout à fait différent. Un maître sera accueilli dans un temple de lignée seulement s'il fait partie du réseau du temple, c'est-à-dire s'il est envoyé par un des membres du temple ou ses connaissances proches. S'il n'est pas envoyé par une connaissance, la règle d'hospitalité est de trois jours bien que cette durée soit indicative. S'il n'est pas envoyé par un membre du réseau, à moins qu'il prenne un maître dans le temple, il ne fait pas partie de la parenté, système sur lequel repose le temple. Dans ces petits temples de lignées, une forte notion de famille au sens chinois de foyer (家 *jia*) prévaut[211]. Dans le temple de montagne par exemple, la laïc en charge de la cuisine affirmait que dès que quelqu'un passait la porte, elle savait s'il faisait partie de la famille ou pas. La délimitation entre les membres du temple et les autres est très forte et surpasse, en son sein, toute autre distinction. Le statut de membre n'est pas lié au temps de résidence, mais bien à un lien affectif construit dans le temple.

Au contraire, dans un temple œcuménique, tout est construit pour l'accueil des maîtres de toute origine, sur un modèle prônant une consommation frugale. Les maîtres reçoivent un

211 A. Herrou *op. cit.* p 410.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

salaire en contrepartie d'une charge ainsi que tous les biens jugés nécessaires. La consommation y est réduite au minimum, dans une frugalité disciplinée. Ces biens considérés comme nécessaires sont limités selon une liste stricte de biens et des rations correspondantes : 2 tenues par saison, produits de nettoyage et de toilette. Il faut noter que pour le jeune maître qui m'explique ces règles, cette frugalité s'avère largement suffisante notamment concernant les vêtements puisqu'il dit avoir encore de nombreux vêtements inutilisés, de l'époque où il vivait dans le temple œcuménique. Il faut rajouter à ces biens de consommation courantes, les repas, de un à 3 par jour selon les temples ainsi que les frais de déplacement remboursés à l'arrivée au temple. Les maîtres résidant à long terme ont souvent la charge d'une salle de culte du temple pour quelques jours dans la semaine en contrepartie du salaire. Cette charge consiste en l'ouverture ou la fermeture d'une salle de culte, ainsi que l'entretien et la présence effective du maître. La plupart des maîtres en profite notamment pour lire. L'interaction avec les fidèles est réduite, même si certains maîtres répondent aux demandes de conseil des fidèles, les paroles sont, comme dans le reste de l'ordre, employés avec parcimonie. Aucune exigence particulière ne semble s'attacher à cette charge et une certaine autonomie y est reconnue. La marge de liberté est aussi fonction de la position du maître dans le temple car certains d'entre eux, même dans les plus grands et touristiques des temples, semblaient faire peu de cas de ces obligations. L'assignation des salles changent parfois selon des périodes fixes de plusieurs mois. Le salaire n'est pas systématique car même dans un temple œcuménique, tous les maîtres ne peuvent devenir résident à long terme. Au Temple des Nuages Blancs de Beijing, ne possédant plus de logement disponible, ils ne peuvent accepter de nouveaux résidents. Le temple a cependant mis en place un système d'accueil dans des hôtels à proximité du temple pour honorer la règle d'accueil de tous les maîtres voyageurs. Tous ces temples œcuméniques accueillent ainsi toujours les voyageurs, dessinant à travers la Chine, une série de lieu d'accueil qui facilite concrètement le détachement à travers le voyage.

1.2.1.2 Le temple œcuménique comme instance de socialisation par les pairs

Le nom de ce type de temple, dit œcuménique, les *shifangconglin* 十方叢林, littéralement forêt d'arbres issus des dix directions, exprime clairement cette image d'accueil des maîtres quelle que soit leur origine. La plupart des temples œcuméniques se situent dans les capitales des provinces. Le temple des Nuages Blancs à Beijing, le Temple des Huit Immortels à Xi'an, et le Temple du Printemps éternel à Wuhan comptent parmi les plus importants que j'ai pu

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

visiter. Ils sont un passage obligé pour la plupart des maîtres. La majorité des maîtres rencontrés au long de l'enquête ont tous résidé dans un de ces temples œcuméniques à un moment de leur parcours. Cette étape fait partie de l'apprentissage du disciple, une fois qu'il est ordonné, car ces lieux n'admettent pas les novices. Ces lieux sont en effet, contrairement au temple de lignée, l'occasion d'une socialisation hors de la hiérarchie de lignée. Nous verrons que les liens que les maîtres y tissent peuvent être assimilés à une forme de fraternité. Mais ceux qui choisissent cette résidence renoncent pour un temps à la prise de disciple. Les exceptions à cette règle existe pourtant, car le plus jeune maître été passé son noviciat dans le temple de Xi'an. Bien qu'il ait pris un maître dans un temple héréditaire, il a rejoint son grand maître (le maître de son maître) dans le temple œcuménique de Xi'an, car dit-il, trop petit pour rester dans un lieu isolé. Il a alors été accepté dans le temple où son grand maître tenait un des postes les plus respectés, celui de maître de rituel, malgré son statut de novice. Malgré quelques exceptions, ces temples sont avant tout des lieux de socialisation hors système de lignée.

Historiquement, ces temples étaient d'abord des lieux de formation complémentaires à celle des lignées, permettant l'uniformisation des pratiques de l'ordre. Ils accueillaient surtout la consécration rituelle, dernière cérémonie consacrant le parcours du maître, et l'entrainement préalable à celle-ci, représentant un lieu central de la socialisation avancée des maîtres. V. Goossaert décrit comment, à l'époque de l'institutionnalisation historique de l'ordre, ces regroupements dans les temples œcuméniques avant la cérémonie étaient l'occasion de rétablir une standardisation des pratiques des maîtres accueillis, notamment pour la liturgie :

> ***«More generally, the consecration was the occasion for clerics to master authentic Quanzhen music, that is primarily chanting and percussion and also the solemn instrumental shenguan (mouthorgan pipe) music. Of course, candidates had already learned to practice the daily services with their master in their home temple, and they may have joined in larger celebrations. But the liturgy performs by Quanzhen clerics was always mixed with local music, and the large monasteries practicing consecrations saw it as their duty to transmit "pure" monastic Quanzhen liturgy and music. To this end, a manual of the major pieces, Quanzhen zhengyun, was compiled at the unknown point during the Qing. It is composed of the musical sheets for the percussion (no melody) for 56 songs used either in monastic services or in funeral or offering rituals. This text also had the ambition of making Quanzhen liturgical music uniform all over the country[212]. »***

212 V. Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*, Harvard University Press 2007, p 149.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Si la dernière grande consécration a eu lieu en 1995 sans qu'aucune ne soit organisée depuis, ces temples conservent une fonction de formation. Le système de formation est aujourd'hui dominé par les collèges taoïstes, souvent lié aux grands temples œcuméniques (Beijing, Wuhan, Henghshan, Chengdu...), mais les deux systèmes ne se recouvrent pas. Les temples œcuméniques demeurent des lieux majeurs d'échanges et d'émulation entre pairs. Comme l'explique Me Chen, le jeune maître de la lignée B, qui a vécu presque toute sa vie religieuse dans des temples œcuméniques, ce sont des environnements culturels stimulants pour les jeunes maîtres. Cette représentation est confirmée par les observations directes, dont voici une scène dans le temple œcuménique de Wuhan :

> *Dans le temple de Wuhan, le son des flutes parviennent jusque dans le dortoir. Me Li, un maître de rituel du temple d'une trentaine d'années, chante un morceau de musique douce avec un musicien plus âgé. Seul le maître de rituel chante quand nous arrivons. Un maître âgé l'écoute, postée derrière lui, puis pose son chant sur le premier, par volées de notes. La maître étrangère avec laquelle je suis venue visiter le temple pose des questions sur le chant qu'ils pratiquent. Le maître de rituel nous explique que ce chant est issu des partitions de rituel. Le chant reprend jusqu'à une pause dans la répétition, où la maître demande des précisions sur ces propres apprentissages. Elle lui demande de lui expliquer plus en détails la posture de l'arbre, un exercice psychophysiologique. Me Li lui propose de lui montrer comment elle fait pour la corriger directement. Le joueur de flute commente sur le fait qu'elle ne soit pas assez relâchée. Me Li dit qu'il faut placer ses mains comme si on prenait un ballon. Il faut faire une ligne avec certains points dans le dos et de la langue. Les yeux sont mi-clos. Puis, Me Li nous prévient qu'il part boire du thé, et l'autre maître le suit. Nous continuons à discuter avec le musicien. La maître lui demande son nom, il répond de son nom de famille 'Wang' et elle lui demande si c'est son nom taoïste. Il réplique que non, il n'a pas de nom taoïste. Puis il explique que son maître n'est pas un maître taoïste même si son grand maître l'était. Bien qu'il n'en dise pas plus, l'histoire de sa lignée se dessine dans les chaos de l'histoire chinoise. L'autre flutiste arrive alors pour nous demander de venir boire le thé avec eux. Nous arrivons dans l'autre chambre, à deux pas de porte de là. Le maître de rituel se met d'abord à faire du thé. Me Wang est avec nous mais ne boit pas. Me Li nous demande si on boit du thé. En apprenant que la maître est une amatrice, il sort un bon thé. Elle profite de cet environnement détendu pour lui poser des questions sur les apprentissages théoriques. La discussion continuera quelques temps autour du thé, des passe- temps de chacun. (Extrait du journal 12 avril 2012)*

D'une répétition d'une partie de l'équipe rituelle, à une série de questions réponses, jusqu'à l'aboutissement à une socialisation informelle autour du thé, cette interaction mouvante, illustre les différentes formes de socialisation entre pairs dans ces temples. Cet environnement provoque en effet à la fois des situations d'apprentissages entre pairs, dans des transmissions formelles ou informelles. L'interruption que représente la maître étrangère est moins courante

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

que les deux autres situations, respectivement une répétition de chant et une discussion autour d'un thé. Ces deux dernières représentant typiquement la socialisation entre pairs que met en avant le jeune maître pour le temple B. Aucun des deux parties n'apprend directement à l'autre, comme c'est le cas des corrections demandées par la maître, mais chacun apprend de manière informelle des savoirs de l'autre dans l'interaction. Regrettant d'avoir perdu cet environnement stimulant des grands temples, il souhaite instaurer celui-là même dans le petit temple isolé dans un village yunnanais. Lui et son oncle d'apprentissage ont d'ailleurs proclamé ce petit temple de campagne, temple œcuménique, de par leur volonté de ne pas transmettre la fonction de gestion dans la lignée. De fait, bien que par la succession de fonction, il puisse décider d'opérer le passage des fonctions à la manière des grands temples, par sa taille et son budget, il ne peut être viable en tant que temple œcuménique. Ce temple n'a pas les moyens financiers d'assurer un salaire pour les maîtres qui souhaiteraient y résider. En dernière analyse, la taille du temple conditionne son fonctionnement bien plus que le système dans lequel il s'inscrit. Les plus petits temples n'ont ni le besoin ni les moyens financiers d'entretenir la hiérarchie et les charges segmentées des grands temples[213]. Les fonctions n'y sont pas différenciées et tenues par un très petit nombre de maîtres. Pourtant, par son accueil ouvert à tous, le choix d'une succession nominative et sa forme de sociabilité, on ne peut nier ses airs de temple œcuménique. De nombreux maîtres y sont restés de quelques jours à quelques semaines lors de mes séjours. La salle de vie commune était au centre de ces échanges, car contrairement au temple de montagne, la majeure partie du temps était passé ensemble. Comme dans la scène du temple de Wuhan, les répétitions de musique rituelle y prenaient une place importante Les temps informels, repas et soirées étaient émaillés de la même façon que dans le temple œcuménique, de questions des novices, de discussions philosophiques ou théologiques. Cet aspect dérive certainement de la réouverture de ce temple de campagne par des maîtres formés presque uniquement dans les temples œcuméniques. Cette anomalie amorce une réflexion sur la nature des temples œcuméniques. Si le système de gestion est dû à la taille du monastère qui a été institutionnalisé en tant que tel, une spécificité moins visible du système œcuménique apparaît par la vie dans ce petit temple, celui de la socialisation par les pairs, qui se retrouve de sa fonction originelle de formation avant la consécration jusqu'à celle d'accueil des maîtres lors des voyages à la

213 Les temples œcuméniques fonctionnent en effet selon une hiérarchie fixe de huit postes, canonisés par Min Zhiting dans son livre sur les codes du taoïsme auquel se réfèrent les prêtres. Cf Min Z.T. 閔智亭, Daojiao yifan 道教儀範, p13-14.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

recherche de nouveaux maîtres. Ils sont aujourd'hui encore des nœuds du savoir Quanzhen, uniformisé et diffusé par ce biais à ses membres à travers toute la Chine.

1.2.2 Éléments communs et distinctifs

1.2.2.1 Discipline corporelle et langage

Lieux de diffusion du savoir, ils sont aussi l'occasion de délimiter la communauté des maîtres par des savoirs notamment oraux et gestuels. Afin de déterminer la valider l'appartenance au Quanzhen du maître et ainsi permettre son accueil dans le temple, le maître est soumis, aujourd'hui encore, à quelques tests de connaissance. Ils portent sur les savoirs communs de base qui permettent de délimiter les frontières de la communauté du Quanzhen, composant une identité propre, présentée par l'historien de l'ordre à propos du clergé des temples œcuméniques au le 18e siècle comme spécifiquement construite pour cette distinction :

> ***« This culture had an exclusive character, designed to keep away non Quanzhen adepts: the clerics asking for residence in a monastery (guadan) would immediately show his/her respect or ignorance of the procedures (as regards both speech and gestures, as detailed in the guidelines) whether he/she belonged or not[214]. »***

Dans un temple œcuménique, c'est le rôle du *zhike* 知客, poste d'hôte du temple, de s'occuper de l'arrivée de chaque maître pour réaliser la procédure d'enregistrement, *guadan* 掛單. Ces tests, aujourd'hui encore, impliquent notamment la vérification de la généalogie du maître et de la connaissance des fondamentaux de la culture de l'ordre. Les gestes et le langage propre à la culture du Quanzhen auquel l'auteur fait référence, ont encore cours également en contexte contemporain. Dès le salut, la manière de positionner les mains, l'inclinaison du buste et de la tête, gestes strictement codifiés, révèlent déjà le niveau d'intégration par l'adepte des règles traditionnelles de l'ordre. Le mode de salut traditionnel est désormais en partie explicité par des photos au temple des Nuages Blancs, pour enseigner aux laïcs le salut devant les divinités. Les mains jointes ramenées devant soi doivent être placées en forme de taiji, puis inclinées vers l'interlocuteur en geste de salut. La formule qui accompagne ce geste est *cibei* 慈悲 souvent traduit par compassion, à l'instar de l'expression similaire bouddhiste. Si la formule a perdu en usage et n'est plus utilisée que lors d'une première rencontre pour signifier cette même appartenance, le geste lui, est encore très largement en usage en toutes

214 V. Goossaert, "The Quanzhen Clergy, 1700-1950." In: *Religion and Chinese Society*, 2004, p 726-27.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

circonstances. Ce jugement d'appartenance n'est pas seulement un processus ancien, ou une procédure liée au temple œcuménique, il est encore un réflexe chez certains maîtres. Un jeune maître de la lignée A, formé dans les temples œcuméniques montre encore des réflexes intensément ancrés dans ces interactions avec les autres maîtres. Face à un maître le saluant par exemple en lui serrant la main, geste largement répandu dans la société chinoise laïque, le jeune maître le classe immédiatement dans une catégorie excommuniée, 不懂規矩得人 *budong guiju deren* ceux qui ne comprennent pas les règles, sonnant alors comme l'insulte suprême. Cette catégorie s'étend dans ses propos à nombres de personnes dans des situations aussi diverses qu'une conversation avec un inconnu jusqu'au repas commun dans la cuisine du temple et à de nombreux gestes et paroles. Dans la discipline monastique, tous les gestes sont codifiés. La séquence de prosternation, qui sert aujourd'hui encore à saluer les divinités, requise lors de la demande officielle pour prendre un maître, repose sur une série de gestes communs à l'ordre. Les pieds sont placés en angle obtus à l'image d'un huit (八) renversé. Les mains en forme de taiji, sont posées en croix représentant le chiffre dix sur le coussin où l'adepte s'agenouille ensuite par multiples de trois fois. Cette série de geste reproduit presque à l'identique la séquence décrite dans un manuel médiéval de discipline monastique[215]. Ces gestes représentent un rite particulièrement répandu sur le territoire et dans une forte continuité historique, signe distinctif évident de l'ordre. Mais au-delà des simples gestes de reconnaissance mutuelle, toutes les situations quotidiennes sont strictement codifiées dans une discipline analysée par L. Kohn partir des manuels de discipline de l'ordre qui fait encore référence chez les maîtres contemporains :

> ***« Daily monastic discipline is a clear and formalized example of the controlled and structured modification of what Marcel Mauss has called 'body techniques' ie 'ordered, authorized, tested actions' (1979, 102), sanctioned by a given society or community, which serve to shape the reality and identity of its members. Ranging from the body movements (walking, squatting) through the ways of caring for the body (washing, grooming) to consumption techniques (Mauss 1979, 98-100, 117-118), they include attitudes to food, authority, sexual relations, nakedness, pleasure and pain, medicine and healing, and the use of 'body metaphors' (Coakeley 1997, 8)[216]. »***

Les injonctions corporelles concernant tous les aspects de la vie, dont la pratique psychophysiologique connue sous le nom de *qigong* en Europe ne représente que la partie immergée, sont reliées à des rapports en termes culturels aux sensations physiques et réactions attendues dans les rapports à l'environnement humain. De la posture à tenir dans toutes les

215 L. Kohn, "Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette" in *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 87, Fasc. 1/3 2001, p174-175.
216 L. Kohn*, op.cit*., p 156.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

situations jusqu'au sommeil, aux horaires précis auxquelles les pratiques doivent être effectuées, cette discipline forme la base culturelle de l'ordre *Quanzhen* dans une conception totale de la vie religieuse. Les maîtres continuent à apprendre des techniques similaires, mais cette discipline n'est pas appliquée strictement aujourd'hui. Elle continue de conditionner en partie la vie, en particulier dans les temples œcuméniques. On peut aussi en saisir quelques aspects dans les récits des maîtres. Par exemple, au temple des Nuages Blancs où a résidé le jeune maître Chen, « quand on a fini de manger il faut mettre ses baguettes à gauche si on a fini, dessus si on veut être resservi, à droite si on n'a pas encore mangé. » Ces règles codées très précisément pour la communication non verbale pragmatique montre comment les moments communautaires s'organisent dans un silence total. Lors de mes observations sur place, la présence des ouvriers et autres travailleurs dans le réfectoire du temple transformait quelque peu la discipline. Le bruit des travailleurs contrastait avec le silence des maîtres qui restaient, eux proche des règles du temple. De plus, cette discipline reste circonscrite aux temples œcuméniques les plus traditionnels. Au temple de Wuhan au contraire, le réfectoire est un lieu vivant. Peu des maîtres qui ont habité ces temples traditionnels semblent en conserver les habitudes après leur retour. Dans le cas du Yunnan, peu des maîtres ont résidé suffisamment longtemps dans ce type de temple pour en acquérir la discipline. Pourtant, certains gestes simples, tel le salut, la prosternation ou d'autres éléments de langage sont des traits communs et distinctifs pour tous membres de l'ordre.

Il existe en effet tout un langage codé composé de formules et de symboles. Dès les salutations, pour demander le nom de son interlocuteur, le maître n'usera pas des formules chinoises contemporaines mais dira *nin xianxing* 您仙姓, littéralement « quel est ton nom d'immortel ». De même, l'une des maîtres rencontrée utilisé pour faire référence son grand maître respect, la formule *ta laorenjia* 他老人家, que l'on pourrait traduire par 'son honorable'. Ces formules sont formées de mots mandarin modernes, compréhensibles par tous mais dans des expressions qui les agencent de manière insolite. Bien qu'il reste connu, et utilisé régulièrement à l'écrit, ce langage est peu utilisé hors des temples œcuméniques. Si les formes strictes du langage comme de la discipline ne sont pas uniformément appliquées, certains tabous sont largement respectés, notamment dans l'application d'une règle qui ne m'a été expliqué que tard dans le terrain. Il existe une formulation désignant les trois questions à ne pas poser, *sanbuwen* 三不問 ou trois questions explicitement taboues. La première concerne l'âge du maître, la deuxième le nombre d'années de pratique, c'est-à-dire d'appartenance à l'ordre, et la troisième concerne tout ce qui touche à la famille biologique. Si

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

on ne peut poser ces questions, comme celle concernant par exemple l'argent de l'activité religieuse, certains maîtres s'ouvrent parfois à parler de leur famille biologique dans des contextes familiers. Ce code langagier se complexifie encore si, au lieu d'analyser les formulations ou les tabous, on porte l'attention sur le contenu et les références qui sont faites dans les discours des maîtres. Les maîtres citent toujours les mêmes textes et souvent exactement les mêmes citations, en particulier tiré du *Daodejing* mais s'en servent pour signifier de multiples significations différentes dans des contextes variés. Par exemple, celle-ci, 上善如水 *shang shan ru shui*, souvent interprétée comme « la plus grande vertu est celle de l'eau » est très apprécié dans l'ordre. Au cours du terrain, je l'ai entendu à de nombreuses reprises, par des maîtres et des laïcs différents, et à des usages divers. Vantant parfois les vertus d'adaptation de l'eau dans toutes formes et toutes situations, louant ailleurs sa force dans une persévérance qui use la roche avec le temps sans violence, cette citation illustre la valeur polysémique de ces formes imagées des textes sacrés. Des adeptes se réfèrent ainsi, par cette potentialité plurielle à un même texte dans des acceptions différentes. C'est d'ailleurs à travers cette utilisation massive des mêmes références textuelles que le lien entre les maîtres est le plus visible.

1.2.2.2 Autour de l'unité de l'ordre à travers les textes

En effet, j'arguerai que l'unité et la spécificité de l'ordre repose sur son corpus de textes, notamment liturgique[217]. Comme nous l'avons vu, par leurs référence diverses et répétées, les textes représentent un lien partagé par tous les maîtres vivant dans des temples, qu'ils partagent malgré les très grandes disparités existantes. Parmi ces textes, seuls les chants quotidiens sont à la fois spécifiques à l'ordre et uniformément connus et pratiqués par ces maîtres. La pratique de ces offices quotidiens est certainement la plus répandue chez les maîtres qui commencent à y assister en tant que novice et continuent à les pratiquer tout au long de leur vie religieuse. C'est en effet, de tous les temples visités pendant le terrain, des temples œcuméniques des grandes villes, au petit temple isolé en montagne, la seule pratique unanimement adoptée. Il peut exister de grandes différences de pratique entre ceux qui ne pratiquent que la méditation et ceux qui prônent, comme la lignée de thérapeutes, la pratique du corps avant tout dans des exercices de *qigong* ou *taiji*. Les divergences peuvent même être

217 Les catégories d'ordre et d'école, respectivement Quanzhen et Longmen, définit par V. Goossaert se rejoignent dans un contexte contemporain où l'ordre ne réalise plus d'ordination rituelle pour les Quanzhen depuis les années 90, et son école Longmen n'en est plus seulement majoritaire mais y est quasiment assimilable. Il définit la catégorie d'école à partir de cette caractéristique d'une communauté de textes. *op. cit.* 2007, p 24-25.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

du registre identitaire. Dans le Yunnan l'un des abbés que j'ai rencontré ne se considérait pas comme 'religieux' mais comme 'pratiquant' et disait ne pas respecter les règles ni les autre rituels. Pourtant, il pratiquait les chants quotidiens régulièrement. Il semblait même y apporter une importance toute particulière puisqu'il avait choisi avec précaution la version qu'il chantait, celle du Guangchengyun, en expliquant ces raisons avec moult détails. Les versions peuvent facilement varier selon le dialecte local ou la mélodie arrangée à la musique locale ou encore selon les différentes versions de tradition rituelles. Elle peut varier dans la mélodie ainsi que dans la signification qui est donné de cette pratique rituelle. Selon leur approche de la pratique, les maîtres leur donnent des significations différentes bien que cohérentes : pratique alchimique interne, calme, prière aux Dieux. Et bien qu'ils chantent presque chacun une version différente, le texte reste identique. Cette connaissance commune constitue la base de certains tests lors de l'enregistrement des maîtres dans un temple œcuménique, faisant de la connaissance de ce texte, un symbole d'appartenance.

Ces textes sont récités chaque jour par tous les maîtres quelle que soit leur spécificité, constituant le texte théologique de base. C'est par ces *ke* 課, leçons, que les maîtres accèdent à l'enseignement taoïste, par la pratique plus que par les mots eux-mêmes[218]. Pour chaque jour, il existe 4 textes correspondant chacun à une durée horaire précise de la journée, deux de nos heures. Ils rythment les journées des temples en suivant la course des astres. Leur récitation subit des variations subtiles selon les dates calendaires, marquant les temps de rassemblements pour les 15e jours du mois lunaire ou des célébrations pour l'anniversaire ou la commémoration des divinités par exemple. Cette pratique représente dans tous les temples Quanzhen une unité de temps, dans le rythme de la journée, ainsi que dans la périodisation de l'année. Cette liturgie quotidienne reprend la même structure des offices que celle pratiquée dans le temple des Nuages Blancs de Beijing à l'époque Ming-Qing[219]. Cependant, aujourd'hui, seuls deux des trois chants sont pratiqués quotidiennement dans la quasi-totalité des temples, ceux qui ouvrent et clôturent la journée. Le premier, *Zaoke* 早課[220], est le chant du matin comme son nom l'indique, prévu au réveil (entre 5 et 7 heures du matin). Un long roulement de tambour préalable à ce chant appelle parfois le temple aux offices alors que

218 A. Herrou, *op. cit.* p. 303

219 V. Goossaert, The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics, Harvard University Press, 2007, p 162.

220 Le nom du texte complet tel que publié par Min Zhiting 閔智亭 est *Xuanmen Risong Zaowan Gongke Jing Zhu 玄門日誦早晚功課經注,* version la plus officielle puisque publiée par le secrétaire de l'association nationale taoïste, qui regroupent les chants du matin et du soir. Différents grands temples publient aussi leur propre version sous des noms un peu différents à des fins de diffusion. Ils se présentent sous la forme de livres traditionnels chinois, une sorte d'accordéon s'ouvrant sur l'arrière, où les pages se tournent de gauche à droite à l'aide d'une baguette glissée dans la fente entre deux plis.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

chacun est encore dans sa cellule. Le chant du soir, se récite entre 5 et 7 heures de l'après-midi juste avant le repas du soir. Un troisième, le *Sanyuanjing* 三元經, peut être chanté en milieu de journée comme cela été fait dans la tradition, cependant cette pratique est aujourd'hui très peu répandue. Lors de mes observations il a surtout été chanté en tant que rituel réalisé pour les laïcs venus avec une demande. Le dernier, le *Beidoujing* 北斗經, est rarement pratiqué sauf dans le cadre de rituel d'audience spécifique, où il est nécessaire de lire les écritures, *nianjing* 念經, verbe désignant ces offices, entre les rituels. Il est dédié au boisseau du nord et se pratique à minuit comme historiquement deux offices par mois. Les pratiques contemporaines se réduisent donc surtout à deux chants par jour, les deux chants sont d'ailleurs souvent publiés ensemble sous forme de canon de la liturgie quotidienne. Celle-ci est interrompue une fois tous les dix jours. Ce jour *wu* 戊, les instruments ne doivent pas être touchés, car, disent les maîtres, les divinités, en réunion, ne doivent être dérangées sous aucun prétexte. Les variations de ces chants marquent aussi l'évolution calendaire puisque le texte à réciter varie selon les événements astraux et ceux liés aux divinités. Hors des premiers et quinzièmes jours du mois lunaire, certains chants sont lus tronqués, comme par exemple le *Chengqinyun*, tout premier chant du rituel du matin. De même, lors d'un jour de commémoration des divinités, certains textes sont ajoutés aux récitations en leur honneur. Ces jours de fêtes sont les seuls jours où la communauté entière des maîtres se rassemble pour les chanter dans les temples œcuméniques. Ces offices, sont ainsi des moments importants de rassemblement des maîtres, à la manière dont les grandes cérémonies rassemblent les fidèles. Au-delà de créer une unité de l'ordre à travers des textes fondamentaux récités quotidiennement, ils créent également une unité de temps, entre les différents temples dont les journées et les mois sont tous rythmés de ces chants, et dans chaque temple, représentant parfois le seul moment de rassemblement du temple au complet. A partir de l'injonction au détachement et notamment au voyage, facilité par un réseau d'accueil où les maîtres sont socialisés par leurs pairs, une forme de culture commune se diffuse à travers des pratiques psychophysiologiques et des textes, dont les offices quotidiens constituent le nœud de référence à la fois textuel et de pratique.

2 Parentés : Réseaux différenciés cumulatifs

La disposition au voyage qui court invite d'abord les maîtres à parcourir les routes pour trouver de nouveaux maîtres. Ceux-ci constituent une nouvelle parenté pour le disciple. La

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

parenté qui a été présenté jusque-là était une forme schématique de la parenté première, celle du premier maître, qui fait entrer le disciple dans une lignée en même temps que dans l'ordre lui-même. Mais, cette parenté rituelle, utilisant un « langage et des règles de parenté pour construire des rapports sociaux spécifiques »[221] semble indifférenciée au premier abord notamment à cause des termes de parenté largement uniformisés. Elle est pourtant constituée de réseaux de natures différentes. La parenté du premier maître, que nous appellerons primaire reste souvent centrale pour les maîtres, même s'ils s'établissent parfois en résidence dans d'autres. Elle pourrait s'apparenter à une filiation, au sens biologique, car c'est celle qui fait naître au taoïsme. Et comme le faisait remarquer un collègue chinois étudiant le bouddhisme, le premier maître est le plus important car il va guider le disciple dans le taoïsme, lui donner une socialisation conditionnant en grande partie le reste de sa trajectoire de maître[222]. En opposition, on peut la différencier des deux autres parentés abordées dans ce chapitre. La deuxième parenté est celle du disciple qui prend un nouveau maître, elle pourrait être assimilée à une parenté d'alliance, choisie en connaissance déjà avancée du taoïsme et de son champ social, dans un but précis, comme apprendre de nouvelles techniques, reprendre un temple... La troisième serait une parenté par les pairs, tissée lors d'une résidence commune, frères avec lesquels aucun ascendant commun n'est nécessaire même si il est parfois réel. Elle pourrait être apparentée à l'acception la plus large de la famille, amis et proches inclus, où l'appartenance n'a aucun lien ni biologique ni d'alliance et dont les liens se sont souvent aussi formés lors d'une socialisation secondaire commune.

2.1 Parenté secondaire : parenté d'enseignement

2.1.1 Obligations et statuts en lignée secondaire

2.1.1.1 Maîtres et enseignants

Lors des voyages évoqués plus haut, et grâce au réseau d'accueil que forment les temples œcuméniques, les maîtres partent à la recherche d'autres maîtres. Un maître, peut prendre plusieurs maîtres sur son parcours. Pour certains, le voyage n'a d'ailleurs pas d'autres buts. Le lien qui se noue dans ce cas est semblable, par certains aspects, à celui avec le premier maître. Lorsque je demande à un jeune maître « comment fait-on pour prendre un nouveau maître ? », il répond que pour les siens, il s'est prosterné, comme on le fait pour prendre son premier

221 P. Bonte & M. Izard, *eds*. *op. cit.* p 550.
222 V. Goossaert remarque que le lignage socialise et place le disciple dans les réseaux de la religion, et lui permettra de trouver sa place par le charisme de ses ancêtres *cf. op. cit.* 2007, p 25. Cela vaut surtout pour la parenté primaire.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

maître. Certains maîtres vont appliquer les mêmes tests que pour leur premier disciple. Un maître de rituel qui a pris une maître comme étudiante me confiait qu'il lui avait fait laver ses vêtements et fait passer plusieurs tests. La transmission du savoir, quelle que soit la forme de la parenté qui la transmet, implique toujours de s'assurer de la valeur du destinataire. Comme dans toute lignée, le disciple arrivé, quel que soit son parcours, bénéficie de la même prise en charge économique pendant l'apprentissage si nécessaire. De fait, le système déjà en place dans le temple pour les premiers disciples, profite directement au nouveau disciple sans différence de statut. Car le nouveau disciple, en prenant ce nouveau maître pendant ces voyages, va souvent s'installer dans le temple du maître, le temps d'apprendre à ses côtés. Parfois des circonstances l'en empêchent, ou le disciple, déjà en charge de sa propre lignée, ne peut s'installer avec son nouveau maître. Par exemple, le maître ascendant Zhao, de la lignée B, a pris une nouvelle maître en la personne de la Fangzhang, grande abbesse. Pourtant comme il a déjà une lignée en charge et des responsabilités administratives, il ne peut s'installer dans son temple pour apprendre à ses côtés. Le jeune maître de rituel a également pris un nouveau maître de rituel sans s'installer dans son temple, étant en charge du temple de son oncle. Dans ces cas, bien que l'enseignement n'ait pas lieu dans le temple d'origine, un lien similaire se tisse entre les deux. Quelques jours avec ces deux pairs de maîtres et disciples ont rapidement révélé ces similitudes. Les disciples montrent exactement les mêmes obligations de service envers leurs maîtres d'enseignement qu'envers leur premier maître. Ne se voyant que peu de temps, comparé à la phase de noviciat d'un disciple avec son premier maître, moment où se construit la relation, chaque disciple semblait prendre un soin tout particulier de son nouveau maître. Le maître ascendant de la lignée A, extrêmement reconnu dans sa province, au centre de toutes les attentions lors des interactions quotidiennes, était redevenu un disciple serviable envers sa nouvelle maître le temps d'un séjour en Europe. Dans des situations et des statuts très différents, les deux nouveaux disciples montraient exactement les mêmes pratiques envers leurs nouveaux maîtres : Faire le service du thé, s'assurer qu'il ait tout ce dont il a besoin lors du repas ou encore lui porter assistance pour différentes tâches où il aurait besoin de lui. Ce comportement est rarement aussi ostentatoire entre maître et disciple quelle que soit leur mode de parenté. Ces maîtres et disciples soulignent dans cet effort spécifique, les nécessités d'une telle relation, qui pour ne pas pouvoir s'exprimer dans la résidence commune de long terme, condense sur ce laps de temps, les mêmes obligations entre maîtres et disciples qu'en première lignée, marquant les statuts respectifs.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Pourtant, le statut du maître secondaire est différent de celui du premier maître. Si le terme d'adresse est identique, shifu ou père d'apprentissage, il existe un terme de référence spécifique, *xiansheng* 先生, ancien mot pour désigner un maître taoïste. Ce dernier insiste sur le statut d'enseignant de ce maître secondaire, le différenciant du premier maître. Ce nom est cependant tombé en désuétude dans les pratiques contemporaines. De fait, dans les situations sociales, et notamment à cause des termes d'adresse identique, il est difficile de faire la différence. Le discours des disciples est pourtant l'indice d'une différence significative. Les disciples parlent souvent de leurs différents maîtres, en termes très élogieux, parlant de leurs parcours, de leur spécialité, de leurs accomplissements etc. Dans le flot des discours, difficile de saisir quel maître est primaire ou secondaire. Cependant, en analysant leurs discours au fil du temps, un maître revient beaucoup plus souvent que les autres, le premier d'entre eux. Les discours concernant ce premier maître se teinte d'une connotation émotionnelle intense et profonde. Le premier maître de Me Zhao est aujourd'hui centenaire. Son disciple parle toujours de lui et de ses visites régulières avec un sourire enfantin. Il raconte avec humour comment lorsqu'il va lui rendre visite, il lui joue des tours ou fait des blagues. De ses récits, il ressort une relation d'une grande complicité, parfois espiègle, alors même que le disciple voue à son maître une grande admiration. Il montre fièrement une photo récente en soulignant que même centenaire, le maître soigne encore des patients dans son propre temple, dans un état de santé étonnant. Pour d'autres, ce rôle de père n'est pas toujours joué par le maître pris rituellement, mais un parent dans la lignée qui a pris sous son aile le jeune novice. C'est le cas de Me Chen, jeune maître de rituel qui a été éduqué, et en partie élevé (entré au monastère à l'adolescence) par son grand maître, maître de son maître, aussi décédé centenaire. C'est de celui-ci dont il parle avec le plus de ferveur, d'émotion et d'admiration. Il parle souvent de ces nombreux talents dans divers domaines, en astronomie, en médecine, calligraphie et art rituel, sa spécialité. Il loue sa vertu, resté célibataire pendant la révolution culturelle, il s'est intégré à la société en mettant ses capacités thérapeutiques au service des laïques. Son petit disciple raconte, avec affection, comment, quand son propre maître était occupé en tant qu'officiant rituel dans un grand temple, son grand maître lui a enseigné les rituels un à un, en l'observant pratiquer, le corrigeant jour après jour. Ainsi, malgré les similitudes de terme d'adresse et d'obligations à tous les maîtres, le lien émotionnel se construit dans la parenté primaire qui a effectivement pris en charge la socialisation du disciple. Peut-être est-ce ce lien qui permet la transmission des *fa* 法, les méthodes principielles secrètes qui font toute l'efficace des techniques, réputées ne pourvoir être transmises qu'à travers ce lien profond. Une fois le

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

disciple déjà formé aux fondamentaux, les maîtres secondaires s'avèrent surtout porteurs d'enseignements de techniques spécifiques. Sur le plan social cependant, les maîtres enseignants créent le même réseau de parenté religieuse.

2.1.1.2 Rapport à la lignée secondaire

Comme dans la parenté primaire, à partir de ce maître d'enseignement sont reconstruits tous les rapports collatéraux et ascendants de parenté religieuse. Les condisciples du maître sont ses frères. Pour le disciple ce sont ainsi soit des grands frères du père *shibo* 師伯, soit des petits frères du père *shishu* 師叔. Ceux de la génération supérieure au maître sont des grands maîtres appelés *shiye* 師爺. Puis par génération, les maîtres deux générations au-dessus sont des *shitai* 師太, et ceux de la génération encore au-dessus sont appelés *shimu* 師母. Tous les termes de parenté sont masculins mais s'appliquent indifféremment aux hommes et aux femmes en vertu d'une indifférenciation du statut dans l'ordre. Tous les termes sont replace chacun par rapport au maître en termes d'âge, ou plus exactement, en l'occurrence en termes d'entrée dans l'ordre. Toute la parenté secondaire s'organise comme la lignée primaire, sur le modèle de parenté chinoise avec laquelle A. Herrou a montré le parallèle flagrant[223]. Les deux types de parenté religieuse sont tellement similaires au quotidien, que lorsque le disciple s'installe en résidence dans le temple de son maître enseignant, il devient très difficile le différencier des premiers disciples. Il s'intègre à la vie du temple comme tout autre disciple, aux différentes tâches, aux rituels quotidiens, dans les diverses scènes d'apprentissage par imprégnation évoquées au chapitre précédent. De même, s'il a des questions alors que le maître n'est pas disponible, il pourra les poser à ses frères ou oncles en lignée secondaire comme en primaire. En résidence dans cette nouvelle lignée, il est confronté à une autre approche que celle qui lui avait été enseigné jusque-là. Selon la proximité géographique mais aussi affinitaire de cette lignée avec celle d'origine, le degré de différentiation peut varier. Si le disciple change de région, les mélodies rituelles qui l'auront accompagné pendant plusieurs années varieront d'une simple modification mélodique à un total changement de tradition rituelle. Dans les temples, l'application et la hiérarchisation des règles peut aussi largement varier, en fonction de la spécialisation de la lignée et le rapport à la société laïque. Les règles et obligations de parenté elles-mêmes seront appliquées avec des variations plus laxistes ou plus traditionnelles selon les lignées et les circonstances. Bref, ce nouvel environnement

223A. Herrou *op. cit.* p 409-413.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

autour d'un maître enseignant est une forme de socialisation secondaire si on la compare à celle en première lignée qui emprunte plutôt aux modes de la socialisation primaire. Elle révèle que les préceptes, règles et techniques taoïstes peuvent avoir plusieurs significations, plusieurs applications et angles d'approches.

Cependant ce disciple secondaire n'est pas intégré à la lignée tout à fait de la même façon qu'à celle d'origine. Si les obligations et formes d'apprentissage sont similaires, sur le plan de la parenté structurelle, il ne fera jamais partie de cette lignée comme de la première. La première lignée est celle qui initie le disciple et le fait entrer dans l'ordre. En prenant un maître enseignant, le disciple n'effectue pas de nouvelle cérémonie. Une prosternation en reconnaissance du statut d'enseignant et un accord tacite suffisent. Et de fait, son nom de disciple le relie à sa première confrérie, ancrée dans sa lignée d'origine. La particule que tous les disciples d'une même génération partagent dans même une lignée les renvoie directement à leur appartenance à cette première parenté. Certaines lignées proposent au disciple de prendre un nouveau nom pour faire partie de la lignée à part entière. Je n'ai pourtant jamais eu récit d'une telle substitution concrétisée. Cette question est importante notamment dans l'héritage de la lignée. Un disciple en première lignée aura la charge de l'héritage de la lignée, à la fois dans l'héritage du temple, et dans la charge de la perpétuation de la lignée. Et, dans ce cadre, pour les disciples directs du maître en question, le disciple en parenté seconde sera souvent considéré avec distance en référence à son statut d'étudiant et non de disciple. L'affiliation en parenté secondaire permet aux disciples d'être affiliés dans la transmission des savoirs et une forme de solidarité économique mais ne constitue pas une affiliation d'héritage des biens. Le savoir, peut être transmis plusieurs fois sans perdre sa substance, alors que la gestion d'un temple ne peut être partagée. Pourtant, cette parenté secondaire n'est pas sans apporter des ressources diverses pour le disciple.

2.1.2 Réseaux de parenté secondaire : techniques et autres ressources

2.1.2.1 Types d'enseignements de la parenté secondaire

Comme les termes respectifs d'enseignant et d'étudiant le suggèrent, la recherche d'un nouveau maître et cette relation s'établit spécifiquement autour de nouveaux apprentissages. Puisque seul le maître premier peut transmettre les méthodes principielles, les enseignants secondaires sont recherchés pour l'enseignement d'apprentissages supplémentaires, souvent des techniques ou des approches différentes. Cette recherche d'approfondissement est, par exemple, particulièrement sensible dans le parcours d'un maître du temple B, qui, à vingt ans,

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

avait appris auprès de trois maîtres, trois traditions de rituel différentes. Lorsqu'il a évoqué son envie d'apprendre les rituels très jeune, un maître de rituel du Shaanxi l'a pris comme disciple, lui enseignant les rituels *Shifang* (十方韻 *Shifangyun* littéralement Cantique des dix directions). Puis, lorsqu'il a assisté à une classe de rituel du temple des Nuages Blancs, il a pris pour maître secondaire, un des professeurs, afin d'apprendre une forme de rituels locaux, le *Zhejiangyun* 浙江韻 (du nom de la province du Zhejiang). Les collèges et classes peuvent être un moment propice à la prise de nouveau maître puisque de nombreux maîtres s'y succèdent, venu de temple ou de collèges différents. Enfin, en arrivant dans le Yunnan, il a rencontré un nouveau maître de rituel, formé aux rituels de l'ancienne tradition, *Guangchengyun* 廣成韻, et apprend encore cette forme avec lui. Lors de ces voyages et formation il a ainsi enrichi son apprentissage des techniques rituelles en apprenant toutes les traditions qu'il lui était donné d'apprendre de différents maîtres. Ces trois traditions non seulement se chantent toutes de manières très différentes, mais impliquent aussi des mouvements, accessoires, incantations très différentes. Ce cas, pour être significatif, est assez rare car l'apprentissage y est très clairement délimité uniquement autour des rituels. Il faut analyser plus en profondeur pour déterminer le schéma qui apparait avec les maîtres de la lignée A. Après les apprentissages thérapeutiques ou magiques de leur propre père, les deux maîtres ont suivi des maîtres dans cette même spécialité thérapeutico-magique. Leur premier maître était un thérapeute utilisant une méthode magique qu'ils pratiquent encore. Le maître duquel ils ont repris le temple était lui aussi spécialisé dans la médecine, cette fois par les plantes dont regorge la montagne. Les prises de maîtres peuvent recouvrir des apprentissages bien moins délimités mais on peut définir ces lignées secondaires comme un moyen de continuer l'apprentissage tout au long du parcours du disciple, approfondissant souvent ses savoirs autour une approche spécifique.

2.1.2.2 Nouveaux réseaux de parenté et nouvelles ressources

Les liens tissés par les disciples sur leur chemin d'apprentissage, construisent des réseaux entiers qui s'accumulent, car à chaque nouveau maître, correspond non seulement une nouvelle lignée, mais tout un nouveau réseau de parenté. Les relations entre ces réseaux sont extrêmement complexes par nature et ne seront pas totalement élucidés ici par manque de données. On peut cependant évoquer plusieurs points centraux. D'abord, ces relations sont complexes car, les rapports entre maître et disciple supportent mal l'interférence d'un maître extérieur, surtout dans les factions traditionnalistes. C'est encore le cas dans certains temples,

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

comme l'illustre mes propres difficultés sur le premier terrain au temple des Nuages Blancs, où je suivais les enseignements de taiji d'un maître du temple. Du fait de ce simple lien d'enseignement non religieux, rares étaient les maîtres qui acceptaient pas me parler, de peur d'interférer dans cette relation. Bien que dans les pratiques contemporaines, et de par les voyages du disciple, une distance se crée laissant la place à d'autres maîtres, l'aspect conflictuel menace toujours entre les différents maîtres. Le cas le plus simple qui échappe à ce risque est celui où le maître secondaire est directement présenté par le premier maître à son disciple. Un des maîtres de la maître résidant dans le temple A lui a été par son premier maître du Shaanxi. Lorsqu'elle a évoqué l'idée d'approfondir son apprentissage des rituels, son maître l'a envoyé dans une classe de rituel avec celui qui est devenu son maître de rituel, en parenté secondaire. Dans ce cas, les deux maîtres présentent des affinités et une connaissance préalable, ce qui simplifie leurs relations en rapport au disciple. Cependant, puisque la plupart des maîtres sont rencontrés par les disciples pendant leurs voyages, les deux maîtres n'ont parfois l'un de l'autre qu'une connaissance de nom, à travers leurs réseaux communs. Je n'ai jamais entendu parler d'une opposition d'un premier maître contre la prise d'un nouveau maître par son disciple. A ce stade du parcours du disciple, il n'a plus d'approbation à fournir à ce sujet bien que le disciple puisse en discuter avec son maître. Néanmoins, cela peut créer des situations plus alambiquées. Les différents maîtres se situant souvent sur une activité similaire, comme dans le cas des rituels, les relations entre lignées primaires et secondaires peuvent s'avérer conflictuelles ou simplement indifférentes. Les relations entre lignées secondaires, bien qu'a priori moins conflictuelles du fait qu'il n'y ait pas de maître originel et sa primauté sur son disciple, sont sujettes aux mêmes complications.

Ces réseaux de parenté, s'ils sont créés lors d'apprentissage auprès d'un maître, impliquent aussi de nombreuses autres formes de ressources. Les conditions d'héritage ont été modifiés après de la révolution culturelle qui a rompu les lignées de transmission. Les disciples formés en première lignée en capacité de soutenir financièrement un temple peut être rares. Bien que les disciples en lignée secondaire ne soient pas prioritaires dans l'héritage, certains se retrouvent à prendre en charge des temples. Dans le cas de la lignée A, le temple de résidence n'est pas celui du premier maître de Me Zhao. Ce dernier s'est installé au cours de ces voyages, dans le temple d'un de ses maîtres secondaires, dans la montagne, reprenant par la suite le temple en charge, faute d'autres disciples. L'ancien abbé du temple de montagne a ainsi transmis le temple au disciple qu'il a jugé capable, son étudiant en lignée secondaire. Par ce maître secondaire, le maître de la lignée A, issu d'une lignée du Nord de la province, a

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ainsi hérité d'un temple à l'Ouest de celle-ci, où il a fondé sa propre branche de la lignée. Au-delà des temples, les réseaux de parenté secondaire peuvent représenter d'autres formes de ressources. Par exemple, en prenant certains maîtres reconnus, le disciple s'assure une filiation charismatique. Ce phénomène d'affiliation utilitaire est courant bien que tabou car la filiation doit avant tout trouver son fondement dans la transmission sincère pour être effective. Mais les maîtres secondaires proposent facilement des opportunités à leurs jeunes étudiants. Le jeune maître de rituel a ainsi été appelé à occuper le poste d'enseignant principal dans une classe de rituel à Zhongyue par la parenté d'un de ses maîtres secondaires. Les réseaux de ces parentés secondaires peuvent ainsi s'avérer décisives dans la trajectoire du disciple, se différenciant surtout de la parenté primaire par une primauté en termes affectifs et sociaux. Chaque génération de disciples, par leurs voyages en quête d'un maître, tissent des liens entre les différentes lignées, créant des structures de parenté bien au-delà du réseau de la première lignée, qui s'étendent sur l'ordre national tout entier.

2.2 Parenté tertiaire : parenté par les pairs et réseaux

2.2.1 Formes de la parenté par les pairs

2.2.1.1 Germanité par les pairs

La dernière forme de parenté n'est pas créée autour d'un maître. Elle est issue du lien de germanité assimilé à une parenté. Si elle est générée par la communauté d'une génération autour d'un apprentissage, et donc d'un enseignant commun parfois fictionnel, elle ne repose pas sur le lien avec celui-ci. Ce sont les liens directs entre disciples d'une même génération qui tisse cette parenté. Le terme de disciple utilisé ici n'implique pas qu'ils n'aient pas de disciple eux-mêmes, certains en ont déjà à ce stade. Cependant, le terme de disciple est utilisé sans implication de statut, car chaque maître, conserve son statut de disciple en tant qu'il continue à prendre des maîtres en parenté primaire et secondaire, et que c'est de ce statut d'apprenti qu'il tisse se liens avec d'autres condisciples. C'est en tant que disciples que les maîtres créent ces structures de parenté. En tant que maîtres, ils répondent seulement aux demandes des disciples, les prennent en charge avec certains collatéraux et transmettent leur propre parenté, perpétuant par ce biais la parenté créée avec leur maître.

Les liens de parenté tertiaire sont issus de période de résidence commune des disciples où chacun, dans une génération de pairs, est placé, selon ses années d'expérience dans l'ordre, en tant que grand frère ou petit frère de ces condisciples. En se rencontrant, les maîtres ne se

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

placent pas dans des rapports selon leur âge ou leur statut. Ils se placent d'emblée dans des rapports de transmission. S'il n'existe pas encore entre eux de rapport de parenté, ils se hiérarchisent selon leurs années d'expérience dans l'ordre et donc dans leur possible rapport de transmission. DU plus expérimenté il sera attendu qu'il transmettre son savoir au moins expérimenté, les deux se considérant dans des liens de parenté symbolique. Cependant, par politesse, chacun nommera l'autre, shixiong grand frère. L'idée de génération commune qui émerge pendant cette période de résidence, malgré les différentes lignées originelles, se crée non pas par rapport à l'âge ou à un maître en particulier mais par rapport à un environnement commun. C'est souvent le cas, comme nous l'avons vu dans la première partie du chapitre, dans les temples œcuméniques, où les disciples apprennent ensemble, dans des échanges et une émulation propre à ces rassemblements. Par exemple, un maître rencontré dans le Yunnan établissait sa parenté avec le maître ascendant du temple A en disant, c'est mon frère (*shixiong*). En lui demandant par quelle parenté ils étaient frères, il m'expliqua alors qu'ils avaient tous deux vécu dans le temple œcuménique de Kunming. Sans évoquer de maître ou quelque autre lien de parenté, il déduisait directement de cette résidence commune, un lien de germanité. Dans les temples œcuméniques, ces liens de germanité prennent une importance qui surpasse presque parfois les autres parentés. Pour les maîtres qui s'installent dans les temples œcuméniques à long terme, bien que les autres résidents ne soient pas de la même lignée, ils deviennent leur parenté effective. L'un des maîtres du Temple des Nuages blancs de Beijing en est un exemple flagrant. Ne parlant jamais de sa lignée d'origine, je lui demandais les raisons de son installation dans ce temple œcuménique, à quoi il répondit qu'il avait quitté son temple héréditaire exprès pour venir là. Dans ce temple depuis plusieurs années, il avait installé la photo de son maître décédé sur un autel dans sa cellule. A la question de la raison de son départ, il répondit avec pudeur que son frère (en première lignée) devenu abbé du temple, avait peur qu'il réclame le pouvoir. S'il était toujours attaché à sa lignée de filiation, il semblait plus proche de certains frères résidents sans lien de parenté de transmission, qu'il m'a présenté dans un concert de louanges, que ses collatéraux d'origine qu'il a fui et n'évoque jamais. Les temples œcuméniques créent ainsi sur le long terme, une solide forme de parenté commune par les pairs.

2.2.1.2 Lieux de formation et circonstances de la germanité religieuse

Les occasions où se crée cette parenté fictive sont diverses et ne réduisent pas aux temples œcuméniques. Ils en sont un creuset fécond, aussi parce qu'ils hébergent parfois des classes

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'enseignements de type contemporain, qui sont des environnements propice à la parenté par les pairs. Historiquement portés par ces temples de l'ordre, les rassemblements pédagogiques s'étendent aujourd'hui lors des formations aux collèges taoïstes et les classes de rituels. Dans ces contextes de formation commune sur plusieurs mois, voire plusieurs années, les camarades (同學 *tongxue*) peuvent y tisser des liens semblables à la parenté entre frères. Au Collège du Temple des Nuages Blancs réservés aux garçons, comme au Collège de Hengshan pour les filles, les élèves vivent jusqu'à deux ans en chambre à deux lits, alignés sur plusieurs étages d'un même bâtiment rassemblant les élèves. Il y a cinq collèges taoïstes (道學院 daoxueyuan) en Chine, qui sont surtout des lieux de formation pour la future élite de gestion des temples. Ils comptent d'abord une formation initiale comprenant surtout de jeunes maîtres qui souhaitent acquérir une formation plus académique sur le taoïsme. Son histoire, la musique rituelle, la philosophie et le *Yijing* notamment était au cursus du Collège Taoïste de *Hengshan Nanyue*.[224] Il y existe aussi des classes plus spécialisées. Au collège taoïste situé au Temple des Nuages Blancs ont lieu des sessions de deux ans, comme celle portant sur le commentaire des écritures philosophiques, session en cours lors du terrain. Les élèves de celle-ci étaient par la suite amenés à professer sur ces écritures lors de conférences publiques. Régulièrement, se tiennent aussi des classes de rituels, qui ont lieu soit dans ces collèges, soit dans des temples, et durent entre trois et six mois. La population qui assiste à ces classes spécialisées diffère quelque peu de celle de la formation initiale des collèges taoïstes. Les maîtres y sont plus avancés et plus diversifiés dans leur origine de lignées et leur parcours, créant une variété des profils fécond. Lors d'un séjour au collège des nonnes de Hengshan, les élèves de la classe de rituel qui s'y tenait m'ont emmené visiter leurs dortoirs, révélant ainsi tout le microcosme de cet environnement. Sur place quelques jours, certaines scènes expriment à quel point ces lieux sont propices à créer des moments de sociabilité. La scène suivante donne le ton autour d'un thé, impulsé par un professeur.

> *Nous passons la soirée dans l'appartement des professeurs, où le maître reçoit autour du thé. Depuis le dîner, les deux professeurs et quelques élèves discutent de philosophie taoïste, de leurs vies respectives dans leur temple d'origine, autour d'une table basse dans le salon pendant que le maître de rituel travaille sur l'ordinateur dans sa chambre adjacente. Puis le maître vient boire un thé avec les élèves, concentrant soudain toutes les discussions. Une jeune fille arrive avec un petit chiot et le maître semble conquis. Pendant que quelques-uns s'attroupent autour du chiot, ils continuent de parler de sujets divers : des jeux de leur enfance, des devoirs du maître au disciple... Plusieurs se relayent la*

224 D.R. Yang détaille le cursus d'un autre collège taoïste, celui de Shanghai dans "Revolution of Temporality: The Modern Schooling of Daoist Priests in Shanghai at the turn of the 21st century", in Palmer, D. and Liu, X. eds. *Daoism in the Twentieth century: Between Eternity and Modernity*, University of California Press, 2012.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

soirée pour servir le thé dans le groupe où la discussion continue jusque tard dans la soirée. (Extrait du journal de terrain 31 octobre 2011)

Dans ce collège, ce type de scènes s'est répété tout au long du séjour, parfois avec le maître de rituel, d'autres seulement avec la professeure permanente du collège qui recevait quelques élèves chez elle ou lors de dîner à l'extérieur. Lorsque cela n'est pas impulsé par les professeurs, les élèves se rassemblent aussi entre eux dans des moments conviviaux hors du temple comme le raconte Me Chen concernant une classe de rituel au Temple des Nuages Blancs. Encourageant clairement les moments de sociabilité, ces lieux de formation accueillent une vie sociale intense de communauté de jeunes maîtres, souvent dans des bâtiments séparés de celle des professeurs ou de la vie quotidienne des plus âgés si elle est accueillie dans un temple. Ainsi, dans ces périodes d'apprentissage commun sur court terme pour les rituels ou sur plusieurs années, une sociabilité se construit formant la base d'une parenté par les pairs. Ces frères électifs constituent ainsi des réseaux de connaissance et d'entraide renforcés par les liens tissés en résidence autour d'apprentissage communs. Ces relations comprennent moins d'obligations familiales que la parenté primaire et secondaire. Néanmoins, sans être systématique elle a pourtant un avenir concret dans la formation de réseaux notamment autour de certains pôles de formation.

2.2.2 Cartographie de voyages de formation des maîtres : pôles et réseaux

2.2.2.1 Pôle de Wuhan

Cette parenté par les pairs issue de ces périodes de formation, se révèle à travers les réseaux sociaux que l'on peut retracer autour des pôles de formations. Ces pôles sont d'importance et d'influence variant selon les lieux. Sur le terrain du Yunnan, un réseau prédomine dans les liens de parenté secondaire et tertiaire, celui de Wuhan. Lors de la cérémonie d'inauguration des statues du temple A, le lien entre nombres des participants et la lignée accueillant l'événement pouvaient être retracé à cette capitale provinciale du centre de la Chine. Cette ville immense concentre à la fois un temple œcuménique qui accueillait, au moment du terrain, une classe de rituel pour débutant et plusieurs classes de rituels spécialisées éphémères dans différents temples. Plusieurs des participants à l'équipe de rituel de la cérémonie du temple A dans le Yunnan étaient issus de ces réseaux de parenté forgés pendant une classe de rituel à Wuhan. Le maître de rituel principal ainsi qu'un des officiants secondaires avaient participé à la même classe de rituels avancée avec une maître du temple A, dont le second maître d'enseignement assurait l'enseignement principal. Ce maître de

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

rituel, Me Dang, organise plusieurs classes de rituels partout en Chine. Il est notamment le maître en charge de la classe de rituel de Hengshan et de Wudangshan. Il met aussi en place des classes de rituels spécialisés à Wuhan. Son influence semble s'étendre bien au-delà de ces provinces du Centre et de l'Ouest. Plusieurs maîtres de rituels qui m'ont présenté comme des camarades de cette classe de rituel sont des maîtres en vue de grands temples du Shaanxi et de Beijing. Ces formations sont des lieux de construction effective des réseaux, où les maîtres reconnus comme les plus jeunes viennent aussi tisser des liens. Ce même maître était aussi à l'origine de l'organisation du rituel de clôture du colloque taoïste international de 2011, que sa disciple a conduit, accompagnée de toute la classe de rituel de maîtres qu'elle conduisait à Hengshan. Par sa transmission des rituels, il est le nœud de parenté secondaire, que l'on retrace en remontant les réseaux de parenté tertiaire de qui se construisent lors de ces formations.

Hors de ce réseau de frères par la classe de rituel, Me Zhao de la lignée A, avait aussi fait appel, pour son grand rituel d'inauguration, aux autres membres de sa parenté. Ce rituel illustre l'importance des pôles de formation dans l'appel aux réseaux de parenté lors d'organisation d'événements. Le pôle de Wuhan était de fait surtout représenté par la grande personnalité invitée lors de ses rituels, la grande abbesse du temple œcuménique que Me Zhao de la lignée A a récemment pris pour maître. Cette abbesse a un statut particulier dans l'ordre. Elle a reçu le titre de Fangzhang 方丈. Ce titre, issu de la hiérarchie bouddhiste, désigne le statut d'abbesse de temple, au grade le plus élevée. Mais il dénote aussi d'un statut particulièrement élevé de cette abbesse qui est révérée en Chine et à Taiwan comme une quasi-sainte. Ce titre de *fangzhang* est rarement attribué. Malgré mes demandes de référence et mes recherches, l'explication de ce titre est apparue dans peu de textes. Pourtant, au vu de son impact sur la population des maîtres et des fidèles, j'aimerai ici rendre le contexte contemporain des représentations autour de celui-ci. Le jeune maître de la lignée B expliquait qu'il existe deux types de *fangzhang* différents. L'un, le C*hangzhu* F*angzhang* 常住方丈, littéralement le supérieur d'un temple en résidence permanente. Ce titre consacre l'abbé d'un temple œcuménique au grade ultime, tel l'abbesse de Wuhan. Cependant, contrairement au système bouddhiste, les temples œcuméniques ne sont pas forcément dirigés par un supérieur de ce titre, les *Changzhu Fangzhang* sont rares. Le système hiérarchique des temples œcuméniques repose sur huit fonctions différenciées. A leur tête se trouvent deux dirigeants, le *zhuchi* 主持, l'abbé ordinaire, le *jieyuan* 監院, qui le remplace en cas d'absence. Le statut de Fangzhang n'est pas un statut de dirigeant effectif, bien qu'il en remplisse les fonctions,

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

mais un titre honorifique à vie reconnaissant son autorité spirituelle. Pour atteindre le titre de Fangzhang, l'abbé doit remplir un certain nombre de critères. Mingzhiting décrit celui qui détient ce titre en ses termes, dans son ouvrage de référence : Il « applique les principes Longmen authentiques et maintient une arche de compassion dans une mer de difficultés. Il chérit la transmission vertueuse, et fait preuve d'une intention immaculée. Il représente un modèle du Quanzhen et guide la discipline religieuse. Il diffuse le Dao largement et utilise sa puissance pour transformer les gens. Il ne peut subsister sans mérites, ne peut agir sans bienveillance. »[225] Parmi ces *changzhu fangzhang*, est désigné un *chuanfa fangzhang* 傳法方丈, littéralement le supérieur transmetteur des méthodes est considéré comme le titre suprême de l'ordre et qui sera le seul à pouvoir conduire la grande cérémonie des trois autels, fonction historiquement plus courante que dans le contexte contemporain qui prenait le nom de *lüshi* 律師. Lors du terrain, le *chuanfa fangzhang* précédent était décédé sans successeur, sans qu'aucun n'ait été nommé à sa succession puisqu'il n'y a pas eu de Cérémonie des Trois Autels depuis 1995. La possibilité d'une nouvelle cérémonie a été évoquée lors du terrain conduit par cette abbesse, mais ne s'est jamais réalisée. Au-delà de ces définitions statutaires, la raison de la célébration dont fait l'objet cette abbesse se situe certainement dans ces critères de caractère, de connaissance et de capacité délimités comme prérequis. Le prestige en est rehaussé car aucune femme avant elle n'avait reçu ce titre. Dans son temple, et autour d'elle, se rassemblent de nombreux fidèles, grands donateurs, et disciples parmi les maîtres importants. Elle est très active dans sa province car elle y rénove, reconstruit et rouvre de nombreux temples mais participe aussi à de nombreux événements au niveau national et international. Elle est, de plus, en lien avec la montagne sacrée de la province, Wudangshan, où se trouvent de nombreux temples taoïstes, et un collège taoïste, bien qu'il soit plus connu pour ses écoles d'arts martiaux drainant beaucoup d'élèves étrangers. Le pôle de Wuhan que l'on peut retracer à travers les divers liens de la lignée A, condense ainsi plusieurs figures de renom dans des temples œcuméniques et lieux de formation, autour desquels se construisent des réseaux tentaculaires s'étendant bien loin de leur province d'origine.

2.2.2.2 Autres pôles majeurs

Un autre pôle était également présent dans les réseaux de la cérémonie du temple A, celui du Shaanxi. Une maître en résidence et plusieurs officiants du rituel y avaient été formés. Cette présence était d'autant plus étonnante que la lignée A ne montre aucun lien avec la

225Notre traduction de Min Z.T. *op. cit.* 1990.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

province. Cependant, la province du Shaanxi, entre ses chaînes de montagne emplies d'ermites, *Huashan* 華山 et *Zhongnanshan* 終南山, et ses nombreux et divers temples, est un centre historique de formation très influent et largement parcouru par les maîtres pendant leurs voyages. La province compte notamment *Louguantai* 樓觀台, un temple mythique où Laozi aurait donné son texte devenu classique. Récemment rénové, il accueille aujourd'hui l'actuel président de l'association taoïste. Le *Baxiangong* 八仙宮, temple œcuménique de la capitale est le point nodal pour les prêtes dans leurs voyages autour de ces différents sites. Dans la même veine historique, le temple des Nuages Blancs de Beijing, bien qu'il soit à la fois le siège national de l'association taoïste et un collège nouvellement ré-institué, a bien moins d'influence directement visible sur les réseaux. Centre politique, il est la tête officielle du taoïsme Quanzhen, comprenant aussi le siège de toutes les organisations administratives nationales taoïstes. Le collège taoïste national y a été récemment rénové, finissant d'asseoir la place dirigeante de cette institution triple de la capitale. Pour les maîtres de la lignée B, formés au *Baxiangong* du Shaanxi, leur période au Temple des Nuages Blancs représentait le zénith de leur parcours de formation, de par la légitimité du lieu de refondation du Longmen par le patriarche. Toujours dans la faction traditionnaliste de l'ordre, se situe *Qingchengshan* dans le Sichuan, montagne voisine de la capitale de la province, Chengdu. Sa présence dans les réseaux dans le Yunnan se remarquait surtout à travers les discours des maîtres, notamment de la lignée B. Le maître de rituel de Me Chen, le jeune maître de la lignée B, en est issu. Lorsque se sont retrouvé l'abbé du temple B, son neveu d'apprentissage et ce maître de rituel, la situation de ce temple du Sichuan a longuement été discutée à huis clos. Je n'avais accès qu'à peu de ces discussions qui semblaient être l'objet d'un déchainement de passion dans ce petit cercle. Ce qu'il en ressortait était une inquiétude pour ce pôle considéré comme traditionaliste mais en perte de sens. On peut penser que c'est pour accéder à cet aspect traditionnel supposé que Me Chen est parti assister à la classe de formation initiale du collège taoïste de Qingchengshan en 2013, confirmant l'inclination de la lignée pour ce pôle et y construisant de nouveaux réseaux. Ces quelques pôles ne sont pas exhaustifs mais représentent seulement ceux fortement représentés dans les réseaux du Yunnan pris en exemple pour l'analyse approfondie.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.3 Réseaux de parentés

2.3.1 Cumul de parenté et transmission

2.3.1.1 Ascendants et transmission

Pour chaque individu, ces réseaux de parenté primaire, secondaire et tertiaire, se cumulent pour former un réseau de parenté rituelle de taille conséquente à l'échelle de la Chine entière. Cette parenté se transmet de maître à disciple et se cumule à nouveau à la génération suivante. Pour être clair, nous prendrons comme référence, la génération du disciple comme génération 1, celle du maître sera la génération n-1 et ainsi de suite en remontant. Du point de vue du disciple, point de référence puisqu'il nomme les parents par son adresse, le principe de base du cumul est que la filiation de ma filiation est ma filiation, ce qui inclut la relation de professeur à élève. Toutes ces parentés sont cumulatives. A la génération 1, les parentés primaires et secondaires sont indifférenciées. L'enseignant en première ou deuxième lignée, en transmettant les enseignements, retrace les origines des enseignements qu'il a reçus sans différencier première et deuxième filiation, traçant ainsi la parenté complète de transmission. Dans la lignée de première parenté, la transmission est évidente. En tant que disciple, le maître de mon maître est mon grand maître, *shiye* 師爺, grand-père paternel d'apprentissage. Les condisciples de chaque génération font aussi partie de ma parenté première. Les frères en première lignée de mon maître sont mes oncles, grand frère et petit frère du père d'apprentissage selon leur niveau d'expérience par rapport à lui (soit *shibo* ou *shishu*). Mes propres condisciples sont appelés frères d'apprentissage, *shixiong* 師兄. Ce mode parenté et la terminologie se retrouve à l'identique en parenté secondaire. L'enjeu patrimonial de l'héritage qui différencie parenté prmaire et secondaire s'efface à la génération suivante. Ainsi le maître de mes professeurs est aussi un ascendant, appelé comme tous les ascendants de la génération n-2 shiye, grand père d'apprentissage. Ce principe s'intervertit car, à l'inverse, les professeurs de mon premier maître sont aussi considérés comme mes ascendants indifférenciés de génération n-2. Ainsi, dans le temple A, les disciples d'un des maîtres étrangers, initié par une maître d'une autre province, appelle Me Zhao, « enseignant de leur maître », *shiye*. Dans une filiation uniquement secondaire, les enseignants de mes enseignants sont aussi mes ascendants. Ils sont tous appelés du même nom que le premier maître de mon premier maître, *shiye*. Ces ascendants cumulés remontent évidemment dans les générations précédentes. A la génération n-3 tous les ascendants de lignée primaire et secondaire cumulés sont appelés *shitai* 師太. Lors de son voyage en Europe en 2014, M.Zhao de la lignée A présente sa troisième maître avec qui il est venu enseigner en Europe, à une disciple d'un maître étranger

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

à qui il enseigne en parenté secondaire, comme son arrière grand maître, *shitai*. En partant du disciple étranger, et remontant ses liens de parenté vers ce *shitai*, on trouve une filiation primaire par le maître puis deux fois secondaire. Ce *shitai*, n'est donc que le professeur du professeur de son maître originel, ce qui ne signifie pas un rapport éloigné. Il peut se créer de forts liens affectifs avec ce lointain disciple. A travers cette remontée de parenté vers les ascendants, on suit ainsi la filiation d'une transmission à travers leurs différents degrés depuis le disciple. Les parentés primaires et secondaires se cumulent entre elles et entre les générations pour former un grand réseau de transmission, presque indifférencié pour le disciple qui appelle tous les ascendants d'une même génération d'un même nom, et ne fait de cette manière pas de distinction directe entre transmission primaire et secondaire. En ce qui concerne la filiation, la transmission en première lignée n'est pas différenciée d'une secondaire. Une transmission est une transmission. A terme, elle crée la même filiation de parenté.

2.3.1.2 Cumul de parenté et collatéraux

La parenté retrace les ascendants en suivant d'abord la transmission, mais incorpore également leurs collatéraux à la parenté. Pour le disciple, la règle en est que les collatéraux de mes ascendants sont aussi mes ascendants. En première parenté, les collatéraux de mon maître sont mes oncles d'apprentissage. La seconde parenté imite la première. C'est le cas dans lequel se trouve l'abbé du temple A par rapport aux disciples d'un maître européen, venu étudier avec le maître de l'abbé. Ces disciples appellent ainsi l'abbé non pas par le titre que lui attribuent les résidents, *dangjia* (qui signifie littéralement chef de famille), mais *shibo* 師伯, oncle d'apprentissage. La différence entre collatéraux est établie selon leur ordre d'arrivée auprès de leur maître commun. Si le collatéral est arrivé avant, il est l'équivalent du grand frère du père nommé *shibo*, s'il est arrivé après il est petit frère du père, *shishu* 師叔. Comme toute parenté collatérale dans l'ordre, elle est activée lors de la mise en interaction et se concrétise surtout dans la relation de socialisation entre le disciple et son oncle. Les collatéraux des ascendants ont une fonction de socialisation par imprégnation comme décrite pour la première lignée au chapitre 1. Ainsi, en tant que disciple, s'ajoute à mon propre réseau de ces trois parentés, les parentés primaire et secondaire transmises par mon premier maître (incluant ascendants et collatéraux), ainsi que celles de mes enseignants. Tous ces réseaux, bien que très différents dans leurs origines et leur degré de proximité utilisent les mêmes termes de parenté. De plus, ces différents réseaux sont cumulatifs, rendant la différentiation de

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

ces réseaux d'autant plus difficile que celui que l'on appelle oncle ou grand père peut l'être de plusieurs manières différentes sans cela ne soit sensible ni dans la terminologie ni dans les comportements. De fait, pour le disciple, les parentés primaires et secondaires héritées de son maître sont très similaires. Selon le parcours du maître originel, son disciple peut rencontrer sa parenté primaire en dernier lieu, après toutes sortes de réseaux secondaires ou tertiaires du maître au gré de ses voyages. Et à ce niveau générationnel, l'enjeu de l'héritage du patrimoine n'a plus besoin d'être différencié, c'est l'extensivité du réseau de parents ainsi accumulé par le disciple qui représente autant de ressources potentielles.

Néanmoins, ce cumul de parenté s'arrête à la parenté par les pairs. Si elle s'ajoute aux autres parentés, elle n'est pas elle-même une entrée cumulative. Concrètement, l'ascendance de mes frères tertiaires n'entre pas dans ma parenté. Par mes frères de résidence, je ne peux m'apparenter que des collatéraux et leurs descendants. La parenté tertiaire ne remonte pas. Les maîtres de mes frères tertiaires ne sont pas mes maîtres. Mes maîtres sont ceux par lesquels m'est arrivé un enseignement. Je ne peux acquérir par la parenté tertiaire que des descendants. L'alliance entre frères de résidence sera en effet transmise aux disciples des deux côtés. Ce principe n'est pas propre au mode d'acquisition de la parenté par les pairs, elle s'applique aussi dans les parentés de filiation. La parenté secondaire de mes frères de première lignée n'entre pas dans ma parenté. La parenté cumulative suit ainsi un principe de transmission de maître à disciple uniquement, où les collatéraux, s'ils jouent un rôle dans l'apprentissage du disciple, ne sont pas des entrées de parentés.

2.3.2 Descendants et affinités

2.3.2.1 Hiérarchie de parenté

A ce réseau de parenté de filiation, s'ajoutent aussi les parentés tertiaires de tous les membres. Les pairs de mon maître sont mes oncles. Les pairs de mes enseignants et de leurs collatéraux sont mes oncles et ainsi de suite en remontant. C'est ainsi que, pour un disciple, le frère de l'enseignant de son maître est aussi considéré comme son grand maître et sera invité à l'appeler ainsi. Ainsi en a-t-il été d'un de mes propres liens de parenté lors d'une grande cérémonie dans la capitale de la province. Un des pairs de résidence de Me Zhao, enseignant de la maître à laquelle j'étais affiliée m'a été présenté comme mon grand-père d'apprentissage, sans qu'aucun lien de transmission n'existe entre lui et moi. C'est lors de la présentation au disciple que ce rapport de parenté est explicité par un intermédiaire. Car cette parenté éloignée est de fait activée lors de la mise en interaction. Tant que le parent n'a pas été

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

présenté, le disciple est souvent totalement ignorant de cette parenté. Concrètement, du fait des larges réseaux de parenté, il n'est pas rare qu'un maître rencontre un maître plus âgé à qui il est déjà apparenté, sans savoir par quel biais. Lors de la présentation, le maître qui accompagne le disciple lui présente le lien de parenté afin qu'il puisse nommer ce nouveau parent de manière adéquate. Cette appellation assimilée à un lien de parenté permet de replacer le nouveau maître dans la hiérarchie de parenté du disciple, et virtuellement dans la hiérarchie de transmission de l'ordre. Si ces cumuls de parenté donnent l'image d'une parenté extensive presque totale où l'ordre formerait une immense hiérarchie de parenté totalement agencée, ce n'est pas le cas. Chaque rencontre ne se traduit pas en termes de parenté. Parfois il n'existe pas de lien de transmission ou de socialisation entre deux lignées, il n'existe pas de nom particulier qui place les individus, et elles ne sont pas de la même parenté. Cette intégration au système de parenté signifie l'intégration à une sphère délimitée de ce qui est transmis au disciple, construisant des réseaux. Ceux-ci orientent son périmètre d'apprentissage, son cercle de socialisation et les ressources qu'il peut mobiliser. Tous les membres de la parenté, quelle que soit leur origine, représentent en effet des ressources disponibles pour le disciple. Ces membres peuvent procurer des lieux d'accueil, des savoirs ou des réseaux mis à disposition dans la formation et les projets du disciple. Si virtuellement, toutes les parentés se cumulent dans un réseau tentaculaire, pour le disciple elles ne sont pas toutes actives. De ce réseau tentaculaire ressort de fait une parenté effective, qui ne prend vie que lorsqu'elle est activée et réactivée, selon les affinités, dans les interactions avec les membres.

2.3.2.2 Affinités et avenir des liens de parenté

Pour le disciple, il ne s'agit pas seulement de placer ses ascendants et leurs collatéraux. Si la parenté remonte vers les ascendants, elle redescend également vers les disciples des autres lignées, qui par alliance deviennent des germains. La règle est ainsi que tout descendant de mes ascendants fait partie de ma parenté. A la génération 1 cela se traduit par un réseau étendu de germains qui sont tous appelés frères, quels que soient leur origine et degré de parenté. Par exemple, les disciples de l'élève de l'enseignant de mon maître, sont mes frères. Ainsi les filiations de transmission établie entre lignées, se répercutent chez les descendants. Cependant, ces liens de parenté dépendent des affinités, des situations d'apprentissage et de la réactivation des liens affinitaires sur le long terme. Le statut de frère, de fait, se construit plutôt comme la parenté tertiaire, lors des résidences communes dans la concrétisation

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'affinités. D'après les exemples des relations entre collatéraux et les règles de parenté qui s'y appliquent, il devient évident que la parenté collatérale n'est pas soumise aux mêmes règles que la parenté verticale et qu'elle dépend surtout des affinités entre les maîtres. La parenté des collatéraux ne traite pas de filiation mais d'affinités. C'est ainsi qu'elle se créée, des pairs devenus frères primant parfois sur des frères en première lignée. C'est aussi ainsi qu'elle s'active entre frères de parenté, parfois très éloignée, dans des relations très proches, de par une proximité d'âge, de parcours ou encore d'apprentissage. Ces liens dépendent aussi largement de la présentation qu'en donnent les maîtres au disciple.

Sur le plan structurel, la parenté de l'ordre hiérarchise d'abord par génération puis par durée d'expérience, établissant une hiérarchie de filiation. De génération en génération, les maîtres transmettent leur propre filiation de transmission à leurs disciples, élargie des collatéraux. Si ces disciples ont des liens et obligations importants envers cette hiérarchie, elle représente aussi une ressource vitale que ce soit pour l'accueil, la transmission ou le soutien. La hiérarchie de parenté est très prégnante dans la filiation de transmission, mais la parenté effective se construit surtout en fonction des affinités, se réduisant parfois aux seuls pairs de résidence. Dans la parenté primaire et secondaire de chaque maître, les membres des trois parentés de chaque membre des différentes parentés de ce maître, feront partie de sa parenté, tissant un réseau de parenté à l'échelle de la Chine, restant en partie inconnu au maître lui-même. La transmission étant l'objet de la filiation, les parentés assimilées reproduisent cette même hiérarchie de transmission. Le disciple crée la parenté par ses choix de maîtres, d'enseignants et de collatéraux, mais aussi, lors de la transmission des réseaux de parenté par ses maîtres, dans l'activation des réseaux selon ses affinités. Les déplacements de formation, et les différentes dynamiques entre ces réseaux créent ces alliances et des interdépendances autour de pôles centraux.

Les réseaux de l'ordre se structurent autour des hiérarchies de parenté de filiation et de pairs, qui sont autant de réseaux de ressources activés autour des affinités des maîtres. Des éléments culturels communs engagent au détachement matériel, social et géographique permettant les voyages pendant lesquels se créent ces vastes réseaux. Cette recherche de maîtres est soutenue par un réseau de temples d'accueil qui perpétue et diffuse ces éléments de culture commune, support de la reconnaissance mutuelle des membres de l'ordre. La base culturelle commune structure le rapport du maître à la matérialité, dans un appel au détachement multiforme. Du premier détachement social par la famille au voyage permanent

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

comme mode de vie, les maîtres construisent aussi un détachement matériel qui s'exprime dans une vie aux conditions rudimentaires, un idéal d'autoproduction jusqu'à des pratiques d'ascèse radicale. Le disciple est ainsi soutenu dans sa mobilité grâce à un réseau qui accueille les membres de l'école possédant le langage culturel commun, dont les textes rituels sont les éléments fondamentaux et structurants. Il se voit aussi remettre lors de son séjour, avec des biens nécessaires vitaux. L'injonction au voyage à la rencontre des maîtres permet la création de réseaux de parentés par les disciples. L'ordre met ainsi en place une économie du voyage et des structures d'accueil où les échanges reconfigurent sans cesse les réseaux de parenté. C'est une parenté rituelle efficace, reproduisant par de nombreux aspects la parenté agnatique dont elle prend les termes. Si la première lignée agit comme une instance de socialisation primaire, les socialisations secondaires, une fois le disciple initié aux fondamentaux, revient aux enseignants et à leurs parentés, qui apportent aussi de nouvelles ressources pour la trajectoire du maître. Le disciple se construit ainsi son réseau de pairs de parenté, dans une parenté élargie. Ces différentes parentés retracent d'abord le parcours de la transmission mais mettent aussi en place une hiérarchie claire qui éclaircit les droits et devoirs de chacun, notamment dans les rapports de socialisation et l'encouragement à l'entraide.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 5 : Eléments d'économie taoïste

Les liens entre religion et économie sont un sujet des plus en vogue, une bonne partie de la littérature sur la question oscillant aujourd'hui entre « économisation de la religion »[226] et dénonciation de la marchandisation du sacré, assimilée à corruption de la religion. L'analyse du lien entre ces deux régions de la pratique peine, en fait, à rendre compte des terrains très variés où elles se déploient, et qui sont en réalité éloignés aussi bien des théories des sciences économiques en tant que telles, que des sciences religieuses. Pourtant le concept d'économie, employé dans une optique plus large que celle des conceptions autour de la marchandise et que nous avons analysées précédemment, pourrait rendre compte de phénomènes bien ancrés dans les pratiques religieuses chinoises. Dans les temples chinois contemporains, les activités religieuses reposent largement sur une « économie globale » avec les dieux. Les fidèles vont au temple pour leur demander des faveurs, en contrepartie desquelles, ils apportent une offrande. C'est ce que M. Yang appelle « l'économie rituelle dans le contexte chinois »[227], mais cette économie ne résume pas à elle seule la totalité du champ des pratiques religieuses, bien sûr. Pour L. Obadia, l'économie religieuse est avant tout « une économie rituelle ». Cet auteur explique qu'un « rite procède toujours peu ou prou d'une économie - d'une organisation rationnelle d'actes efficaces visant à produire et à distribuer du sacré ou du symbolique. » [228]. Cependant, pour les maîtres taoïstes que j'ai côtoyés, l'économie à laquelle ils participaient impliquait bien plus qu'une simple transaction ritualisée entre êtres humains et divinités. Et si le concept d'économie substantive, comme rapport institutionnalisé à l'environnement permettant une subsistance continue, doit être pris au sérieux, il faut analyser plus avant ce que cela signifie dans ce contexte. Certains maîtres expliquent qu'avec de l'entraînement, les pratiquants virtuoses peuvent survivre uniquement du *qi* de l'univers[229], n'ayant plus besoin de rien d'autre. Ils évoquent aussi d'autres types d'échanges dans leurs activités avec des entités vivantes, par exemple lorsqu'ils disent se « décharger de leurs mauvaises énergies auprès des arbres ». L'économie substantive, telle que la conçoivent les maîtres de l'ordre, les met en relation avec de nombreuses entités qui ne peuvent être négligées, dans la mesure où le taoïsme traite au sein d'un mouvement de l'univers entier. Ces conceptions informent

226 L. Obadia, *La marchandisation de Dieu : l'économie religieuse*, CNRS éditions, Paris, 2013 p 217.
227 M.Yang, « Ritual Economy and Rural Capitalism with Chinese Characteristics » in David Held and Henrietta Moore eds. *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation,* Oneworld Publications, Oxford, 2007.
228 L. Obadia, *op.cit.* p 46.
229 L. Kohn en fait d'ailleurs un chapitre entier dans son livre sur la diététique taoïste *ibid.*

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

directement la vie économique même dans son sens formel, car ces échanges globaux avec les dieux et avec l'univers constituent la base de l'activité des maîtres. Il est donc nécessaire de détailler cette économie des échanges propres aux taoïstes, et de définir avec qui ou à partir de quoi ils échangent lors de leurs activités religieuses ? Sous quelle forme se produisent ces échanges et de quel rôle sont dotés les maîtres ? Nous souhaitons donc dans ce chapitre, étudier très concrètement ce que l'économie signifie pour les maîtres taoïstes et quelle extension donner à « économie » dans ce contexte ? Nous nous intéresserons d'abord à ce que les maîtres disent et font concernant le domaine qu'ils identifient comme économique, notamment monétaire, de leur activité, et ce que cela signifie par rapport à la forme qu'ils souhaitent donner à l'économie religieuse. En seconde partie, nous étudierons le rapport des maîtres à l'environnement, comment ils y déclinent les façons de subvenir à leurs besoins ; comment ces considérations s'inscrivent dans un cadre religieux plus large, et quelle place ils y prennent.

1 De la distanciation de l'économique à l'économie du sacré

1.1 Principes économiques négatifs et distanciation de l'économie marchande contemporaine

1.1.1 Critiques économiques et pratiques

Les maîtres taoïstes, comme les membres d'autres religions[230], s'opposent, souvent avec virulence, à l'économie capitaliste sous différentes formes. Déjà, à travers la critique et la mise en place d'un refus des pratiques marchandes et de principes d'action négatifs, les maîtres se distancient de l'économie et du marché. Si les critiques concernant les pratiques religieuses peuvent varier selon les lignées et les provinces, les critiques de l'économie contemporaine au contraire, surtout dans les dérives de la société industrielle telle qu'elle s'est développée en Chine, font consensus. Elles sont multiples et multiformes. Sont attaquées les « externalités négatives », comme la pollution ou le changement climatique dans certaines régions, mais aussi la surproduction et les modes de vie eux-mêmes. Un maître allait jusqu'à critiquer la construction de routes à foison, le détournement des cours d'eau par l'homme, qui intervient ainsi dans le cours naturel des choses sans se préoccuper des conséquences

230 Les critiques contemporaines provenant des grandes sphères religieuses instituées, sont légion, que ce soit le bouddhisme tibétain avec le XIVe Dalai Lama, ou l'autorité catholique romaine et le Pape, qui a intensifié récemment ses interventions dans l'encyclique *Laudato Si,* largement analysée par les milieux économiques dominants : autant les économistes que les gestionnaires de ressources, ainsi qu'en témoignent les publications journalistiques (voir par exemple le récent dossier de l'*Expansion* « L'économie selon François »).

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

engendrées. Ne ciblant pas directement le profit ou le capitalisme, les maîtres blâment l'extrémisme des interventions dans l'ordre naturel, et surtout l'intention qui sous-tend cette logique de production, celle du gain érigé en valeur absolue, soit la chrématistique que dénonçait Aristote. Polanyi rappelle qu' « en dénonçant le principe de la production en vue du gain comme non naturelle à l'homme, sans bornes et sans limites, Aristote mettait le doigt sur le point crucial : le divorce entre un mobile économique séparé et les relations sociales auxquelles ces limitations étaient inhérentes. »[231]

1.1.1.1 Critique des pratiques : normes de consommation et conditions de vie religieuse

Parmi ces critiques des pratiques économiques, on trouve d'abord la critique implicite ou explicite des modes de consommation à partir des idéaux de l'ordre[232]. En accord avec ces derniers, les conditions de vie sont particulièrement rudimentaires dans la plupart des temples hors centres urbains et touristiques. Les normes de consommation sont soumises à l'idéal de détachement et de renoncement radical. C'est ce détachement matériel qui s'exprime, par exemple, dans les discours critiques de la consommation immodérée.

Les bouddhistes en sont souvent la cible. Ils comptent en effet un large public de fidèles, et disposent d'une masse plus importante de dons. Cette richesse souvent affichée dans le recours aux matériaux les plus précieux et aux décors les plus raffinés dans la construction des temples et de certaines écoles bouddhistes, représente de fait l'inverse du dénuement radical prôné par les doctrines sur lesquelles s'appuient les maîtres taoïstes. Une interaction déjà reproduite au chapitre 4 par un maître taoïste de la lignée B sur son blog, illustre la forme de ces critiques entre frères de religions[233]. Par ce récit, le maître met en scène l'opposition entre l'attitude de l'abbé bouddhiste et la sienne, lors d'une découverte des conditions matérielles radicales du temple. C'est aussi l'occasion d'étudier le rôle donné aux bouddhistes, ainsi que la morale qui sous-tend les pratiques économiques de chacun des protagonistes. Le dialogue illustre la divergence des deux abbés, non seulement dans leurs discours mais dans leur attitude. A chaque remarque stupéfaite de l'abbé bouddhiste sur les conditions matérielles, l'abbé taoïste répond à peine. Il sourit de manière répétée en guise de réponse à l'étonnement de son interlocuteur, signifiant l'évidence, pour lui, de telles conditions matérielles et l'aspect négligeable des considérations qu'elles suscitent. Il témoigne, avec un sourire poli, d'un détachement total de ces conditions de vie luxueuses ; en témoigne, son propre dénuement par

231 K. Polanyi, *op.cit.*, 2008, p 101.
232 *Cf.* Chapitre 4.
233 Cf Chapitre 4 section 1.1.2.2.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

rapport aux normes de confort de l'abbé bouddhiste. Par son attitude, le maître taoïste suggère que les conditions matérielles font partie du profane, et s'en préoccuper, n'en dire même qu'un mot, est une vaine tâche. Par ce détachement, construit en opposition à l'ahurissement du bouddhiste, il se distingue et suggère sa supériorité spirituelle ainsi que celle de son système religieux. Alors que l'abbé bouddhiste est choqué par le refus de considération des conditions de vie, l'autre en est si peu affecté, qu'au lieu d'employer les dons pour améliorer les conditions de vie du temple, il est en train de faire sculpter une nouvelle statue à ce moment-là. Et pour seule justification a posteriori, il rappelle les conceptions religieuses et spirituelles d'acquisition de mérites par des actes glorieux, qu'il relie au patriarche taoïste de son courant. Dans cette interaction se construit l'opposition stéréotypée entre le bouddhiste préoccupé par les conditions matérielles, liées au monde profane, et le taoïste détaché de celles-ci, dans une recherche de mérites et d'immortalité.

> ***« Puisqu'on ne peut appartenir pleinement à l'un qu'à condition d'être entièrement sorti de l'autre, l'homme est exhorté à se retirer totalement du profane, pour mener une vie exclusivement religieuse. De là, le monachisme qui, à côté et en dehors du milieu naturel où le commun des hommes vit de la vie du siècle, en organise artificiellement un autre, fermé au premier, et qui tend presque à en être le contre-pied. De là, l'ascétisme mystique dont l'objet est d'extirper de l'homme tout ce qui peut y rester d'attachement au monde profane. »***[234]

Dans ce récit, l'abbé taoïste fait écho aux nombreuses critiques concernant les conditions matérielles des temples bouddhistes et leur emploi de l'argent, tout en justifiant de la supériorité des taoïstes, qui savent distinguer entre des conditions matérielles relevant du profane et ne méritant aucune considération, et le but sacré de leur mission de maîtres.

1.1.1.2 Critiques de figures : le cas des spécialistes religieux

Comme dans l'exemple précédent, les critiques sont souvent portées par des exemples bouddhistes. Les doctrines bouddhistes et taoïstes sont très proches sur ce point d'une sévère critique des modes de consommation de la société contemporaine. Cependant, les temples bouddhistes en Chine comptent plus de fidèles que les taoïstes et le bouddhisme est une religion plus largement répandue chez les fidèles. Les deux religions n'étant pas exclusives, la majorité des fidèles rencontrés dans les temples taoïstes se disent aussi bouddhistes. Le

234E. Durkheim, 1960, *Les formes élémentaires de la religion: le système totémique en Australie.* Presses universitaires de France, p 55.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

courant taoïste, autour de notions de mystère, d'ineffable et de textes souvent indéchiffrables par le profane et polysémiques, s'adresse moins au grand public que le courant bouddhiste chinois où s'exprime un large élan de vulgarisation. Il suffit pour s'en convaincre d'assister à des rituels tenus dans les temples bouddhistes en pleine cour du temple, où les fidèles assis en cercle récitent avec les maîtres les textes retranscrits sur des livrets à leur usage. Mais ces critiques ne se réduisent pas aux maîtres bouddhistes ni ne les visent spécifiquement. Portant sur des réalités plus larges que la seule consommation de richesses dans les temples, elles s'appliquent à tous les spécialistes du religieux. Les pratiques économiques de tous les religieux sont en cause, et les concernent eux uniquement. En tant que représentants du religieux, ils se doivent de montrer une attitude différente de celle des profanes.

Dans l'exemple précédent, la critique de la consommation dans le monde profane est implicite : à la fois dans la construction même du récit, et dans le contexte des pratiques des bouddhistes déjà évoquée. Parfois les critiques sont plus claires. Me Zhao de la lignée A disait par exemple des shamans : « ceux qui demandent de l'argent sont des charlatans. » La traduction transcrit ici le chinois *jiade* 假的, c'est à dire faux, sous-entendu 'faux guérisseurs'. Il jette le doute sur leur capacité à soigner car la demande de rétribution, qui est le propre de tout échange de services contre rémunération, devient ici l'objet de leur discrédit. Ces maîtres taoïstes ne disqualifient pas toute demande d'argent contre service. Ayant pu les suivre dans leurs affaires au sein de l'économie marchande, j'ai pu observer qu'ils faisaient aussi partie de ce système d'échange tarifé. Ils payent des travailleurs pour les travaux importants dans le temple comme tout autre employeur, avec un prix fixé à l'avance. Ils ne s'offusquent pas que les acteurs de l'économie marchande réclament de l'argent contre un service. C'est ici la nature de la transaction qui est en cause. La critique porte directement sur les pouvoirs du guérisseur, impliquant une incompatibilité entre pouvoirs thérapeutiques suprasensibles et rapport marchand dans leur exercice. Les pouvoirs spirituels nécessaires à la guérison s'opposent à une attitude typiquement liée à la sphère matérielle d'un échange de type marchand, entre un service et une somme de monnaie équivalente. Il est sous-entendu que les maîtres ne peuvent pas faire usage de la monnaie comme les autres, qu'ils soient taoïstes, bouddhistes ou spécialistes religieux d'autres courants. C'est le religieux en lui-même et ses représentants qui font l'objet de critiques en rapport à l'argent.

Dans la rhétorique de certains maîtres, le rejet de l'argent fait partie d'un discours plus élaboré sur le rejet de toute une conception de l'exercice de la vocation de maître, en tant que

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

métier aux fins pécuniaires. Me Chen de la lignée B évoquait ainsi l'attitude de certains maîtres dans leur port de l'habit :

> *"Me Chen affirme que les daoshi [maîtres taoïstes] ne doivent pas s'habiller en habit de ville, que lui peu importe où il va, il s'habille en daoshi, où qu'il aille il est toujours daoshi, c222e n'est pas son travail, c'est sa vie, sa croyance. Si c'était son travail il pourrait le faire très bien, il irait dans un temple, devenir maître de rituel, et il pourrait amasser beaucoup d'argent" (Extrait du journal de terrain du 29 avril 2012)*

Dans cette attaque concernant d'abord le port de l'habit, on aboutit à une opposition entre le travail, activité profane, et la croyance qui appartient au sacré. Cette même opposition est relevée par Durkheim dans l'incompatibilité entre travail et sacré qui s'illustre lors des jours de fêtes :

> ***« le travail est la forme éminente de l'activité profane ; il n'a d'autre but apparent que de subvenir aux nécessités temporelles de la vie; il ne nous met en rapport qu'avec des choses vulgaires. Au contraire, aux jours de fête, la vie religieuse atteint à un degré d'exceptionnelle intensité. Le contraste entre ces deux sortes d'existence est donc, à ce moment, particulièrement marqué ; par suite, elles ne peuvent voisiner. »***[235]

Le travail est à ce point incompatible avec les fêtes religieuses, que l'on peut en expliquer l'instauration des jours fériés. Selon le sociologue, les deux activités s'opposent au point de ne pouvoir se côtoyer un même jour. Il paraît d'autant plus difficile pour les maîtres de concevoir leur conciliation en la personne du spécialiste religieux[236]. Ce constat resitue les propos du maître. Pour lui, la vocation de maître se conçoit comme une seconde nature, c'est sa 'vie', un état total, qui s'oppose à la métaphore du vêtement que l'on pourrait endosser dans un autre but, celui du métier, puis ensuite enlever et mettre de côté le temps d'autres activités. Il exprime l'impossibilité de la segmentation de ces activités entre une vie religieuse et une vie laïque. Le choix d'une vie religieuse doit être total, immerger totalement son sujet qui ne peut alors rien vivre d'autre qu'à travers ce prisme. Faire de son activité religieuse un travail ce n'est pas seulement confondre les deux sphères mais c'est, en plus, l'utiliser à des fins profanes. La figure extrême de cette stigmatisation est incarnée par ceux, appelés *jiaodaoshi* 假道師, faux maîtres taoïstes qui usurpent le vêtement lui-même. La figure de ces faux maîtres se retrouve dans de nombreux discours, où ils sont particulièrement critiqués pour leur endossement du statut de maître dans le seul but pécuniaire, sans aucune formation

235E. Durkheim, *op. cit.* 1960, p 439.
236Cette incompatibilité se traduit dans une 'tension travail/prière' dans l'organisation du monastère cf la thèse de I. Jonveaux, *L'économie des monastères : Recomposition d'une utopie dans la modernité religieuse en comparaison européenne*, EHESS, 2009.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

ni filiation. Non seulement cette figure-là part de motivations de gain, mais dénote l'absence totale de vocation religieuse ; elle constitue un stéréotype de l'instrumentalisation du religieux à des fins économiques.

1.1.1.3 Pratiques économiques autour du profane et du sacré

La monnaie dans son usage marchand contemporain cristallise la plupart de ces critiques. S'y rejoignent celles exposées précédemment sur la demande d'argent par des spécialistes religieux, leur consommation immodérée et leur tendance à la thésaurisation. Cependant, cette position critique, proche de l'attitude distanciée que Simmel a relevée pour le bouddhisme[237], ne signifie pas un refus total de l'outil marchand comme moyen omnipotent de la réalisation des buts religieux. Seuls les usages particuliers sont l'objet convergent des récriminations. La monnaie elle-même est loin d'être absente des temples, bien qu'elle reste largement invisible.

On peut rapporter ces critiques des usages de la monnaie aux cas de frictions et de conflits entre profane et sacré, souvent engendrés par la présence des laïcs et de leurs pratiques économiques. Ainsi que l'avait défini Durkheim, « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières »[238]. L'économie n'échappe pas à cette règle, et les maîtres n'hésitent pas à marquer la délimitation entre les règles économiques s'appliquant au sacré et celles s'appliquant au profane. C'est cette distinction qui est sous-jacente aux critiques des maîtres taoïstes envers les spécialistes religieux, frappés de réprobation lorsqu'ils n'établissent pas clairement les frontières.

Lors de leur entrée dans le temple, les fidèles arrivent avec leurs habitudes marchandes, ils commercent avec les divinités, demandent des faveurs aux dieux en échange de monnaie papier, ou encore, attendent du maître qu'il fournisse un service efficace contre une somme d'argent. Au contraire, les maîtres taoïstes auprès desquels j'ai enquêté, prônent des principes qui désamorcent ces réflexes de transactions économiques avec des divinités. La monnaie est par exemple placée sous un contrôle très strict. Dans les temples, toute transaction financière est prohibée. Le principe d'équivalence de la monnaie, qui peut parfois servir à payer les dettes de sang, comme le fait remarquer Simmel[239], est proprement incompatible avec l'incommensurabilité du sacré. Dans le temple, lieu du sacré, rien ne peut se monnayer.

237G.Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 2007 p 304.
238E. Durkheim, *ibid.* p 56.
239G. Simmel, *op. cit.* p. 445.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Pourtant, il accueille de nombreuses activités et des échanges entre êtres humains, ou êtres humains et divinités, impliquant aussi, par conséquent, la subsistance des maîtres. A travers leurs critiques de l'économie et du marchandage, depuis les motifs de la production jusqu' aux modalités de l'activité et à la finalité de la consommation, on voit se dessiner des interdictions qui seront soutenues par des principes positifs.

1.1.2 Refus des pratiques marchandes dans les modalités de l'activité religieuse

1.1.2.1 Non tarification des choses du sacré

Dans de nombreux temples, on observe le refus des principes de l'économie profane, non seulement dans les critiques discursives mais aussi dans la mise en pratique quotidienne. Dans les interactions économiques, elle se traduit plus précisément, par exemple, par des pratiques de mise à distance, d'écartement de la monnaie décriée et des principes de tarification qu'elle engendre. Dans quasiment tous les temples héréditaires que j'ai visités, à une exception près dans un temple où étaient vendues des calligraphies, les objets et les activités n'étaient ni tarifés ni sources de transaction monétaire. Ce principe s'exprimait dès l'entrée qui, dans la majorité des temples filiaux gérés par des maîtres, est gratuite. Cette gratuité n'est pas visible, surtout pour les fidèles locaux qui ont parfois fréquenté ces lieux pour d'autres usages publics pendant les périodes révolutionnaires. Pourtant, dans ces petits temples filiaux gratuits, comme dans tous les temples gérés par les maîtres, les frais de fonctionnement sont à l'unique charge de ces derniers. Si besoin est, la rénovation elle-même et les salaires des religieux et laïcs sont payés par le maître gestionnaire du temple. En contraste, La majorité des grands temples urbains et touristiques facturent l'entrée, avec un billet valant quelques dizaines de yuans. Dans ce contexte, la gratuité de l'entrée est un choix à part entière, qui suppose un coût. Les maîtres font le lien direct entre billet d'entrée et capacité de développement du temple, comme le dit le maître du temple B : « ici on n'a pas d'argent on ne fait pas payer le billet d'entrée, on n'est pas un grand temple. »

Dans ces temples, cette non tarification s'applique aussi aux objets. L'encens, objet central au culte des laïcs, est directement mis à disposition. Dans le temple B, il est posé face à la porte d'entrée de la première salle de culte, sur une table basse à droite de la statue. Souvent, les fidèles entrent dans le temple sans l'avoir vu et demandent au maître : « où peut-on acheter l'encens ? » Il répond alors qu'ils ne le vendent pas, et indiquent où il se trouve. C'est le cas dans tous les temples filiaux visités. On imagine peu, d'après cette mise à disposition, le coût

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

qu'il représente pour le temple. Une scène d'achat de cet encens par les maîtres de ce même temple illustre l'opposition entre les deux formes d'échanges :

> *Nous partons le matin à l'initiative de Me Chen. Il a dit que nous allions faire des courses pour le temple car c'est un jour* wu 戊 *[jour non travaillé car les Dieux ne doivent pas être dérangés]. La grande ville est à presque une heure de route. C'est à la porte du temple, sur la route principale que nous trouvons une camionnette qui fait chaque jour des allers retours vers la ville et nous emmène à destination. Après le repas, nous arrivons dans une grande rue marchande. Les deux jeunes maîtres vont visiter plusieurs magasins d'encens, regardant les types de bâtonnets proposés, avant de décider de négocier dans l'un d'entre eux avec un jeune vendeur. Pendant une demi-heure, ils négocient le prix de cette cargaison avec le vendeur. Une fois le prix fixé, le jeune maître paye avec le même argent des dons que nous avons dépouillées quelques jours auparavant. Ils chargent ensuite la camionnette de plusieurs cartons d'encens et de papiers rituels à brûler. [...]Arrivés dans le temple, le maître et le laïc posent, dans la première salle, les cartons, que nous déballerons, paquet par paquet, pour les disposer à l'intention de tous. (Extrait du journal de terrain du 7 mai 2012)*

Ce contraste saisissant entre le marchandage dont fait l'objet l'encens dans la sphère marchande de l'économie profane, et auquel les maîtres se prêtent avec intérêt, puis son entrée dans le temple en tant que mode de communication avec les divinités, qui ne peut plus être acheté, concrétise la séparation entre ces deux formes d'activités. L'encens n'a pas été transformé, n'a changé ni de qualité ni de forme, juste de lieu. Le rôle du maître dans ces échanges avec le profane est alors d'obtenir le meilleur rendement de l'argent des dons pour pouvoir mettre à disposition des fidèles ce médium avec les dieux. L'argent une fois entré concrètement dans le temple, l'encens et le maître changent de mode d'échange, l'encens acheté à coup de marchandage laborieux aux commerçants avec l'argent des dons du temple, est installé près des divinités, et ne sera plus jamais évalué dans sa valeur d'échange, mais sera au contraire accessible à tous (dans sa valeur d'usage).

Ce choix est repris dans le discours du grand donateur de la lignée A. Ce donateur, lors des préparatifs pour la réouverture d'un nouveau temple, donne des directives à la future abbesse pour que cette gratuité soit un principe premier du fonctionnement du temple.

> *Sur le chemin du retour du temple avec le donateur du futur temple, il conseille la future abbesse. Il dit qu'il faudra bien s'occuper des fidèles, leur montrer comment mettre de l'encens et surtout ne rien vendre, leur donner l'encens pour qu'ils puissent prier. (Extrait du journal de terrain du 30 novembre 2012)*

Le don de l'encens entre ici dans un service religieux aux fidèles, leur permettant d'avoir accès aux divinités. Cette gratuité permet en effet à tous d'avoir accès au service religieux,

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

quelles que soient leurs ressources. Car l'encens est avant tout décrit par les maîtres comme un moyen de communication avec les Divinités. Le choix de sa mise à disposition, comme celui d'une entrée gratuite, signifie ainsi une séparation effective entre lieu, communication avec le sacré, et monnaie profane. Cette séparation s'étend à tous les biens religieux dans le temple. Dans le temple de village comme dans de nombreux autres temples, de petits objets sont en vitrine. Aucun prix n'est affiché ou énoncé, les échanges de monnaie sur ces objets sont proscrits et comme nous le verrons ci-dessous plus en détail, les maîtres refusent clairement l'argent que les laïcs veulent leur donner directement[240]. Cela ne signifie pourtant pas une gratuité totale. Cette distribution d'encens et d'objets est compensée par un don dans l'urne prévue à cet effet, et à destination d'une grande partie des laïques. La problématique ne se situe donc pas totalement autour du coût ou d'un refus total de l'argent mais plutôt autour de la tarification et de ses modalités, qui pose le problème de la mesure du sacré.

1.1.2.2 Refus d'équivalence monétaire lors des services religieux

Plus précisément que la seule tarification des choses sacrées, c'est le principe même d'équivalence par la monnaie dans les interactions de type religieux, qui est rejeté. Le service religieux ne supporte pas l'équivalence d'un échange monétaire direct. Dans le temple de village, un des services le plus important qui est rendu aux fidèles, est le tirage de baguettes associées à une série de prédictions, appelé *chouqian* 抽籤.

> ***« La grande majorité des temples possèdent une série de fiches divinatoires (*lingqian*), qui sont des textes oraculaires numérotés, les séries comptent souvent 64 ou 100 fiches, mais d'autres nombres sont possibles. Les plus anciens exemples conservés datent du XIème siècle, et ressemblent beaucoup aux fiches actuelles. Toutes se présentent sous forme de poèmes cryptiques. Chaque divinité possède son propre ensemble de fiches oraculaires, et de nouveaux oracles sont en permanence révélés[241]. »***

L'aspect sibyllin des oracles implique l'assistance du maître lors du tirage. Cependant, l'interaction entre maître et fidèle peut s'étaler sur une séquence bien plus large, de la demande de divination à l'interprétation. En voici un exemple dans le temple B :

> *Un groupe de jeunes femmes souhaite faire un tirage de baguettes. Une jeune femme s'agenouille avec le pot sur l'un des coussins face aux statues comme indiqué par le maître qui se tient à côté d'elle. Il lui conseille de poser une question en secouant le pot de baguettes de façon à ce que l'une d'entre*

240 I. Jonveaux relève les mêmes mécanismes de gratuité dans les monastères chrétiens contemporains en Europe, qu'elle identifie à une forme de négation de l'économie *cf. op. cit.* p 149-150.
241 V. Goossaert, *ibid*. 2000.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

elles tombe. Il lui donne des indications sur comment tenir le pot, comment le secouer pour faire tomber une baguette, qui sera la réponse à sa question. Lorsque la baguette est tombée, elle la remet aux maîtres car celle-ci ne porte qu'un numéro, correspondant à un feuillet dans la vitrine où un poème signifiera la réponse. Il la remet dans le pot. Une autre jeune femme fait de même. Puis lorsque les deux autres ont également obtenu une baguette, le maître les emmène dans la première salle où se trouve une vitrine qui renferme divers objets et les feuillets d'interprétation. Il passe derrière le comptoir et leur donne le feuillet correspondant au numéro qu'elles ont tiré. Elles demandent au maître d'interpréter le poème, ce qu'il fera pour chacune d'entre elles pendant plusieurs minutes. (Extrait du journal de terrain du 28 avril 2012)

A partir de cet exemple typique, on peut séquencer trois parties de l'interaction. La première séquence constitue la demande de divination de la part du fidèle. Celle-ci peut parfois être accompagnée du maître mais c'est surtout le cas pour d'autres formes de divination. Il existe de nombreuses variantes du tirage de baguettes en fonction des cultes. Dans le tirage du *Yijing* 易經 par exemple, la formulation de la question s'avère décisive et l'interprétation de l'hexagramme exige un conseil spécialisé des maîtres. Dans le cas du *chouqian*, le fidèle peut poser sa question seul et l'intervention du maître se réduit souvent à lui indiquer la méthode de tirage elle-même. Dans la deuxième phase, le fidèle tire les baguettes. Enfin, dans un troisième temps, le maître aide à l'interprétation du message divinatoire correspondant à la baguette tirée. C'est dans cette partie que l'interaction est presque invariablement nécessaire. Les baguettes sont à disposition mais les fiches d'interprétation sont en vitrine. Dans certains temples, l'interprétation est en libre-service mais son aspect cryptique, propre au jargon utilisé dans les textes classiques et en particulier taoïstes, la rend très vague pour les fidèles non-initiés. Dans ce cas, la capacité de lecture et d'interprétation des textes, liée à une culture classique, est absolument nécessaire. Cependant, le rôle du maître s'étend souvent au-delà de ce simple savoir et suppose une expertise religieuse dans l'accompagnement du fidèle dans son questionnement, sa demande effective et l'interprétation de la réponse à lui fournir. Il existe d'ailleurs des systèmes divinatoires, notamment la divination par les *gua* 卦, demi-lunes de bois jetées au sol pour obtenir une réponse à trois alternatives (oui ; non ; réponse complexe), qui requièrent l'assistance d'un maître tout au long du questionnement du fidèle jusqu'à la réponse recherchée. Cette activité de divination constitue ainsi pleinement un service religieux de conseil et d'accompagnement du fidèle.

Pourtant, là encore, la rétribution pour ces services d'accompagnement et de divination n'est ni tarifée, ni acceptée par les maîtres directement. Pour l'exemple, voici la fin de l'interaction dans le temple B :

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *Les jeunes femmes demandent s'il faut donner quelque chose ? Le maître répond qu'il faut aller remercier les divinités de la divination en mettant de l'encens et en se prosternant. Les jeunes femmes feront ainsi, guidées par le maître et mettront une offrande de dix yuans chacune dans l'urne de la salle principale. (Extrait du journal de terrain 28 avril 2012)*

Comme dans l'interaction ci-dessus, la plupart des maîtres des temples étudiés n'acceptent jamais d'argent directement. À la suite du service, les fidèles mettent souvent leur don dans les urnes des salles de culte, au cours des prosternations ou de l'interprétation. Ce principe ne se réduit pas aux services strictement religieux, la non-tarification vaut pour tous les services réalisés dans l'enceinte des temples. Par exemple, le temple A est particulièrement réputé pour son thé qui « nourrit le principe vital » (*yangsheng* 養生). Chaque jour, une dizaine de personnes au minimum viennent au temple spécialement pour le déguster. Lors de mon terrain, deux grandes tables en bois étaient installées dans les deux porches de la cour principale, sur lesquelles étaient mis à disposition plusieurs thermos remplis de ce thé. Un maître était chargé uniquement du service Bien que les porches aient été fermés et transformés en bureau, le maître s'assurait encore chaque jour que les thermos soient pleins et les services à thé propres, sur les petites tables désormais installées dans la cour principale. Là encore le service n'était pas tarifé. Le thé était mis à disposition, les visiteurs se servaient eux-mêmes et la rétribution était organisée de la même façon que le service. Au bout de chaque table, étaient aussi posées deux urnes spécialement signalées pour recevoir les dons. Ce service pour ne pas sembler directement religieux entre pleinement dans l'activité religieuse de la lignée. Ce thé *Yangsheng*, est en effet considéré comme un puissant prophylactique, partie de la spécialité thérapeutique de la lignée au même titre que les remèdes individuellement prescrits par les maîtres. Cette non tarification est à l'œuvre pour d'autres types de services spécialisés de cette lignée, mais est aussi valable dans d'autres lignages. Les cas d'un maître du Temple des Nuages Blancs donnant les cours de taiji et de calligraphie, ou encore un temple du Shaanxi pratiquant la divination par les *gua* sous les mêmes modalités de non tarification attestent de cette pratique bien au-delà des frontières des provinces et des lignées. Services spécialisés et services courants ne supportent jamais de rétribution monétaire directe. En ce qui concerne le service de logement, la situation est comparable. Les temples logent parfois des laïcs non ordonnés, mais contrairement aux temples gérés par des laïcs, ceux gérés par des maîtres taoïstes ne demandent pas de rétribution, et la refusent, même à l'image de l'interaction précédente. Lors de mes séjours dans les temples, aucun prix n'était jamais discuté et malgré les nombreuses fois où j'ai tenté de payer mon logement dans différents temples, les maîtres ont toujours refusé le paiement de ce service. De même que pour les objets, les services ne

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

sont jamais tarifés, bien que la plupart des laïcs glissent ensuite un don dans les urnes prévues à cet effet. Toutes ces rétributions sont maintenues hors du système d'équivalence et d'immédiateté, délimitant une aire religieuse où l'économique ne se soumet pas aux principes de l'économie profane. Cette délimitation, ici analysée à travers les critiques et le refus de principes profanes dans la rétribution, la consommation et les activités de production, ne se réduit pas à ces principes négatifs protecteurs. On peut ébaucher la mise en place concrète de principes positifs qui réencastrent cette économie dans le religieux.

1.2 Aspects économiques de la relation aux fidèles et sens religieux

1.2.1 Interaction entre maîtres et fidèles

1.2.1.1 Catégorisation à l'entrée du temple

Cette mise en place d'une économie avec les divinités, découplée des principes économiques profanes, mais encastrée ou réencastrée dans le religieux, ne se réduit pas aux aspects formels de l'économie autour de la monnaie, de la consommation et du travail rémunéré. La mise en place de ces principes d'interaction avec le sacré commence dès l'entrée dans le temple. A ce moment-là déjà, ce sont eux qui définissent la situation et catégorisent les entrants dans le temple. Ils les catégorisent selon leur fréquentation et leur usage du lieu, et leur rapport au sacré. Dès l'entrée, chaque usager du temple est considéré par les résidents comme *insider* ou *outsider* au sens de H. Becker[242]. Dans cette première situation d'interaction, les maîtres différencient deux types d'usagers : les invités de tourisme *youke* 遊客 et les invités qui brûlent de l'encens *xiangke* 香客. Les maîtres (ainsi que les laïcs résidents) ont pour habitude de désigner les usagers sous ces deux catégories, les divisant selon le but de leur visite. « Tout cela parait très évident. Mais les distinctions que les gens font sont parfois si terre à terre, si triviales, que nous n'y prêtons guère attention et que nous passons ainsi à côté d'un point d'accroche analytique potentiel. »[243] L'une des distinctions fait référence aux entrants à des fins touristiques non religieuses, ceux venus visiter les lieux pour le patrimoine historique et culturel. Typiquement, ces usagers ont pour caractéristique de déambuler dans le temple sans but précis, de tout observer, de prendre des photos avant de

242 « Tous les groupes sociaux instituent des normes et s'efforcent de les faire appliquer, au moins à certains moments et dans certaines circonstances. [...] Quand un individu est supposé avoir transgressé une norme en vigueur, il peut se faire qu'il soit perçu comme un type particulier d'individu, auquel on ne peut faire confiance pour vivre selon les normes sur lesquelles s'accorde le groupe. Cet individu est considéré comme étranger au groupe [outsider] » H.S. Becker, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, A.M. Métaillié Paris, 1963, p 25.

243 H.S. Becker, *Les ficelles du métier : Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, La découverte, Paris, 2002, p 249.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

repartir. Ils ont en général très peu d'interactions avec les maîtres mais peuvent aussi représenter un conflit d'usage du temple en y introduisant d'autres sortes de pratiques. En voici un exemple dans le temple A :

> *« Dans la grande cour, sous le porche à gauche, une petite dizaine d'européens s'est installée sur des coussins en paille tressée face à l'abbé du temple, lui aussi installé en méditation. Le groupe est assis immobile, quand arrive un groupe de jeunes gens, accompagné de quelques adultes. Les jeunes gens observent ces étrangers en méditation, rient et parlent fort. Au bout de quelques secondes, l'abbé se lève, traverse la cour, entre dans la salle opposée et allume la télévision. Un bruit assourdissant émanant d'un documentaire sort de la salle. Le vacarme du groupe continue quelques minutes pendant lesquelles plusieurs européens ouvrent les yeux, tournent la tête ou montrent simplement quelques signes d'agitation. Au bout de ce laps de temps, les jeunes gens sont partis et les européens sont sortis de leur méditation. Lorsque la séance est finie, je demande au maître pourquoi il a mis la télévision si forte. Il répond que ce n'était pas la télévision mais une vidéo documentaire qui expliquait comment doivent se comporter les fidèles quand ils entrent dans un temple : Ils ne doivent pas parler fort, ils doivent aller prier les dieux, brûler de l'encens, et être calmes ! » (Extrait du journal de terrain du 08 juillet 2011)*

On comprend ici pourquoi les discours des maîtres sur les touristes sont légion et toujours négatifs. Bien que la critique ne soit pas directe dans ce cas, elle ne peut être ignorée. Les maîtres font clairement passer le message, exprimant par le biais d'une vidéo prescriptive, que leur comportement décalé n'est pas le bienvenu dans le temple.

Dans ce temple A, les maîtres se plaignent que les touristes viennent uniquement pour boire leur thé, connu dans la montagne pour ses vertus thérapeutiques. Cette critique plus subtile d'un usage non religieux du temple, peut être illustrée par l'exposé suivant, qui exemplifie le comportement d'un fidèle dans le temple B.

> *« Une dame âgée d'une cinquantaine d'années est arrivée dans le temple. Elle regarde dans la salle de réception d'un air interrogatif, après être entrée dans la cour d'un pas peu assuré, et avoir regardé autour d'elle. Le jeune maître occupé sur l'ordinateur dit au maître nouvellement arrivé : ' un hôte qui brûle de l'encens est arrivé, tu peux t'en occuper ?' Le deuxième va la voir, lui montre d'abord que l'encens se situe derrière elle, dans la première salle. Il l'aide à allumer l'encens sur la plateforme de la grande cour dans l'un des bols rempli de cire jusqu'à la mèche centrale. Avec le bouquet d'encens allumé, il emmène la dame faire le tour des salles, où il l'invitera à chaque fois à se prosterner après avoir piqué trois bâtonnets d'encens dans la cendre d'un encensoir extérieur. »*

Le contraste extrême de cette interaction avec celle des invités de tourisme révèle les motivations sous-tendues dans ces attitudes diverses. La fidèle vient au temple pour brûler de l'encens et se faire expliquer le nom des dieux. Pour ce faire, elle se confie totalement au

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

spécialiste religieux, qui la conduit vers les divinités dans un parcours consacré. Elle est, déjà depuis l'entrée, totalement en attente des directives du maître, dans un respect total du caractère sacré des lieux et du statut de ses occupants. Au contraire, les touristes non religieux ne reconnaissent ni les dieux ni leurs intermédiaires dans le temple. Ils viennent visiter un lieu de culture et d'histoire pour ses qualités patrimoniales. Les touristes les plus critiqués par les maîtres sont ceux qui ne reconnaissent pas du tout sa qualité religieuse, quitte à en enfreindre les règles de respect basiques. Cette place du respect du statut du maître dès les premières interactions est d'ailleurs évoquée lors du récit d'une autre interaction, par le maître lui-même. Me Chen explique que récemment,

> *« Un homme est venu demander si Liaolichun (de son nom taoïste complet sans aucun titre) était là. Le maître a dit « pardon, quoi ? », l'air de ne pas comprendre. Le fidèle a précisé « Me Liao », le maître a redemandé « Quel Me Liao ?», « L'abbé » a confirmé l'homme. Le maître a répliqué qu'il n'était pas là d'un ton sec suivi de la demande « Que lui voulez-vous ? ». L'homme a répondu « Rien » avant de repartir. Le maître me dit alors que si cet homme lui avait dit « Excusez-moi maître, l'abbé Me Liao est-il là ? » Il lui aurait expliqué où il était, lui aurait gentiment demandé s'il avait besoin d'autre chose… (Extrait du journal de terrain du 25 mai 2012)*

En me rapportant cette interaction, il critique les formes d'adresse de personnes extérieures mais il souligne aussi l'importance des formes statutaires pour lui, comme c'est aussi le cas dans sa lignée, dès les premières interactions. Cette exigence de respect dû au maître souligne les critères taoïstes de politesse et de statut. Seuls ceux qui confient complètement leur usage du lieu au maître, le reconnaissant d'emblée comme un intermédiaire avec les divinités, en montrant le respect qui leur est dû, peuvent être considérés comme des fidèles alors que ceux qui manquent de cette présence d'esprit minimum ne peuvent être guidés et restent dans leur statut de touristes, hors du groupe religieux.

1.2.1.2 Premières rencontres entre maîtres et futurs donateurs

A la suite de ce tri, les touristes sont traités avec indifférence alors que les maîtres entrent en relation avec les fidèles qui le souhaitent. Dès cette première rencontre, les maîtres et les fidèles évaluent leurs affinités pour des relations futures. Dans le flux des interactions, la détection de ces processus affinitaires est assez peu visible. Ces interactions autour d'une expression à demi-mots en rapport avec la culture lettrée, autour de références littéraires communes et à l'aide de très nombreux codes gestuels implicites, s'avèrent extrêmement

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

difficiles à décoder pleinement. Nous tentons ci-dessous de faire cette analyse pour décrire la rencontre entre Me Chen, maître du temple B, et de futurs donateurs du temple.

> *Un soir, nous allons au restaurant pour fêter la commémoration de l'entrée dans le dao (entrée dans les ordres) de Me Chen. Pendant, le repas une jeune femme, la conductrice qui nous emmène souvent en ville, dit à Me Chen que des homme, qui mangent au rez-de-chaussée du restaurant, voudraient vraiment le rencontrer. Il refuse d'abord poliment, prétextant qu'il mange avec nous et qu'il serait irrespectueux de quitter la tablée. Puis plus tard, elle revient et insiste. Il se lève alors, prend son verre. La demoiselle me dit qu'ils veulent aussi discuter avec moi. Nous descendons donc. Arrivés en bas, ils nous saluent en s'inclinant avec les mains jointes en un salut taoïste. Le serveur nous donne un verre chacun qu'il remplit d'alcool fort. Le maître trinque avec chacun des hommes attablés, de manière très humble. Chacun des convives présente sa carte au maître à deux mains. Une fois assis, le maître et un des hommes attablés se mettent à discuter alors que les autres participent de temps à autre à la conversation. Celle-ci porte sur des sujets généraux concernant, par exemple, la morale. Quelques questions concernent la situation du temple, son histoire et la vie religieuse locale. La conversation mélange le mandarin contemporain, les références en chinois classique et le dialecte du Yunnan. Ils trinquent plusieurs fois en faisant tinter les verres à chaque invitation personnelle. Dans ce cas, le maître met un point d'honneur à placer son verre plus bas que celui de son interlocuteur, et souvent, son interlocuteur tente de faire de même. Ce jeu peut durer plusieurs secondes à chaque fois. Ils vont discuter de religion, de philosophie, de la situation de la région et de la Chine en général pendant plusieurs heures. Les fidèles affirment qu'ils vont aider le temple et qu'ils admirent beaucoup de si jeunes gens de demeurer dans un si petit endroit (isolé). Le maître répond qu'il apprécie le calme du lieu, ce à quoi l'hôte répond, que, venant de la ville voisine, il vient aussi dans ce petit village y chercher le calme, mais qu'il ne pourrait pas y vivre à temps plein. Le maître répond toujours avec des proverbes ou des réflexions sortis des livres classiques adaptés à la situation. Son à-propos et son art oratoire semblent impressionner ces hommes du milieu industriel provincial. (Extrait du journal de terrain du 26 mai 2012)*

C'est à la fois, de la part des laïcs, un test des connaissances religieuses et lettrées du maître, et réciproquement un exercice pour eux-mêmes, mais aussi un modèle de savoir faire, visible à travers la négociation et concernant la pratique de modestie du maître, qui met son verre à une hauteur marquant l'humilité. Dans le cas de cette lignée, les maîtres s'attachent tout particulièrement à la culture lettrée et aux codes qu'elle véhicule, ce qui semble correspondre, d'après les réponses et les interactions qui ont suivi, aux connaissances des fidèles. Car le fidèle rencontré lors de ce dîner est devenu effectivement un donateur. Il n'y a eu de prime abord aucune demande de don. Ce n'est qu'une fois la relation mise en place que le maître a fait part des besoins du temple. L'interaction n'a pas de sens économique explicite, et le début de la rencontre en est, en apparence, totalement dépourvu. Lors des dîners suivants, le donateur a visité le temple et y a fait quelques dons, puis a répondu à des demandes plus

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

précises du maître pour des éléments de mobilier. Mais lors de la première rencontre, puis tout au long même des interactions de dons, la relation est restée encastrée dans des codes liés au religieux ou en l'occurrence à la morale, à la philosophie et autres domaines connexes.

Dans la lignée A, les premières interactions de face à face s'organisent souvent autour d'une activité thérapeutique, bien que la mise en contact ait aussi lieu lors de dîners. Cela implique des rapports économiques et monétaires plus avérés et plus rapides que lors de la simple rencontre précédente, que j'ai interprétée comme étant impromptue. A nouveau, dans, un déplacement en Europe lors d'un stage de Me Zhao, se présenta à moi l'occasion d'une analyse de la forme d'interaction d'une première rencontre thérapeutique et ses mécanismes sous-jacents.

> *Un groupe est installé dans un salon du lieu de retraite. Une femme demande à parler au maître d'un problème de santé. Il va vers elle en lui demandant quelques précisions sur son état. Pendant qu'il l'examine, la patiente demande combien coûte le soin. Il répond qu'il ne demande pas d'argent. Elle répond que la dernière fois, elle a fait un soin avec un shaman et il lui a demandé de l'argent. Il répond que lui ne demande pas d'argent. Il dit que s'il y a des résultats, ensuite elle pourra donner ce qu'elle voudra. Sur ce, il commence alors le soin. (Extrait du journal de terrain du 14 aout 2011)*

Face à la demande de la laïque, qui place l'échange dans l'économie tarifée, le maître répond d'abord par la négative, exposant la différence entre les deux modes d'échange, comme cela est d'usage dans les temples. Puis il affirme le positionnement : il n'y a pas de demande d'argent. Il replace ainsi la relation hors des principes marchands de l'économie profane. En une seule phrase, il réoriente le sens de la relation hors de l'économique vers l'objet central, le résultat thérapeutique. Il soumet aussi l'échange économique à ce résultat, à l'efficacité de ses propres pouvoirs. L'évaluation de la dette incombe au laïc, qui l'estime à partir de son ressenti subjectif face à la maladie. Les services religieux de Me Zhao se construisent dans un décalage gradué par rapport à la rémunération. Il marque d'abord l'écart entre le moment du service et la rétribution, puis établit une distanciation par rapport à cette rémunération, implicitement soumise au résultat. Enfin, il établit une distanciation entre les lieux consacrés en Chine et les mondes extérieurs, en dirigeant le don vers le temple. En effet, précise-t-il, lorsque l'interaction a lieu en Chine, il reçoit rarement les transactions monétaires lui-même et encourage toujours les fidèles à venir au temple s'ils souhaitent faire un don, et venir remercier directement le dieu qui les a guéris. Il découple ainsi le service et la rémunération, prévenant une immédiateté quelconque de l'échange, la séparant radicalement d'un principe marchand, comme dans la majorité des cas présentés ci-dessus. Il dissocie rémunération et

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

notion de prix en reliant la rétribution monétaire au ressenti du patient et à l'efficacité de ses pouvoirs, la transformant en un don de reconnaissance. Puis il la dissocie de lui-même, en la rattachant aux divinités et au temple. Ainsi la guérison est-elle mise sous tutelle divine et la rétribution, sortie de l'intention marchande, devient une offrande, réencastrée dans le religieux[244].

1.2.2 Modalités des dons

1.2.2.1 Rémunération propitiatoire

Ce cadrage de la relation hors économie profane prend toute son importance lorsque la rétribution est individualisée. Lors de la rétribution du service religieux d'un maître, le mode de rémunération le plus répandu est emprunté à une coutume chinoise. Elle consiste à donner une somme d'un montant au chiffre symbolique dans une enveloppe rouge. Cette enveloppe n'est pas toujours acceptée, selon les maîtres, mais le don de cette enveloppe est la norme en vigueur dans toute la société chinoise, notamment comme marque de respect. Cette modalité de rémunération autorise un système de dons et de cadeaux de tous genres, qui se résume sous le terme de *guanxixue*, ou 'mode chinois de mise en réseau' (voir ci-dessus l'approche analytique du terme de *guanxi*). Il implique un symbolisme fort qui encastre les relations économiques dans ce contexte. Sa signification auspicieuse, notamment par la couleur rouge et la symbolique des chiffres judicieusement choisis, renvoie aussi de façon plus large à un désir de prospérité. Cette enveloppe, auspicieuse donc par sa forme même, transforme la monnaie profane en un don symbolique[245].

Ce don d'enveloppe rouge est fait pour individualiser des rémunérations lors de services collectifs, comme dans le cas des rituels. Dans les grands temples, on y a recours pour rémunérer individuellement les maîtres d'une équipe de rituel. Le commanditaire paye le rituel auprès de l'administration du temple, mais rémunère aussi les maîtres un par un, respectant pour chacun des codes gestuels précis ; en voici un exemple dans un temple œcuménique :

244 La notion d'encastrement-désencastrement est prise ici dans une acception large et non figée du sens que lui a donné Polanyi sans présupposer un sens de l'Histoire économique cf. K. Polanyi, *op. cit*. 1983. Elle permet ici de rendre compte de ces phénomènes de sortie d'une sphère de signification de pratiques économiques pour s'orienter vers une autre sphère, celle où certains fidèles se présentent clairement avec des principes économiques marchands ; les maîtres déjouent ces intentions pour réencastrer la relation économique dans la sphère religieuse.

245 Cela rappelle le don de monnaie lors des fêtes occidentales avec l'emballage cadeau qui transforme la monnaie en un cadeau acceptable *cf*. V. Zelizer *La signification sociale de l'argent*, Seuil, France, 2005.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *A la fin du rituel, alors que chacun des participants range son instrument et enlève sa robe, le commanditaire s'approche du maître de rituel avec un paquet d'enveloppes. Il lui remet la première d'entre elles à deux mains et le maître la reçoit aussi à deux mains. Les deux s'inclinent légèrement, le fidèle un peu plus bas. Puis il se dirige vers chacun des participants, d'abord les musiciens les plus proches. Le maître de rituel surveille ce manège en enlevant sa robe et finissant le rangement de l'aire de rituel. Après la remise de la majorité des enveloppes, certains maîtres sont déjà partis, d'autres restent en retrait. Le maître de rituel semble tout à coup reprendre la main de l'interaction en se dirigeant vers le commanditaire pour le conduire auprès de maîtres restés en retrait de la scène (certains instrumentistes opèrent depuis un coin reculé de la pièce, par choix ou par manque de place) en lui disant de ne pas oublier le joueur de flûte. Puis, quand chacun a reçu son enveloppe et a remercié le donateur, le maître de rituel le remercie d'avoir généreusement rétribué l'équipe. (Extrait du journal de terrain 15 avril 2012)*

Il est d'usage que les échanges d'enveloppes rouges en public suivent les codes mis en place dans cette scène : échange à deux mains, inclinaison en signe de déférence, léger embarras du receveur et signe de politesse indiquant l'insignifiance du don de la part du destinataire. Parfois, ces signes sont plus marqués, des paroles peuvent s'ajouter à ces différentes expressions. Ces démonstrations font d'ailleurs partie des normes de politesse basiques dans tout le monde chinois. L'échange de cartes de visite, par exemple est mieux accompagné des deux mains. De même, il est bienvenu de noter son embarras, ou même refuser, parfois plusieurs fois, alors que le donateur répondra par une expression marquant son humilité par rapport au don. Dans le cas de ce rituel en rapport avec la performance d'équipe, les enveloppes sont remises en mains propres par le commanditaire du rituel lui-même. Les sommes contenues dans ces enveloppes sont très faibles (une centaine de yuan, soit une dizaine d'euros dans le cas de l'équipe de rituel). Cette attention des donateurs souligne le remerciement envers les maîtres qui ont participé au rituel, et le respect qu'ils leur témoignent. La signification du chiffre est cependant choisie avec soin par le donateur en accord avec la numérologie religieuse[246]. En choisissant une somme aux chiffres considérés comme chanceux, dans une enveloppe rouge pourvue d'une même symbolique et avec déférence, le donateur accomplit un geste propitiatoire, dans un respect formel stricte. De fait, l'enveloppe rouge représente un symbole fort dans ce contexte religieux. Un maître de la lignée A faisait justement remarquer que c'était une forme de *yuanfen*, affinités prédestinées[247]. Ces enveloppes sont aussi utilisées lors du rituel de la prise du maître pour signifier le respect que le disciple démontre à son maître et la relation de don-contre-don qui

246 M. Granet analyse cette symbolique des nombres depuis les textes classique dans *La pensée chinoise*, Editions Albin Michel, Paris, 2012, deuxième chapitre, section II
247 Sur ce concept cf. chapitre 3 section 1.1.1.1

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

les lie. Selon les règles de ce type d'échange de don, le retour ne peut être ni immédiat ni équivalent, entamant une relation à long terme. Dans le cas du maître et de son disciple, elle peut durer toute la vie. Dans le cas des fidèles donateurs, bien que la rétribution vienne souvent clore un service, on peut penser que ce mode d'échange instaure, dans une moindre mesure, les mêmes règles que n'importe quel premier échange ; la symbolique de la relation prend immédiatement le pas sur la logique économique.

1.2.2.2 Urnes et dons

Lors d'un refus d'échange direct de ces enveloppes rouges, elles se retrouvent dans les urnes placées non loin des divinités, parfois se confondant avec le reste du décor, parfois clairement marquées comme *gongdexiang* 功德箱, littéralement, boîte où les fidèles peuvent accumuler des mérites. Dans les temples, la majeure partie des petites sommes demeure centralisée. Car d'autres dons sont aussi introduites directement. Pour les fidèles, les urnes sont d'abord un moyen d'échanges économiques directs avec les divinités. Ces « donations pour 'salut de l'âme' »[248] sont, le plus souvent, liées à la divinité devant laquelle se trouve l'urne, soit en guise de remerciement, soit sous forme de souhait.

En ce qui concerne les motivations de ces dons, elles seront analysées en détail à travers des exemples de terrains plus précis au chapitre 5, en lien avec les concepts indigènes du don. Nous nous bornerons ici à tracer des lignes de démarcation entre quelques types, liés à différents publics du temple. La plus fréquente des dons est celle qui a lieu lors de la prosternation rituelle. Suite à une demande de faveurs à un dieu ou en remerciement, le don de quelques yuans est courant. Ce don ne s'inscrit, le plus souvent, que dans des interactions courtes ou inexistantes avec le maître ; il est détaché de toute interaction humaine. L'échange s'opère avec les divinités elles-mêmes. Dans les plus grands temples urbains et touristiques où les maîtres se préoccupent peu des fidèles, les dons de ce type sont majoritaires. Les fidèles viennent eux-mêmes brûler de nombreuses offrandes, dont du papier monnaie adressé aux divinités, dans l'espoir de voir leur vœu réalisé. Ce type de don peut aussi avoir lieu en présence d'un maître avec qui le donateur entretient un lien particulier. Cependant même dans ce cas, ce don dans les urnes s'effectue hors de l'interaction maître-donateur. L'exemple d'une

248 Bien qu'il existe des différences notables entre la 'donation pro anima' chrétienne apparue au VIIe siècle en occident, il est encore la traduction la plus proche d'une équivalence avec le don monétaire trouvée sur le terrain. Cf. E. Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV-XIe siècle) : le paradigme eucharistique », Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 19 janvier 2009, consulté le 23 février 2016. URL : http://cem.revues.org/9932 ; DOI : 10.4000/cem.9932, p 6.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

interaction dans le temple entre Me Chen et le donateur qu'il a rencontré plusieurs fois illustre cette rupture.

> *Après le deuxième dîner, les donateurs sont invités à dormir au temple. Ils refusent poliment mais souhaitent le visiter depuis le premier soir. Le maître les emmène sur le chemin du village et les fait entrer. Il fait nuit, ils ne peuvent pas apprécier toute la splendeur du temple. Le maître les emmène d'abord dans la salle de culte principale, où ils se prosternent devant la statue principale. Puis, il les emmène dans la salle de réception pour s'asseoir et discuter. Une statue de* Lü Dongbin *se trouve en face de l'entrée. A l'entrée, le maître veut les faire asseoir sur le fauteuil de réception, mais l'un d'entre eux voit la statue. Il s'arrête alors face à la statue sous le regard étonné du maître et sort hâtivement les quelques billets qui restent dans sa poche, quelques centaines de yuans qu'il met dans l'urne. Puis il se prosterne devant la divinité. (Extrait du journal de terrain, 30 mai 2012)*

Lors de cette première visite du donateur dans le temple, il s'est brusquement détourné du maître, avec qui il discutait depuis des heures et qui l'invitait à s'asseoir, pour aller d'abord saluer la statue et faire un don dans l'urne. Ce don dans l'urne apparaît presque comme une rupture de l'interaction elle-même, issue d'un geste inopiné avant la prosternation. Ce don aux divinités s'inscrit dans un échange dont la symbolique ne relie que le donateur et la divinité qu'il prie, excluant le maître.

Les populations étrangères qui visitent désormais souvent les temples effectuent une autre sorte de don, ne croyant que rarement aux divinités. La somme qu'ils mettent dans les urnes représente seulement une estimation monétaire de ce qu'ils souhaitent donner au temple lui-même, pour sa rénovation, son entretien, la vie des maîtres. Ce don s'accomplit dans l'optique d'une préservation culturelle, d'une aide à une institution consistant en un don pour sa survie, plutôt que pour des motifs religieux. En ce qui concerne la rétribution d'un service, le passage par le don dans les urnes modifie la signification du don en lui-même, lui conférant non pas un sens de rétribution, d'échange entre un service et un flux monétaire, mais d'un don envers une divinité pour un bienfait qui a été procuré par l'intermédiaire du maître. En passant par l'urne, la don devient une offrande et fait entrer l'échange sous la tutelle divine. Le maître est mis à distance, en tant que simple intermédiaire entre les divinités et leurs fidèles. Ce mode de don particulier, en rétribution d'un service mais distancié de lui par ses modalités, révèle l'encastrement varié de ces différents flux monétaires dans une signification religieuse globale. Ces modes d'échange ne permettent ainsi aucune équivalence monétaire. Par les interdits qu'ils imposent, les maîtres délimitent une économie du sacré. Des principes positifs permettent de réguler des échanges codifiés avec le sacré, déplaçant le don, comme toute l'activité économique des maîtres, de l'intention derrière le service à la consommation de la

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

monnaie reçue, dans un mode de signification religieux plus large. Il apparaît désormais évident que cette économie implique de manière centrale des entités non humaines. Et, selon les maîtres et les fidèles, ce sont ces entités qui mettent en mouvement l'échange, en ce qu'elles sont l'entité agissante. Ce sont elles qui guérissent, accordent les vœux de toutes sortes etc. nécessitant un don en contrepartie. Nous étudierons donc, dans la seconde partie, quelle est la place de ces entités non humaines et la forme de l'échange qui se met en place avec les humains ?

2 Écologie des dimensions où s'inscrit l'économie

L'économie taoïste ne se réduit pas au monde visible. Pour comprendre les seuls échanges monétaires des fidèles, il faut englober également dans ce système d'échange nombres d'autres entités, incluant l'univers entier dans une complexe écologie de relations. Cette écologie universelle sera étudiée dans une première partie, alors que la seconde partie traitera de la place des maîtres dans celle-ci.

2.1 Écologie universelle

2.1.1 Comptabilité divine

2.1.1.1 Économie rituelle avec les divinités et les ancêtres

Les divinités sont les premiers interlocuteurs des fidèles dans cette économie rituelle[249]. Dans les temples taoïstes, bouddhistes, ou ceux des cultes locaux, les fidèles viennent demander des faveurs au prix d'offrandes, qu'elles soient ritualisées dans le cadre d'une cérémonie, ou directement monétaires. C'est la raison le plus courante des fidèles visitant les temples. Les jours de fêtes, les grands temples sont emplis de fidèles venus faire ces offrandes, comme ce fut le cas lors d'une des premières observations au temple des Nuages Blancs, le 19e jour du premier mois lunaire.

> *Aujourd'hui c'est le 19e jour du premier mois lunaire, le jour où l'esprit du fondateur du Temple des Nuages Blancs revient. [...] Dans la seconde cour, on remarque immédiatement un groupe de personnes avec des sacs entier de fleurs en soie et d'encens. Ils portent aussi des paquets d'offrandes à brûler : de la monnaie papier, sous forme de billets aux couleurs vives et des lingots de forme traditionnelle ressemblant à de petits bateaux dorés. Ce groupe se compose d'une dizaine de personnes dont 8 femmes, jeunes et plus âgées, ainsi que deux garçons. Certains plient ou déplient la fausse monnaie, d'autres garnissent les vases des autels de fleurs de soie. En suivant l'une d'entre elles, on*

249 M.Yang, « Ritual Economy and Rural Capitalism with Chinese Characteristics » in David Held and Henrietta Moore eds. *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation,* Oneworld Publications, Oxford, 2007.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

observe qu'elle met systématiquement une gerbe de fleur pour chaque divinité, faisant le tour de chaque salle de la cour. Dans les brûles parfums aujourd'hui, il n'y a pas que de l'encens. Il déborde de monnaie papier sous différentes formes, billets de différentes divinités, sycee, papier rituel. Chaque divinité possède ses propres billets, qui s'achètent par coffrets diversifiés dans des échoppes ou auprès de vendeurs ambulants. Les fidèles décomposent ces coffrets au fur et à mesure des cours , brûlant devant chaque divinité la monnaie correspondante. (Extrait du journal de terrain du 21 février 2011)

Des modalités d'échanges monétaires presque individualisés pour chaque divinité, une variété d'offrandes systématiques, ce groupe de fidèles n'est pas le seul à déployer de tels efforts dans cette économie rituelle. Lors des jours de fêtes, les cours de tous les temples œcuméniques et touristiques sont emplies de ces activités. Les fidèles s'attachent même parfois à plier les offrandes eux-mêmes, installés sur les bancs ou par terre dans les cours, cet effort rapportant plus de mérites que d'acheter les offrandes toutes faites dans le magasin voisin du temple. D'autres fidèles achètent, par cartons, des artefacts de papier travaillés, à brûler. Une après-midi, alors qu'aucun véhicule n'entre jamais dans les cours, une petite camionnette est rentrée jusque dans une cour centrale du temple, dans ce même but. Le chauffeur a ouvert les portes sur un chargement plein de cartons de lingots papier. Une dame richement habillée a déversé les cartons de lingots de papier dans l'encensoir de la cour un à un, attisant un feu, remplissant totalement l'encensoir rectangulaire de la cour vide. Ce présent d'offrandes aux divinités représente la base de l'économie des temples et constitue l'activité principale des laïcs dans ces lieux.

2.1.1.2 Ancêtres d'apprentissage et culte

Pour les maîtres, les divinités qui veillent sur le temple en sont les ancêtres. C'est ainsi qu'ils sont appelés par les maîtres, *zushiye* 祖師爺, ancêtres d'apprentissage. Ce sont ces divinités qui demeurent en ce lieu, et tout être humain n'est que leur invité. Parmi les divinités, appelées du terme générique *shenxian* 神仙, il existe en fait plusieurs catégories. La première est celle des divinités nées du chaos originel avec l'univers lui-même. Elles n'ont pas eu d'existence humaine, et sont des divinités par nature. L'autre catégorie est constituée des êtres humains devenus immortels. Ce sont des personnages mythiques célébrés et divinisés pour leurs actes. On pourrait citer le général *Guanyu*, divinisé pour ses actes mythiques[250], qui fait par exemple partie des divinités principales du temple B. Dans les

250 J. Pimpaneau relate l'histoire de cette figure, souvent présentée comme un exorciste, d'abord divinisé comme dieu gardien et dont le culte s'est répandu par la suite. Cf. *Chine : Mythes et Dieux*, Editions Philippe Picquier, 1995, p 59- 72.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

termes de référence, les maîtres ne font pas la différence entre ces divinités demeurant dans le temple et les ancêtres des abbés et des maîtres de la lignée qui résident au temple. C'est d'ailleurs par cet autel des anciens abbés du temple que commence le rite d'ouverture de la journée dans le temple A. L'abbé allume deux bougies sur cet autel, à gauche de la salle principale, flammes dans lesquelles seront allumés les bâtons d'encens destinés à toutes les divinités du temple. L'autel dédié aux maîtres de la lignée A, notamment la grande abbesse, ferme cette marche des encens du matin, dans la cour latérale droite ou porte de sortie du temple[251]. Ce culte des ancêtres prend modèle sur le culte ancestral antique, élément fondateur de la religiosité chinoise. Ce culte, pour les maîtres de parenté religieuse comme pour la parenté laïque, « s'adresse à des ancêtres distincts qui ont chacun conservé leur personnalité et qui sont, chacun, le patron de l'un des groupes de parents de la famille segmentée »[252]. Bien que ce rite se soit largement perdu chez les laïcs du continent, certains fidèles, dans les territoires de Hong-Kong ou Taiwan, ont conservé leur autel des ancêtres qui est installé dans une pièce de leur domicile.

Dans les temples taoïstes, les échanges entretenus entre les laïcs et leurs ancêtres prennent surtout la forme de rituels pour apaiser les défunts dans l'autre monde, afin qu'ils ne viennent pas perturber les vivants. Les rituels les plus courants sont ceux destinés à sauver l'âme des défunts. Le *fangyankou* 放焰口, nom bouddhiste du rituel signifiant littéralement libérer les bouches en feu, qu'utilisent encore souvent les maîtres taoïstes, rappelle la forme du rituel comme banquet[253]. Lors de ce dernier, les trois maîtres de rituels installés sur une plateforme, vont délivrer l'âme du défunt et lui donner à manger, lançant littéralement, en fin de cérémonie, des fruits à l'assistance, dans une atmosphère enjouée. Ceux que l'on appelle aussi les âmes errantes doivent en effet être nourris et entretenus comme si leurs besoins matériels n'avaient pas changé, et avaient juste été déplacés dans l'autre monde. Les descendants brûlent ainsi souvent du papier monnaie pendant ces rituels afin que l'ancêtre puisse payer pour ses nécessités dans l'autre monde. Sont brûlés aussi, hors Chine continentale, des répliques papiers des objets de consommation aussi bien que des maquettes de maison entière. A Hong-Kong, pour tout rituel de ce genre, ces maquettes de maisons sont construites puis brûlées systématiquement pour veiller sur le logement. Les magasins à côté des temples

251 Un maître d'une autre lignée m'expliqua la distribution des encens selon cette règle « 早出,晚回 » *zaochu wanhui*, c'est-à-dire la matin on sort, le soir on rentre.
252 M. Granet, *La religion des Chinois*. Ed. Imago, 1989, p 71.
253 Sur les origines et les différences du rituel bouddhiste et taoïste pour nourrir les défunts *cf* D. Pang « The *P'u-tu* Ritual : A celebration of the Chinese Community of Honolulu » in *Buddhist and Taoist Studies I*, Michael Saso and David W. Chappell, eds. 1933.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

offrent aussi, des répliques papiers d'objets plus triviaux, tels des téléphones portables, des produits de beauté, de la nourriture etc. Toute l'importance de ces rituels se situe dans le maintien d'une certaine paix pour les vivants, auxquels les esprits peuvent venir réclamer leur dû, causant sinon des maladies et autres malheurs s'ils ne sont pas satisfaits. Dans ce contexte, les ancêtres représentent, sur le plan économique, une forme d'exigence de dette à payer, que ce soit pour les entretenir, réparer une offense qui leur a été faite ou les satisfaire sur un point quelconque. La dette envers les ancêtres peut même parfois être représentée comme une dette primordiale, existentielle. Une maître d'un temple de Beijing l'évoquait en ces termes :

« *Dans ce temple, spécialisé dans les questions de maternité, certaines maîtres conseillent de rembourser la dette primordiale de la naissance à la divinité en charge. Le sang versé par la mère doit être payé de retour en papier monnaie, généralement offert lors d'un rituel. La venue au monde, le fait même d'exister, est déjà une dette suivant une thématique théologique classique. La dette envers les ancêtres est renvoyée ici à la dette existentielle, que l'être humain peut tenter, parfois en vain, de rembourser toute sa vie* ».

2.1.1.3 Comptabilité rétributive

Ces actes d'offrandes peuvent ainsi rétablir une sorte de balance comptable avec les ancêtres. Pour chaque être humain, les offrandes et les dons, avec toutes formes de bienfaits, entrent aussi dans une comptabilité des actes tout au long de la vie. Une maxime répandue vulgarise les règles de cette comptabilité sous la forme suivante : « 好有好報, 惡有惡報 *hao you haobao, e you ebao* », signifiant que le bon est récompensé par le bon, le mauvais par le mauvais. Dans le *Livre des rétributions du Très Haut* (太上感應篇 *Taishang ganying pian*), référence à la fois pour les bouddhistes et les taoïstes, l'aspect systématique de ce fonctionnement de rétributions universelles est décrit comme suit dans les paroles de la divinité :

> ***Le Très Haut dit : "les malédictions et les bénédictions [accordées par les dieux] ne viennent pas par leurs propres voies, c'est chaque homme qui les provoque [par ses actions] ; la rétribution des bonnes et mauvaises actions survient aussi sûrement que l'ombre suit le corps. Aussi, dans tout l'univers, il existe des dieux en charge de surveiller les fautes des humains, et qui déduisent des années de vie de leur destin à chaque transgression, en fonction de sa gravité[254].***

Dès le début, le texte décrit le système comptable selon lequel les actes des humains ont tous des répercussions directes sur leur durée de vie. Tout acte est répertorié selon sa gravité et les circonstances détaillées dans lesquelles il a lieu, au sein d'une comptabilité stricte. Et au bout

254 V. Goossaert, *Livres de morale révélés par les dieux*, les Belles lettres, Paris, 2012, p6.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

du compte, les actes se transforment en récompenses et punitions. Dans le Dongyuemiao 東嶽廟 de Beijing par exemple, les punitions pour chaque offense grave sont dépeintes très vivement sous la forme de châtiments délivrés en Enfer. Ce temple de Dongyuedadi 東嶽大帝, Empereur du Pic de l'Est, représente tous les départements de ce monde souterrain des Enfers sur lesquels veille cette divinité[255]. L'immense cour centrale est entièrement entourée de représentations à grandeur d'homme, avec des départements des Enfers et leurs gardiens multiformes, leurs suppliciés, dans des postures pour le moins effrayantes. Chaque type de faute (mensonge, luxure, meurtre, etc.) compte au moins un département, avec ses propres formes de supplices selon les cas. Le département spécialisé dans les mensonges infligera des supplices liés à la faute, dont, par exemple, le sectionnement de la langue des fautifs. Pour les fauteurs multiples, les départements s'enchaînent avec leurs supplices. Ces statuts des supplices représentent, en relief, la rétribution directe des actes de chacun. Les êtres humains provoquent ainsi leur propre rétribution. Cependant, les êtres humains n'ont pas directement accès à ces comptes. Seules les divinités en charge s'occupent de comptabiliser les actions et leurs valeurs. Dans le panthéon taoïste, certains esprits sont spécifiquement dédiés à cette charge. Après avoir observé les humains, ils rapportent une fois par an les faits et gestes de chacun, inscrivant leurs mérites et démérites au registre divin. Ils font alors le compte des bonnes actions et des mauvaises, déduisant ce qui doit être mis au compte de l'être humain pour l'année passée. Ce livre des rétributions fait partie des grands classiques qui ont encore une influence sensible chez les maîtres. Il est toujours enseigné dans les différents collèges taoïstes de Chine. Et c'est dans cette perspective que les maîtres exhortent par exemple, les fidèles et les laïcs, à faire de bonnes actions. C'est aussi dans ce cadre comptable que les maîtres étudiés conçoivent leur propre rétribution. Me Zhao de la lignée A explique que, pour devenir immortel, il faut comptabiliser dix mille bonnes actions, les mauvaises actions et pensées diminuant d'autant les bonnes. De même, lorsque l'abbé du temple B parle d'accumulation des mérites dans une vie de maître, il fait aussi référence à ce processus comptable avec ses rétributions.

Lorsqu'il s'agit de dons monétaires aux temples, ce principe comptable général trouve une traduction concrète en écritures comptables. Dans de nombreux temples, tout don conséquente est enregistrée sur des livres de comptes, appelés du nom générique de 'registre des mérites'.

255 Cet aspect du temple du Dongyuemiao a été minutieusement étudié et décrit dans l'ouvrage de Goodrich, A. S. *Chinese hells : the Peking temple of eighteen hells and Chinese conceptions of hell*. St. Augustin : Monumenta Serica, 1981; Plus largement sur le Dieu de l'Enfer, les départements et ses administrations, ainsi que sa représentation, notamment au temple de Beijing, *cf*. H. Maspero, *op.cit.* chapitre IV section I Le Grand Empereur du Pic de l'Est.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Cette comptabilité peut ensuite se trouver gravée sur des stèles à la gloire des donateurs, sous forme de liste décroissante des sommes. Dans toute la montagne où se situe la lignée A, plusieurs temples comptent ces stèles de dons comme de simples registres de comptes. Le premier temple sur le chemin de la montagne, qui a reçu de nombreux dons officiels, liste les donateurs en deux parties, d'abord les unités organisationnelles, puis les donateurs individuels, toujours dans l'ordre décroissant. On y retrouve la symbolique des chiffres, surtout avec des chiffres itératifs, comme le don en tête de liste de 9999,99 yuans, le neuf représentant selon la symbolique de la lignée A, le chiffre lié au ciel le plus élevé. On peut encore remarquer le chiffre suivant de 8888 yuans, le huit représentant la fortune terrestre. Dans un autre temple du Yunnan, à côté de la très répandue stèle des dons[256], se trouve une stèle rare listant les bénévoles sur le chantier de ce temple nouvellement rénové. La liste donnait leur nom, suivi du nombre de jours de travail sur le chantier. On peut aussi rencontrer une affiche préfigurant ces stèles, exposant une demande de don, avec ses contreparties. En voici une, reproduite ici en partie, appelant aux dons à l'occasion de la reconstruction d'un temple héréditaire d'une montagne sacrée :

> *« Nous souhaiterions le soutien de tous les fidèles, chacun sera récompensé par d'innombrables bienfaits pour soi et pour ses proches. Le temple n'ayant pas d'organisation de dons externes, si vous voulez soutenir merci de contacter l'abbesse du temple.*
>
> *Les donateurs de plus de 50 yuans seront inscrits dans le livre des donateurs vertueux*
>
> *Les noms des donateurs de plus de 100 yuans seront gravés dans une pierre.*
>
> *Les noms des donateurs de plus de 1000 yuans seront individuellement inscrits dans la pierre.*
>
> *Les donateurs de plus de 10000 yuans auront leur propre pierre gravée à leur nom »*
>
> *(Affiche d'un temple de montagne sacrée en octobre 2011)*

Après la présentation décrivant les bienfaits récompensant chaque don, ceux-ci sont explicitement traduites en écriture comptable et hiérarchisées selon des seuils numériques. Les plus faibles sont enregistrées, comme souvent, dans des livres de compte papier, puis au-dessus d'un certain seuil, sont gravées dans la pierre, marquant une forme de pérennité de la reconnaissance par le choix du matériau. Le seuil numérique suivant permet la singularisation du nom du donateur. Elle propose une distinction individuelle des mérites du donateur gravés

256 Une liste des dons sur papier est aussi évoquée, sous le nom de jiaobang 醮, 榜 par De Groot, J. J. M. dans De Groot, J. J. M. 1886, *Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy): étude concernant la religion populaire des Chinois* (Vol. 11). E. Leroux.1886, p. 59.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

dans la pierre. Cette comptabilité de « conversion »[257], basée sur le système de rétributions, apporte un reflet matériel graduellement distinctif et pérenne de la rétribution du donateur. Cet aspect distinctif affiché d'une rétribution divine individuelle, souligne l'importance de la reconnaissance de ces rétributions dans le groupe social. L'annonce que représente l'affiche elle-même, constitue le barème comptable formel de la conversion des dons monétaires, dont les rétributions affichées dans le temple confèrent aussi prestige social. Mais ces dons monétaires s'inscrivent aussi dans le système de rétribution où les laïques cherchent d'abord des bienfaits directs demandés aux divinités en charge. Bien sûr, de tels dons apportent un prestige non négligeable lorsqu'elles sont faites de la part des croyants, et l'incitation est ainsi construite dans ce but. Cependant, la plupart des dons, ritualisés ou non en tant que 'bonnes actions', renvoient à une rétribution directe, telle qu'elle est décrite dans la référence classique à laquelle l'affiche fait écho : « Chacun sera récompensé par d'innombrables bienfaits pour soi et pour ses proches ». Et dans cette économie rétributive, ces formes typifiées d'échange entre humains et divinités ne représentent qu'une petite partie des modes d'échanges et des parties prenantes.

2.1.2 Écologie des résonances

2.1.2.1 Échanges universels et transformations

Si les échanges les plus visibles prennent la forme rituelle et le moyen d'une monnaie multiforme, pour les maîtres taoïstes, ils impliquent des échanges bien plus subtils et complexes avec l'univers tout entier. Outre ces deux catégories d'humains et d'entités immortelles du panthéon officiel, en font aussi partie la nature tout entière, des arbres aux montagnes et aux astres. Toute la nature fait d'abord partie de cette écologie en ce que toutes choses sont pourvues d'esprit. Il existe, par exemple, des immortels des fleurs, communément appelés *huaxian* 花仙, et le thème de la montagne comme divinité est devenu un topos des études taoïstes[258]. En tant qu'entités douées d'esprit, chaque fleur, chaque arbre etc. entre dans le système des rétributions. Ainsi, Me Zhao affirme capturer des démons pour leur apprendre le Dao, les envoyer réaliser des tâches qui leur vaudront d'évoluer eux aussi. Les êtres s'étendent ainsi sur un spectre large qui va des démons aux divinités en passant par les animaux et les humains, qui évoluent en montant le long d'une échelle, représentée, dans ce

257 Du nom donné par Ji Zhe à ce phénomène dans le cadre bouddhiste dans son article « La nouvelle relation Etat-bouddhisme », *Perspectives chinoises* [En ligne], 84 | juillet-août 2004, mis en ligne le 01 juillet 2007, consulté le 20 février 2016. URL : http://perspectiveschinoises.revues.org/665.
258 Lagerwey, *Le continent des esprits: la Chine dans le miroir du taoïsme*. Maisonneuve et Larose, 1993. Schipper, *ibid*.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

contexte taoïste, sous forme de bureaucratie. Chacun à sa place, à travers sa fonction peut monter en grade, comme les êtres humains peuvent devenir des divinités, ou descendre, devenant des âmes errantes dans les enfers en fonction de leurs actes, dans une théologie qui se rapproche de la doctrine bouddhiste de la réincarnation. Mais la transformation des êtres ne dépend pas seulement des 'bonnes actions' comptabilisées. Ce serait oublier son aspect proprement physique, typique de la transformation prônée par les maîtres taoïstes Quanzhen. Dans ce cadre, l'écologie de cette transformation de l'être s'organise surtout en fonction des entités célestes, astres et constellations. La transformation commence dans la lignée A par des exercices psychocorporels. Lors de la transmission de ces exercices, le positionnement spatio-temporel par rapport aux astres constitue une part importante des consignes les accompagnant. Les maîtres conseillent par exemple de suivre la course du soleil pour effectuer les exercices face à lui, au levant et au couchant. En interrogeant plus avant les maîtres, ils racontent que lors de ce processus, on récolte les énergies de l'univers pour les transformer, et on rejette ensuite ce qui n'a pas été utilisé. C'est sur cet échange que reposent les exercices de la lignée. Pour les exercices de *taiji quan* également, les maîtres conseillent un environnement naturel, entouré d'arbres et hors de la ville. En décrivant les conditions dans lesquelles il doit être pratiqué, C. Despeux élargit la nécessité de cet environnement à un panel de pratiques plus larges, notamment à cause de l'échange qui s'y opère.

> ***« Pour se mettre en harmonie avec le macrocosme, le*** **taiji quan** ***se pratique donc de préférence dans un cadre naturel, parc, forêt, montagne etc. Il en est de même pour toute autre pratique de l'école ésotérique. En effet, l'adepte reçoit en plein air l'énergie de la terre par les pieds et l'énergie du ciel par la tête. Par ailleurs, nous avons vu que la respiration joue un rôle considérable dans cette technique corporelle. Il est par conséquent préférable de choisir un endroit où l'air est pur. Enfin une autre raison de ce choix est l'importance de cet environnement : le pratiquant*** **s'imprègne de l'essence** ***de la végétation qui l'entoure ; cela constitue même un exercice indépendant de la pratique du*** **taijiquan**[259]**.** ***»***

Les pratiquants reçoivent ainsi l'énergie des éléments qui les entourent. Et ils échangent en quelque sorte des substances en s'imprégnant de l'essence' de ce qui les entoure, car dans l'univers, tout est fait de la même substance, le Qi. Les végétaux reçoivent ainsi un peu de l'essence de notre propre corps, tandis que nous leur prenons un peu de la leur. Ainsi, le maître, apprenant à ces élèves des méthodes thérapeutiques les mettaient en garde contre le mauvais *qi* qui pouvait les contaminer, s'ils s'essayaient à cette méthode sans avoir suffisamment pratiqué les exercices. Puis il préconisait un remède contre cette contamination :

259 C. Despeux, *Taiji quan: art martial, technique de longue vie*, G. Trédaniel 1981, p125.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

« Vous cherchez un arbre, et vous appliquez vos mains pour vous décharger de ce mauvais *qi*. Les arbres peuvent l'absorber. Les arbres ont de nombreuses propriétés bienfaisantes. Si vous êtes empli de mauvais qi, l'arbre va vous aider à l'évacuer. » Tout l'univers est constitué de ce *qi*, souvent traduit par souffle. Toutefois, cette traduction ne convient pas tout à fait à l'explication qui va suivre. Pour les maîtres, tout ce qui existe est constitué de la même substance, des divinités aux vivants jusqu'aux minéraux, à des degrés de condensation différents. Les choses vivantes sont constituées de *qi* très condensé, alors que les esprits et les divinités se composent de *qi* extrêmement subtil. Les exercices de l'alchimie interne, avec différentes techniques selon les lignées, visent à cette transformation du *qi* grossier en *qi* subtil, transformant, par étapes lentes et complexes, l'être humain en immortel dans un processus de correspondance entre corps humain et univers.

> ***« La pensée chinoise non seulement systématise les idées de résonance,* ying *应, d'analogie, de corrélation entre le petit et le grand monde, mais elle se sert aussi de la métaphore et la fait fonctionner dans les deux sens : si le corps est un petit univers, le cosmos est un grand corps. [...] Le même thème de transformation en corps cosmique est attribué à Laozi. La superposition des deux modèles (cosmos comme corps et corps comme cosmos) crée une flexibilité et , abolissant les distinctions petit/grand, intérieur/extérieur, permet leur imbrication , leur juxtaposition et leur identité. Dans certaines écoles il arrive que le prêtre lors de rituels transforme son corps en corps cosmique. Lorsqu'un individu pratique des exercices gymniques ou de concentration pour nourrir sa vie, il devient l'univers entier et s'y fond. Au contraire, lorsqu'il fait entrer en lui l'univers, il identifie le grand au petit, intérieur et extérieur sont inversés[260]. »***

Le processus analogique décrit ici rappelle que les liens avec les entités qui entourent l'adepte ne se réduisent pas à un simple échange, qui est une partie seulement du processus[261], mais consistent aussi en une transposition à l'intérieur du corps, de toutes ces entités. Par la suite, cela permet aux taoïstes de communiquer avec les *qi* les plus subtils, les divinités, et de leur donner, par exemple, des ordres, lors des rituels. A partir de cette unité de substance, les échanges entre ces différentes entités apparaissent ainsi bien moins théoriques. D'ailleurs, au bout du processus alchimique, les grands ermites sont renommés pour être capables de se nourrir uniquement du *qi* de l'univers[262]. Cependant, si comme l'expliquent les maîtres, *tout* est constitué de Qi et que, de ce fait, *tout* est lié par des échanges parfois plus subtils que les êtres humains n'en ont conscience, alors s'installe une écologie fine où tout est en résonance

260 Despeux, C. « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité. » Chine : Facettes d'identité. In : *L'Homme*, 36 (137), 1996, p 95.

261 Les techniques d'alchimie utilisée dans cette lignée sont étudiées au chapitre 5 et sont très proches de ceux décrits par C. Despeux, *Taoïsme et corps humain : Le Xiuzhentu*, G. Trédaniel, 1994, p 63

262 L. Kohn y consacré un chapitre dans son livre sur la diététique taoïste cf. L.Kohn, *Daoist Dietetics: Food for Immortality*. Three Pines Press. 2010.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

permanente et mêmes les pensées de chaque être entrent en jeu dans l'immense mécanisme de l'univers.

2.1.2.2 Echos et résonances

Pour concevoir ces échanges, il faut avoir recours à une notion d'échange à un niveau très fin que nous pourrions appeler résonance, comme traduction du concept de *ganying*. Conceptualisé en tant que « rétribution », dans le classique mentionné plus haut (le *Taishang ganying pian)*, la notion est aussi utilisée par les maîtres dans des contextes plus généraux qui suggèrent plutôt les sens de « réponse » ou de « réaction ». Les taoïstes l'emploient souvent sous une forme de substantif. Dans leurs discours, les divinités mais les éléments naturels aussi bien que les maîtres « sont affecté ». En voici un exemple :

> *Un matin une élève s'adresse à Me Bai pour lui dire bonjour. Il lui demande « Comment vas-tu ? » Elle répond : « Très bien, merci, particulièrement ce matin, j'ai fait un très beau rêve. » Il répond : « oui je sais. » Etonnée, elle demande : Comment savez-vous ce que j'ai rêvé ? Il réplique : « (wo ganyingle) je l'ai ressenti » (Extrait du journal de terrain du 26 avril 2013)*

Le verbe *ganying* est ici utilisé pour parler de résonances, d'échos entre les êtres et les éléments, qui se déroulent dans d'autres dimensions que l'état de veille ou de conscience ordinaires. Ce maître témoigne d'une capacité à entrer en empathie, à un niveau subtil, avec les êtres autour de lui. Les rêves sont par ailleurs, pour lui, un véhicule particulier de sa communication avec les autres. Il soigne à distance certains de ses élèves qui viennent le voir pendant leur sommeil. D'autres maîtres manifestent cette même capacité par d'autres biais et dans d'autres dimensions, tels ceux qui entrent en contact avec des démons, des divinités ou des esprits, entités au *qi* plus subtil. Le choix de la traduction est d'ailleurs lié à ce contexte spécifique de contact entre êtres humains. Le mot chinois est constitué de deux parties. Le premier caractère *gan* 感, fait partie d'autres verbes tels que ressentir 感覺 *ganjue*, ou contracter une maladie (*ganhan* 感寒 littéralement attraper un coup de froid) ou encore est utilisé dans des expressions signifiant être touché, ému. La seconde partie *ying* 應 fait partie de mots tels que correspondance ou correspondre 相應 *xiangying* (xiang signifiant mutuel, introduisant l'idée de miroir), et la particule seule de *ying,* qui peut être utilisée pour signifier répondre ou correspondre. On peut déduire de ces significations l'idée d'une transmission, que ce soit d'émotions ou de maladies, entre des éléments qui se répondent, dans le mouvement multilatéral d'un système où toutes choses sont d'ailleurs liées. Cette

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

transmission s'établissant à un niveau très subtil, le texte classique met en relation l'impact des pensées de chaque être, en rapport avec les divinités qui les accompagnent :

> ***« Quand un homme songe à la vertu, même s'il n'a pas encore transformé sa pensée en acte, des dieux favorables l'accompagnent déjà. Mais, s'il songe au vice, même s'il n'a pas encore transformé sa pensée en acte, des dieux néfastes le suivent déjà. Celui qui s'est livré au vice mais s'est repenti par la suite et ne pratique plus aucune mauvaise action mais uniquement de bonnes, jouira pour toujours des bénédictions divines : c'est ce qu'on appelle "transformer les malheurs en bénédiction ». Aussi, un homme qui veut être béni des dieux ne parle que de choses vertueuses, ne regarde que des choses vertueuses et ne commet que des actions vertueuses. Si chaque jour il pratique ces trois formes de vertu, le Ciel assurément lui octroiera des bénédictions avant trois ans[263]. »***

La pensée tient ici lieu d'instrument du divin, transformant le bon en mauvais, capable de détacher l'individu des actes qu'il a commis précédemment ou qui suivront. Il n'y a cependant aucune explication sur le mécanisme en lui-même de résonance, évoqué par les maîtres. S'il y a des exemples du bon et du mauvais, le manuscrit ne définit pas non plus ces catégories. Néanmoins, on peut mettre en regard cette attention toute particulière aux pensées des individus, avec la critique évoquée en première partie du chapitre concernant l'attente de rétribution monétaire. Dans le cas évoqué précédemment[264], ce n'est pas le problème de l'acte qui est posé, une guérison ou un service religieux quelconque, mais bien l'intention dans laquelle il est réalisé. L'opprobre est jeté sur le spécialiste religieux si le service réalisé implique l'attente d'une contrepartie monétaire. L'acte vertueux est amoindri par l'intention dans laquelle il est fait, la pensée étant accompagnée de ses propres dieux, avec ses impacts propres sur l'écologie des rétributions. Bien qu'il n'y ait pas de principes économiques propres directs, ce texte classique implique une éthique économique claire, même si elle semble complexe à mettre en place.

Dans les temples, l'inscription installée autour des urnes et des autels *youqiu biying* 有求必應 reprend la même particule que le verbe *ganying*. Lorsqu'un fidèle demande une faveur, il doit apporter quelque chose en retour. Si ces inscriptions peuvent être analysées comme la demande d'un don, elles peuvent aussi être interprétées comme l'injonction à une attitude plus générale équilibrant cette demande sur un plan non monétaire. Car s'y appliquent les mêmes principes de rétribution, et la rétribution ne peut être attribuée que si les pensées qui

263V. Goossaert, *op. cit.* 2012, p13.
264 Cf 1.1.1.2 de ce chapitre.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

l'accompagnent sont dignes de l'acte du don monétaire. Les maîtres eux-mêmes attendent des rétributions mais n'en formulent une expression qui n'est ni directe, ni immédiate.

> *Me Zhao de la lignée A explique que les efforts qu'il fait pour diffuser le Dao seront récompensés par ailleurs. Il dit qu'il ne regrette pas d'avoir repoussé d'un an la retraite qu'il devait faire avant que son disciple ne lui demande de venir diffuser le dao en Europe, et qu'il ne puisse désormais plus du tout partir en retraite. Il dit qu'il sait que tout ce qu'il fait aujourd'hui lui sera rendu dans sa pratique. Il a totalement confiance que tout ce qu'il donne aux élèves et aux patients, lui sera rendu d'une manière ou d'une autre par les divinités, ou par d'autres moyens. (Extrait du journal de terrain du 3 août 2012)*

Ce n'est pas ici un bienfait qui est demandé sous une forme particulière par la personne, et qui est accordé ou non par les divinités. La notion de rétribution est plus proche ici de celle de répercussion de l'acte initial avec la confiance dans le fonctionnement du système, bien que ce processus exact reste mystérieux. Dans une théorie simplement causale, tout étant lié, chaque acte, chaque pensée a ses propres répercussions. Si le maître est convaincu de la justesse de son acte ou de sa pensée, autant que du système qui relie tous les éléments, alors il ne peut qu'être confiant de son impact sur l'univers et du retour qu'il en recevra. Dans cette lignée, les mêmes exhortations ont lieu lors des exercices psychocorporels de transformation du *qi*. Lors des répétitions avec le maître, il conseille de faire le vide, de ne pas mettre d'intention dans le mouvement. Il note en aparté qu'il donne le moins d'explications possibles sur la transformation du qi à l'intérieur du corps pour ne pas polluer le ressenti du pratiquant. L'exercice doit être pratiqué pour lui-même, dit-il, et non pas en vue de la rétribution, de la transformation vers l'immortalité, sans quoi l'intention peut nuire à la subtile transformation. La façon dont s'opèrent ces actes, dans le sens où ils sont détachés des rétributions dans cette écologie universelle, est la base de la transformation dont parle le maître et qu'il effectue, et qui lui permettra par la suite de tenir son office. Dans ce système d'échange, il reste encore à analyser la place du maître lui-même. Comment son activité et ses résultats se situent dans cette écologie, devenant une économie globale du service religieux ?

2.2 Place des maîtres comme intermédiaires d'échange

2.2.1 Activité d'intermédiaire des maîtres et transformation

L'activité spécialisée qui procure aux maîtres leur subsistance, s'inscrit dans cette écologie où ils prennent la place d'intermédiaire entre les dimensions de l'univers et les entités qui y coexistent avec eux. Une fois que le maître lui-même est considéré comme ayant réalisé une transformation avancée, en résonance avec l'univers, il peut aussi commencer à transformer

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ce qui l'entoure, acquérant plus de puissance à mesure que le processus s'accomplit. Là, se situe sa capacité d'intermédiaire dans le système. La transformation matérielle est proclamée par les maîtres comme capacité exclusive des techniques taoïstes. Pour illustrer cette habileté, un des maîtres de la lignée des thérapeutes raconte une histoire mettant en scène deux maîtres, l'un taoïste et l'autre bouddhiste, décidant de méditer ensemble pour trouver qui est le meilleur d'entre eux. Les deux maîtres se plongent en méditation et s'ensuit un voyage conté de manière lyrique, dans les quatre coins du monde jusqu'au-delà des mers, des montagnes et des prairies. Au retour, le bouddhiste revient en première position au lieu initial, fier d'avoir été le plus rapide. Lorsque le taoïste revient, il lui dit : « Maintenant, tu vois que je suis le plus rapide ». Mais le taoïste lui rétorque, en lui montrant une fleur de la prairie qu'ils ont visitée en esprit, que si son adversaire a été plus rapide, lui possède, en revanche, une emprise sur la matière ! Il a réussi en effet à revenir de sa méditation à l'autre bout du monde avec une fleur de la prairie visitée ! C'est ainsi moins l'atteinte d'un rapide résultat spirituel qui est revendiquée, qu'une réelle performance physique. Détenteur de cette habileté permettant l'échange entre les dimensions, le maître se place comme opérateur des échanges entre les êtres humains et les autres entités.

2.2.1.1 Transformation rituelle

Le processus le plus visible de cette transformation taoïste se produit au cours des rituels, qui symbolisent la transformation elle-même et l'accès à d'autres dimensions. Ce processus de transformation a été extensivement étudié depuis les premiers travaux sur le taoïsme, à la fois dans les textes et sur le terrain[265] . M. Strickmann avait souligné l'importance de ce statut d'intermédiaire des maîtres, en tant que fonctionnaires terrestres d'une bureaucratie céleste[266]. L'audience envers les divinités dans laquelle le maître intervient pour le compte des fidèles implique, pour être suivie d'effet, une économie parallèle[267], fonctionnant avec sa monnaie propre.

Dans un espace-temps recréé pour l'occasion, les maîtres mettent en œuvre un processus de transformation rituelle, celui d'une demande laïque en termes de demande officielle aux divinités, demande qui pourra se transformer ou non en bienfaits, selon le bon vouloir des

265 Parmi les travaux fondamentaux sur les rituels pratiqués sur le terrain contemporain : Lagerwey, J. 1987, *Taoist ritual in Chinese society and history*. New York : Macmillan. Schipper, *ibid*. ; F. Reiter, F. C. *Purposes, means and convictions in Daoïsm: A Berlin Symposium* (Vol. 29). Otto Harrassowitz Verlag, 2007.
266 M. Strickmann, *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris, Gallimard, 1996.
267 Les conditions et la transmission du savoir-faire nécessaire à la création de cette économie est décrite au chapitre 3 section 2.2.2

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

dieux. Ce système rituel peut ainsi être représenté comme un triangle de relations entre trois catégories de participants à l'échange : les fidèles, les entités d'autres dimensions et le maître. Ce dernier constitue l'intermédiaire entre les deux dimensions. Ce système d'échange est initié par une demande des fidèles. Le premier échange a donc lieu entre êtres humains, avec le fidèle qui effectue un don pour que le rituel soit réalisé. Lors de la demande de rituel, les fidèles joignent un montant en monnaie profane, et reçoivent en échange une monnaie d'offrande à brûler pendant le rituel. Avant ce paiement, les fidèles doivent encore demander audience aux divinités proprement dites. Pour ce faire, le grand officiant du rituel transforme son propre corps pour être capable de communiquer avec les autres dimensions[268]. Il invite alors les divinités vers lesquelles le rituel est entièrement orienté, à rejoindre l'autel, étant donné que les fidèles ne maîtrisent pas les gestes nécessaires à exécuter et ne comprennent pas non plus, la plupart du temps, le langage ésotérique adressé aux dieux. Les maîtres déposent la demande auprès des administrations célestes, dont ils sont les seuls à connaître les règles et les protocoles, et intercèdent ainsi auprès des divinités. La demande est présentée aux divinités sous la forme d'une lettre officielle à l'administration céleste, accompagnée des prosternations, d'incantations et du cérémonial adéquats. Les requêtes, sous forme de missives écrites en fin caractère sur un papier rituel de couleur jaune, accompagnées des incantations et des talismans qui doivent assurer l'efficacité du rituel, sont ensuite brûlées. Ces talismans sont en effet des miroirs qui révélent la forme véritable des schémas de l'univers et confèrent du pouvoir à la requête dans la dimension des esprits[269], par l'intermédiaire de ces écritures. La monnaie d'offrande est brûlée par les fidèles, qui offrent ainsi eux-mêmes leur contribution, ou qui ont recours à un assistant pour les représenter en fin de cérémonie, au moment où les divinités sont remerciées. Puis le schéma de l'échange s'achève après le rituel, lorsque les divinités renvoient aux fidèles le fruit de leur premier don. Dans ce cas, le don initial est transformé en faveur par le rituel et grâce au maître, en suivant un mouvement ascendant qui va des fidèles vers les divinités.

---

268 Paul Andersen décrit les pratiques de transformations du corps du grand officiant lors de rituels à Taiwan en préparation de l'ascension vers les étoiles où il transforme son corps humain limité en endossant une identité cosmique p 193. L'évocation de cette transformation du corps pendant le rituel met en perspective la nécessité des différentes formes de jeune exigées avant les rituels sans lesquels le corps du maitre pourrait être pollué et inapte à la transformation. *cf*. Andersen, P. « The Transformation of the Body in Taoist Ritual. » In Law, J. M. Ed. *Religious reflections on the human body*. Indiana University Press, 1995.

269 Le terme même de *fu* souligne le sens originel d'une tablette cassée en deux, pour être utilisée comme garantie par les deux parties contractantes cf A. Seidel « Imperial Treasures and Taoist Sacraments », in M. Strickmann, éd., *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf A. Stein*, II, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, p. 315. C Despeux rappelle cet effet de contrepartie en reflet divin en les présentant comme des miroirs qui révèlent la forme véritable des schémas de l'univers cf. « Talismans and sacred diagrams », in L. Kohn ed. *Daoism Handbook*, p530.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Ce transfert monétaire entre fidèles et divinités et dont les maîtres ne sont que les intermédiaires, puisqu'ils se contentent seulement, en définitive, de créer le cadre de l'échange défini ci-dessus, pourrait peut-être expliquer les raisons de la tarification systématique des rituels taoïstes. Dans toute la Chine, dans des temples où d'ordinaire rien n'est tarifé, les rituels, eux, sont l'objet de tarification à prix fixe, au sein d'une comptabilité affichée visiblement dans les programmes des cérémonies. Les fidèles ne seraient pas censés payer les rituels eux-mêmes mais verseraient une contrepartie pour les faveurs réclamées. Un exemple de rituel observé dans la lignée B nous permet d'illustrer cette hypothèse. Dans le temple B, alors que le tarif du service rituel est affiché, le seul rituel qui ait été effectué pour une laïque dans le temple n'a, curieusement, pas suivi ces tarifications. Cette laïque, une dame âgée et d'origine locale, a commandé un rituel qui a duré quatre jours. A l'issue de ces rituels, elle s'est approchée du maître de rituel pour lui donner avec embarras 60 yuans, soit moins de dix euros, un montant largement en deçà des seuls frais de transport des maîtres venus célébrer le rituel. On peut donc conclure que le rituel étant le seul service impliquant un paiement symbolique en monnaie, l'exigence d'un paiement fixe pourrait s'expliquer par la seule nécessité de conversion de la monnaie profane en offrande brûlée. Une maître faisait remarquer, par ailleurs, que tout se paye, la connaissance de l'avenir par la divination des baguettes ou les faveurs demandées aux divinités, rien n'est gratuit dans l'univers[270].

2.2.1.2 Transformation thérapeutique et préparation

Pour atteindre ce statut d'intermédiaire entre les dimensions, la première étape prend la forme de la transformation du maître lui-même. Cette phase est particulièrement mise en valeur dans l'activité de soin. Dans ce format d'activité, les fidèles sont toujours ceux qui initient la demande auprès des maîtres, mais il faut remonter plus loin pour comprendre l'échange tel qu'il est présenté par les maîtres. Les maîtres se préparent à ce système d'échange pendant des années, avant d'être capables d'y avoir recours pour soigner. Bien sûr, les maîtres de rituel apprennent longtemps également, à échanger avec les divinités, avant de pratiquer les rituels pour les fidèles ; cependant, l'espace-temps du rituel représentant de facto l'échange avec les divinités, il n'est pas nécessaire, pour retracer l'échange, de remonter jusqu'à leur formation. Il est renouvelé à chaque occurrence. Alors que les maîtres de rituels rendent cet échange visible, dans le cas des soins, si les maîtres affirment que ce sont les

270Dans l'article cité précédemment, P. Andersen évoque, dans le même ordre d'idée, que malgré les variations de prix, il est très improbable que les maîtres trichent sur leur rémunération par rapport aux services rituels car les divinités ne peuvent être abusées sur ce point.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

divinités qui guérissent les fidèles, alors leur présence est insensible. Quand les maîtres de rituels permettent la communication entre les dimensions, le thérapeute, quant à lui, a incorporé le *qi* de l'autre dimension, qu'il restitue aux fidèles. Cette incorporation a lieu lors de leurs exercices quotidiens, qui constituent aussi la base des enseignements. C'est par ces exercices répétés que le maître reçoit, et qu'à force d'entrainement il incorpore, littéralement, les forces surhumaines d'autres entités. Tout disciple échange avec les astres et des entités de la nature, dès l'apprentissage des mouvements de base de la technique psycho-corporelle, pour recueillir le *qi*, et le transformer ensuite lors du processus alchimique. Ces entités restent indéterminées pour le disciple, à ce moment de l'apprentissage, bien que l'aspect de récolte et de transformation soit déjà sensible dans les consignes données pour l'exercice. Dans les étapes suivantes, le maître parle d'interaction avec d'autres entités, les divinités et les démons ainsi qu'avec différentes sortes d'esprits. Les remerciements qui clôturent la fin de l'exercice sont adressés en nom propre aux divinités dans les cinq directions, et notamment *Taishanglaojun*, le Très Haut Vénérable connu par les disciples européens sous le nom de Laozi, qui trône à l'Est, et *Xiwangmu* 西王母, Déesse mère de l'Ouest. Certains disciples interprètent ces consignes concernant les directions, en termes de prise en compte de l'influence des constellations présentes dans le ciel selon les saisons et les moments de la journée. Puis des exercices plus avancés permettent de travailler le *qi* de manière toujours plus précise, dans l'objectif de guérir. Les maîtres de rituel eux aussi suivent des méthodes du même type, qui leur permettent une transformation alchimique, l'alchimie étant la base de tout processus de transformation du maître. [271] Cette phase d'accumulation et de travail du *qi* peut être longue. Le maître de la lignée A mettait d'ailleurs en garde contre la volonté de guérison de patients aux maladies trop avancées, alors que les disciples ne possèdent pas encore le *qi* suffisant pour se protéger. Une fois le *qi* transformé par le maître, il se sert en effet de celui-ci pour guérir le patient, dans un échange entre le corps du patient et celui du maître. Cet échange est bilatéral, les maladies du patient pouvant contaminer le thérapeute. L'interaction de soin peut prendre des formes et méthodes diverses et parfois peu accessibles à l'observation. Des techniques de massage aux techniques de guérison plus mystérieuses, cet échange n'est pas aussi visible et formalisé que dans les rituels. Pour l'observateur extérieur, il ne peut être reconstitué qu'à travers les dires des maîtres et de leurs patients.

La dernière phase de l'interaction de soin est celle de la contribution monétaire du fidèle en contrepartie de la guérison. Le don est offert aux divinités pour les remercier après-coup,

271Sur les procédés alchimiques, Despeux 1979, 1985 ; *ibid.*1994.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

dans une temporalité inverse de celle du rituel. Ici, c'est une fois le bienfait reçu et reconnu comme tel que les fidèles offrent un don en retour. Dans le vocabulaire chinois, il existe d'ailleurs un mot spécifique pour désigner ces offrandes apportées au temple, en remerciement des faveurs accordées par la divinité, *huanyuan* 還願, littéralement, payer un vœu de retour. Ces offrandes s'adressent le plus souvent à une divinité en particulier puisque chaque divinité est en charge d'un aspect spécifique des vies humaines. On voit souvent, dans les temples, des divinités couvertes de tissus précieux aux couleurs rouges propitiatoires, ainsi que des statues miniatures abritées dans des niches décoratives, ou encore une simple gerbe de fleurs ou un fanion porteur de remerciements. Du point de vue du maître, ce mode de relation se situe ainsi plutôt sur le mode de l'économie alimentaire, sur le mode d'une récolte pour une transformation ultérieure, comme dans le cas du cuisinier qui transforme les substances, en référence aux procédés alchimiques ; cette réflexion se faisait aussi l'écho d'une occupation laïque d'un des maîtres de la lignée A. Le maître doit se transformer d'abord lui-même, à travers l'échange avec les autres dimensions. Dans un deuxième mouvement, le maître guérit le fidèle à sa demande. Enfin, dans un troisième temps, le fidèle donne sa contribution aux entités d'autres dimensions, en remerciement. Le don est directement lié à la transformation énergétique du maître, destinée à guérir ses patients. Ces schématisations, différentes des activités économiques quotidiennes des deux lignées, ne signifient pas que les pratiques soient tranchées à ce point. Les maîtres de rituel ont procédé à des années d'exercice, similaires à ceux des thérapeutes, avant de devenir maître de rituel ; et les thérapeutes procèdent quant à eux à de petits rituels, moins formalisés autour de procédés magiques. Les deux exercices sont complémentaires plutôt qu'opposés, mais forment, en tant qu'activité économique principale, des schémas d'échanges différents.

2.2.2 Transformation de la monnaie

Dans les deux cas, la transformation et l'échange impliquent de fait, avant ou après l'échange, l'apparition de la monnaie, qui peut être effectivement considérée comme un élément intrinsèquement profane. Quelle place réelle est donc donnée à cette monnaie dans le processus religieux ? Dans le cas des services religieux décrits ci-dessus, ce sont les rétributions monétaires qui prennent des formes religieuses, sous forme d'enveloppes ou via leur passage dans des urnes (et non pas l'inverse, c'est-à-dire des mérites ou des actions religieuses qui seraient tout à coup estimées ou comptabilisées grâce à l'argent). Puisque la majeure partie des dons passent par les urnes et représentent la forme la plus recommandée et

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

la mieux acceptée de réception monétaire, nous nous intéresserons d'abord à ce passage par les urnes et à leur encaissement par les maîtres.

2.2.2.1 Comptage monétaire

Lorsqu'un objet est posé devant les divinités, comme c'est souvent le cas pour les fruits offerts par les fidèles, il reçoit leur grâce par sa seule présence auprès des divinités et au moyen des rituels qui leurs sont consacrés. L'argent glissé dans l'urne, mis en présence des mêmes divinités et des rituels appropriés, quelle que soit sa quantité, reçoit uniformément la même grâce. Mais le traitement de ces brassées de billets illustre mieux encore la transformation subie par la monnaie, entre le moment du don et celui de l'encaissement. J'en ai observé un exemple frappant lors de la première ouverture des urnes à laquelle j'ai pu assister.

> *« Lors de la première semaine passée dans le temple du village, un soir après le diner, le jeune maître qui s'occupait du temple me dit « nous allons vider les urnes de dons ». Je m'étonne car dans aucun temple on ne m'avait jamais laissée assister à ce genre de cérémonial. Le jeune homme ne comprend pas la raison de mon étonnement, que je n'ai d'ailleurs pas verbalisé. Il me déclare alors que l'abbé a besoin d'acheter quelque chose et que nous devons donc compter l'argent des dons. Il prend les clés des cadenas fermant les urnes et nous commençons le tour des boîtes de dons. Dans chaque salle, l'urne s'ouvre avec une clé différente et nous mettons les billets et les quelques pièces de monnaie dans un sac plastique. La salle de réception en contient une également, sous l'autel où est installé* Lü Dongbin*. Arrivé dans le salon, il renverse tout le contenu du sac à même le sol. Il s'assoit sur un tabouret bas et entreprend de ranger les billets. Cette opération est longue et fastidieuse car la plupart sont de petits billets (la monnaie chinoise usuelle est constituée de billets de un à cent yuans). La boîte de dons est surtout remplie de billets froissés et salis de quelques maos (l'équivalent de nos centimes) ou d'un kuai (unité de compte pour désigner l'unité de monnaie du yuan chinois). Il me dit que la première opération consiste à distinguer les billets neufs de ceux qui sont usés. Je demande pourquoi. Il répond que les billets neufs peuvent être mis à la banque tels quels, alors que les autres doivent être rangés pour que la banque les accepte. Il rajoute qu'il y a beaucoup de pièces de un* kuai *et me les montres : « ils sont comme ça (en montrant les billets sales, déchirés, froissés...) parce qu'ils sont dans les poches des gens avec la saleté, les déchets… » Le reste des billets doit donc être lissé, nettoyé, mis en liasse et enfin compté pour être mis à la banque. Pendant cette activité, longue et fastidieuse, nous avons passé les heures à discuter. » (Extrait du journal de terrain du 27 avril 2012)*

Dans cette scène, l'argent des dons est décrit par le maître taoiste comme physiquement sale : ce sont les fonds de poche qui sont mis dans les urnes, littéralement représentés comme les déchets de l'économie profane. Ce sont de toutes petites coupures, le reste de change des

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

transactions mondaines. Face à ce monceau de petits billets, le premier travail est de les mettre en ordre, de les ranger selon leur état. Dans le travail de comptage, la séparation est très nette, entre les billets sales, et ceux plus importants, qui sont propres, et donc destinés à la banque ; ils demandent peu de travail. Il y a en effet les autres, les plus petits billets, les déchets, qui, bien qu'ils ne soient pas toujours destinés à la banque, demandent un travail de mise en ordre, de nettoyage et de lissage, avant d'être mis en tas pour être ensuite comptés. Ce travail fastidieux sur les petites coupures sales illustre concrètement cette transformation de la monnaie profane 'sale', en monnaie devenue propre à l'usage religieux et à la banque, elle-même « propre » à recueillir ce fruit des dons. Cet argent de l'économie profane mis dans les urnes est aussi chargé des intentions diverses des donateurs, souvent critiquées par les maîtres. Les fidèles demandent des faveurs, souhaitent acquérir richesse et longue descendance, en somme, à peu de frais. Or les maîtres critiquent le pragmatisme qui sous-tend ces demandes, dans le cadre de l'écologie fine où l'action même du don compte moins que les raisons du don. Cette conception pragmatique qui s'étend aux divinités est d'autant plus controversée qu'elle est mise en opposition avec la foi sincère dans les divinités (qui exigerait des dons plus conséquents). Mais par le simple passage dans les urnes, et au moyen des autres règles symboliques de l'échange, la monnaie est nettoyée, 'encastrée' par les maîtres dans un autre système de signification, au service du sacré et en définitive, d'une forme d'économie très mondaine, sous la forme de la confiance en l'état et en ses banques. On retrouve ensuite ce même principe de transformation dans toutes les transactions de monnaie qui ont lieu avec les maîtres, comme par exemple les enveloppes rouges, où le « nettoyage par transmutation » est réalisé dans ce cas à travers les symboles propitiatoires.

2.2.2.2 Finalité des dons

La finalité de la majeure partie de la monnaie se matérialise dans les temples. Bien que le montant du contenu des urnes ne permette de subvenir qu'aux besoins quotidiens des résidents, et seulement sous la forme d'une économie frugale, la majorité des sommes récoltées sert globalement aux dépenses d'entretien, à la rénovation et la reconstruction des temples. Cet usage est parfois mis en avant par les maîtres lors d'appels aux dons. Dans l'annonce établissant les contreparties écrites pour chaque somme, l'affiche présente aussi le projet pour lequel seront employées les dons :

> *« Ce temple est celui de la fondatrice du* Shangqing *上清. Il constitue donc un temple ancestral du* Quanzhen*, qui a profondément influencé la culture chinoise et qui compte des fidèles à l'international.*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Mais la salle de culte est aujourd'hui trop étroite et ne peut pas accueillir de larges masses de fidèles. Chaque année, le premier du 4è mois (l'anniversaire de Weifuren*), les fidèles viennent de partout, la place manque. Avec l'élargissement de la masse des fidèles, il devient urgent d'agrandir le temple.*

Nous souhaiterions le soutien de tous les fidèles. Chacun sera récompensé par d'innombrables bienfaits pour soi et pour ses proches. Le temple n'ayant pas d'organisation de dons externes, si vous voulez soutenir, merci de contacter l'abbesse du temple. »

Au-delà des simples raisons de la nécessité des dons, on peut aussi percevoir une valorisation du temple, dans sa place historique et culturelle et à travers son rayonnement. A partir de références à l'Histoire du taoïsme de l'ordre Quanzhen, de la culture chinoise toute entière et enfin du prestige de la présence de fidèles internationaux aux yeux des chinois, l'affiche suggère un vaste bénéfice pour le temple, le reliant ainsi à une forme de valeur utilitaire. Dans cette seule affiche de quelques lignes, la lignée du temple s'affilie à une tradition, replace son influence sur la 'culture chinoise' et se présente dans un rayonnement à l'échelle internationale. Elle parle à la fois de la profondeur d'une influence culturelle et du prestige de l'adhésion internationale, se ralliant tous les éléments les plus prestigieux, de l'historicité de la tradition chinoise à la mode de l'Occident. L'appel aux dons suggère que la participation financière de chacun permet le culte commun, et en l'occurrence l'agrandissement nécessaire du temple. C'est dans la même perspective que les maîtres appellent parfois aux dons pour la réfection ou l'achat d'un nouvel ornement ou d'une statue. Sur le blog du temple B a été posté un appel au don sous la forme suivante : « L'ancêtre *Wanglingguan* a besoin d'un brûle encens dans sa nouvelle salle de culte. Pour les dons contacter... ». La toute nouvelle statue du temple du sommet de la montagne de la lignée A a aussi été financée ainsi par le plus grand donateur du temple, bien que l'outil internet ne serve pas à cet usage dans cette lignée. Le grand donateur du temple a, dans ce cas, été directement sollicité pour financer la statue, participant directement à la construction matérielle et symbolique du temple. Ces dons ne sont pas, et sont peu, rendus publiques. Elles n'impliquent pas d'intervention dans la construction de la statue, le maître ayant décidé lui-même de l'apparence à lui donner. Le fidèle laisse d'ailleurs ses choix à son expertise. Ces dons fléchés peuvent aussi prendre une forme plus directement utile pour le donateur. Par exemple, ce même donateur possède deux chambres dans le temple, une pour lui et une pour sa famille. Les maîtres présentent en tout cas la situation ainsi : si le fidèle paye pour la rénovation d'une chambre, il peut y loger dès qu'il le souhaite, en particulier lors des grands événements. Mais ces fidèles demeurent très rarement sur place, et 'leurs' chambres sont souvent utilisées pour loger les invités. Par cette formule de don, plusieurs chambres ont été rénovées dans le temple de montagne, chambres rarement

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

occupées par leurs donateurs, excepté lors des moments de grands rassemblements. Par des dons fléchés ou par la petite participation à la masse des dons, les fidèles participent ainsi à une matérialisation symbolique de leur foi, dans la construction d'un lieu dédié, dernière étape de la transformation de la monnaie.

Cette forme d'économie universelle où tout est lié, encastre tous les échanges, depuis l'entrée des fidèles dans le temple jusqu'à l'utilisation finale des entrées monétaires dans la construction symbolique. Elle ne se focalise pas sur les rapports d'échanges matériels mais s'apparente d'abord à une écologie des échanges universels, dans une forme de représentation à la fois vaste et fine des rapports entre l'être humain et son environnement multidimensionnel. Au centre de cette économie, les maîtres jouent le rôle d'intermédiaires entre les êtres humains et le reste des entités avec qui l'échange est inaccessible au profane. Ce rôle d'intermédiaire se joue sur le mode de l'obtention d'une audience par les maîtres de rituels, ou sur celui de la cuisine pour les thérapeutes. Par la mise en place d'interdits sur la monnaie, les maîtres découplent l'économie du temple de l'économie profane, au moyen de règles enserrées dans des codes religieux et symboliques, où les moyens employés comme les fins visées, se rapportent toujours à cette écologie transdimensionnelle.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Troisième partie : Deux lignées

Cette troisième partie de la thèse est composée de deux cas d'études. L'analyse s'appuie sur deux lignées et leurs écosystèmes, c'est-à-dire les rapports entre les maîtres et avec les extérieurs à la lignée, souvent laïcs. Ce qualificatif de « laïc » peut paraître choisi par défaut, par simple opposition à « religieux ». Au sens large du mot français, ce terme ne recouvre pas de mot chinois qui s'applique à des personnes aux origines, statuts sociaux, professions et types de relations avec le religieux très différents. Dans le temple A, un couple de laïcs vit dans le temple régulièrement et tous deux servent d'intendants lors du déplacement de maîtres résidents. Le mot chinois opposé à maître taoïste, *daoshi* en chinois, est *jushi*, c'est-à-dire un disciple non religieux. Comme expliqué au chapitre 3, la différence entre les deux catégories vient des sources de revenus des uns et des autres. Si certains disciples laïcs peuvent célébrer les rituels, ils ne tirent pas la majeure partie de leurs revenus d'une activité religieuse mais d'une autre activité, laïque celle-là. Cette catégorie particulière des *jushi* rejoint donc le cas général et on peut donc les définir comme des laïcs, c'est-à-dire ceux qui tirent leurs revenus d'une activité non religieuse. Par cette source de revenus, les laïcs au sens large, au-delà de leurs spécificités individuelles, constituent en fait la source majeure des ressources, et en particulier des revenus des temples. L'analyse des rapports des maîtres aux laïcs consiste donc en une analyse des rapports des maîtres religieux à ceux, des « non religieux », qui leur apportent leurs ressources. C'est pourquoi les deux prochains chapitres analyseront les rapports étroits et intrinsèques des membres des deux lignées taoïstes avec leur base de laïcs. La première partie de chaque chapitre étudie comment s'établissent ces rapports et notamment la légitimité dont se prévalent les maîtres. En deuxième partie, ce sont les enjeux qui sont portés par les lignées et leurs implications pour le rapport à l'environnement laïc et religieux, qui sont analysés.

Ces analyses séparées de deux lignées permettent de typifier chaque cas, mettant en lumière les tendances religieuses dans l'ordre et le rapport qu'elles entretiennent avec le reste de la société. De nombreux aspects caractérisés dans l'une ou l'autre lignée, se retrouvent dans les deux. Cependant, chacune d'elles exprime et organise ces aspects de telle manière qu'une tendance se dessine plus fortement dans l'une et l'autre. Dans la lignée A, le *guanxi* est un élément majeur des relations avec la société locale dont elle tire la majeure partie de ses ressources. Cet exemple se trouve donc analysé dans le chapitre la concernant. C'est aussi le

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

mode de relation majoritaire de la lignée B avec la société civile, à l'image de la société chinoise en général. Pourtant, de par un caractère ségrégatif plus marqué de cette lignée avec les laïcs, et par des réseaux plus orientés vers l'ordre lui-même, ce mode de relation *guanxi* est moins représentatif de la lignée. De même, les deux lignées bénéficient à la fois d'une légitimité charismatique et de fonction. Pourtant, de par les cercles auxquels elles s'adressent, les deux lignées mobilisent ces légitimités dans des tendances différentes. Si la lignée A repose d'abord sur la légitimité charismatique dans un service thérapeutique accompli à l'aide de moyens magiques qui renouvellent grandement le charisme personnel des exécutants, la lignée B repose surtout quant à elle, sur la légitimité traditionnelle caractéristique des maîtres de rituels. Ils s'affilient surtout à la tradition centrale des grands monastères œcuméniques officiels, développant ainsi des mécanismes de conservation ; ils demeurent séparés des laïcs et très investis dans les enjeux de l'ordre, dans un objectif unique de transmission. Au contraire, les maîtres très intégrés aux réseaux laïcs, sont plutôt organisés autour des préoccupations de ces derniers et demeurent insérés dans leurs mécanismes d'échanges dont ils font une communauté religieuse.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 6 : Lignée A, magie thérapeutique et guanxi

L'aspect thérapeutique est très prégnant dans le taoïsme. Un proverbe fait de 9 maîtres sur 10 un médecin. La thérapeutique fait partie intégrante de la formation taoïste, et d'abord la médecine de soi, par les exercices du corps. Au contraire, la magie est frappée d'interdiction. Sans même évoquer les pratiques d'exorcisme officiellement interdites, les pratiques magiques ont été rejetées dans le lot des superstitions depuis le début du siècle dernier[272]. La thérapeutique magique, dont certains taoïstes ont fait leur spécialité, n'est pas une pratique officiellement reconnue dans le monachisme contemporain et elle est disqualifiée en tant que pratique chamanique[273]. Pourtant, le maître de cette lignée de thérapeutes, Me Zhao extrêmement connu pour ses capacités, a été nommé vice-président de l'association taoïste de la province. Ainsi, implantée au niveau local, et sans aucune connaissance des langues étrangères, les membres de cette lignée, notamment Me Bai, disciple de Me Zhao et abbé du temple A, se retrouvent désormais avoir davantage de disciples européens que de chinois. Tous les membres chinois de cette lignée, notamment Me Qiu et Me Lan résidaient au début du terrain dans le temple A. Pourtant le premier maître de Me Zhao, Me Yao n'était pas l'abbé de ce temple, il résidait plus au nord de la province, à la frontière du Sichuan. Une question se profile dans ce nœud de paradoxes : Comment sont-ils alors si bien reconnus à la fois au niveau local et international, par les fidèles et dans l'ordre, dans une spécialité limitrophe ? Pour comprendre la dynamique de cette lignée, il faut y saisir les formes de son économie propre, son rapport de subsistance à son environnement. Dans le chapitre qui va suivre, on se demandera donc quelle forme prend l'économie de la lignée ? Comment s'organise leur rapport à l'extérieur du cercle de parenté stricte, et notamment qu'est ce qui fait leur spécificité par rapport aux disciples européens ? Afin d'expliquer les revenus et les ressources de la lignée, j'ai souhaité explorer dans une première partie, leur positionnement par rapport au monde laïc et les sources de légitimité dont les maîtres se prévalent. La seconde partie sera consacrée à la forme sociale de leurs échanges avec les extérieurs, et notamment le contexte et l'impact de ce format social du don en milieu religieux.

272 V. Goossaert et Palmer ont analysé la partition entre superstition et religion officielle au début du 20e siècle cf. *op. cit.*, 2012, p 58.

273 L'étude de ces rapports entre chamanisme et religion chinoise se développe dernièrement chez les chercheurs chinois eux-mêmes cf. Ma X. and Meng H. 2011, *Popular Religion and Shamanism*, Brill, Leiden.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1 Frontières sociales et légitimité

1.1 Frontières et correspondances entre les fidèles laïcs et les maîtres religieux

Dans cette partie, nous nous interrogerons sur le rapport que les maîtres de cette lignée entretiennent avec le monde profane et l'impact de ce mode de relation sur leur fonctionnement économique.

1.1.1 Rapport à la société civile

1.1.1.1 Perméabilité entre religieux et laïc

1.1.1.1.1 Catégories et perméabilité des statuts

Dans cette lignée très implantée dans les communautés laïques, la perméabilité entre monde religieux et laïc est saisissante. Les catégories et attributs des religieux sont très peu marqués. Dans l'ordre Quanzhen, le statut du religieux peut se caractériser par plusieurs formes d'attributs. Les critères de différentiation issus de la tendance centrale de l'ordre, tel l'habit ou le lieu de formation, ne peuvent, ici, tenir lieu d'attributs distinctifs. Dans cette lignée, s'exprime au plus fort une tendance propre aux temples filiaux, celle de ne pas établir de trop forte différentiation entre laïc et religieux. Cette distinction propre, *stricto sensu,* avec d'un côté les maîtres et leurs pratiques religieuses vivant dans des temples, et de l'autre les fidèles laïcs vivant dans leur société laïque sans pratique stricte, n'existe pas. Les deux extrêmes du spectre ne constituent en fait que des pôles de pratique différente, dont les catégories s'avèrent perméables. Cet aspect poreux s'installe, du fait de la trajectoire des maîtres avec de longues étapes de formation, où s'établissent des statuts intermédiaires. A une extrémité du spectre se trouve le fidèle sans aucune formation spécifique, alors qu'à l'autre extrême le maître est consacré par l'ultime consécration des trois autels de l'ordre Quanzhen. Entre ces deux extrémités, les statuts et situations sont divers et parfois mixtes. Les périodes de chaque étape peuvent s'allonger sans échéance, établissant de fait un statut à part entière, par exemple, de laïc initié. On observe une conception plus fluide du spectre, non comme un parcours fixe, mais comme un cheminement potentiel, où chaque étape peut devenir une fin. Il existe de nombreux individus initiés, qui suivent des maîtres et vivent dans des temples depuis des années en tant que disciples, mais qui ne portent pas l'habit pour autant. Ces disciples ne sont pas ordonnés maîtres, ne portent pas l'habit et se considèrent comme encore novices même après des années passées dans un temple. Cela n'est pas rare, même dans le Shaanxi, province de tradition centrale. En suivant une lignée, j'y ai rencontré ce cas dans un temple de montagne. Le disciple suivait son maître depuis bientôt dix ans et ne portait aucun habit. Il vivait dans le temple avec lui, et s'occupait des tâches de cuisine et d'entretien etc. Il ne

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

montrait aucune aspiration à plus de reconnaissance. Cet exemple du don total de soi du disciple représente d'ailleurs un idéal type particulièrement estimé. Cette sorte de disciple, en tant que catégorie à part entière, sans désir d'accès au statut de maître après le laps de temps traditionnel largement dépassé, est apparue plusieurs fois. Dans le Yunnan, devant ces situations floues à mes yeux, j'ai questionné les maîtres des deux lignées sur le statut du *chujia*, qualifiant une sortie de la famille et du monde et qui définit l'un des noms donnés aux maîtres, en l'occurrence *chujiaren* 出家人. Plusieurs maîtres m'ont répondu ainsi : « sortir du monde, et entrer ou pas dans les ordres, cela n'a pas d'importance (出家不出家沒有關係 *chujia bu chujia meiyou guanxi* ») ; signifiant par-là que le statut (même marital) du religieux importe peu. La même énonciation est revenue lors d'une visite dans une lignée amie d'un temple yunnanais. Quatre dames âgées résidaient dans le temple, habillées d'une tunique bleue et d'un chignon. Dans cette tenue de maîtres, elles s'affairaient toute la journée à des travaux de force dans la reconstruction du temple, prenaient en charge la cuisine et les autres menus travaux, pendant que l'abbesse s'occupait de l'organisation, des financements et des relations extérieures du temple. En parlant de ces disciples, l'abbesse répéta cette même phrase, signifiant par-là que leur statut importait peu, et que seuls comptaient leur don de soi et leurs services à la communauté. En écho aux références classiques et religieuses traditionnelles racontées par les maîtres, le mérite des actes se vérifie ici comme plus important que les règles et les statuts.

Ce parcours du fidèle vers le statut de grand maître n'est pas non plus linéaire. Parmi les maîtres résidents, certains peuvent retourner ensuite à la vie laïque, pourvus de leur pratique religieuse. La révolution culturelle a d'autant plus gommé ces différenciations. Les maîtres, obligés de retourner vivre dans la société civile en tant que laïcs pendant cette période, ont institué une rupture avec le mode de vie traditionnel des maîtres de l'ordre, instaurant cette perméabilité des catégories qui s'exprime particulièrement dans cette lignée. Au XIIe siècle, avant l'institutionnalisation de l'ordre, « Les maîtres Quanzhen fréquentent assez peu les communautés taoïstes officiellement reconnues et vivent parmi les laïcs, bien qu'ils mènent eux-mêmes une vie de renoncement (*chujia* 出家) »[274]. Le spécialiste de l'ordre, V. Goossaert rappelle ainsi que dès les débuts, la caractéristique du maître ne se situe pas dans ses attributs religieux, son lieu de résidence et encore moins dans une distinction d'avec les laïcs, mais bien plutôt dans un choix de vie intérieur qui peut, de fait, s'exprimer en toutes circonstances. De par leur expérimentation passée de la vie laïque, les maîtres de cette lignée ont une

274 V. Goossaert, *op.cit.* 1997, p 21.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

connaissance des enjeux de la vie des laïcs et de ses ressorts, ce qui leur permet une compréhension plus grande de leurs fidèles par rapport à des maîtres reclus depuis leur adolescence dans des temples œcuméniques. Si les maîtres de cette lignée ne font pas mystère de leur vie laïque avant leur entrée dans les ordres, cela demeure pourtant un tabou dans l'ordre. Cela fait partie des *sanbuwen* 三不問, les trois questions à ne pas poser. Et parmi les maîtres de l'ordre, les questions liées à leur vie laïque ne font pas partie des sujets de discussion. Ce tabou maintient la rupture qui a été effectuée lors du chujia 出家, la sortie du monde qui permet l'entrée dans la vie religieuse. Les deux maîtres de cette lignée, au contraire, parlent facilement de leur vie laïque même en dehors de leur cercle. Lors d'interviews radiophoniques, un des maîtres explique qu'il est *banlu chujia* 半路出家, ce qui signifie, sorti du monde à la moitié du chemin. Avant de devenir maître, ils avaient tous deux une famille. Contrairement à d'autres maîtres entrés dans les ordres avant de se marier, ils étaient déjà mariés et avaient des enfants quand ils ont rencontré leur maître. A l'époque, les deux maîtres travaillaient dans une usine. Depuis, dans leur vie religieuse quotidienne, les maîtres de cette lignée ne vivent pas non plus séparés du monde laïc. De par leurs responsabilités et les activités qui leur incombent, ils demeurent le plus souvent dans un cadre laïc, vivant côte à côte avec les gens ordinaires, loin de l'idéal de l'ermite dans sa grotte. Les deux maîtres ont des responsabilités dans les associations taoïstes du Yunnan, de l'échelon le plus local à celui de la province. Les activités liées à ces responsabilités se déclinent en de nombreuses réunions de toutes sortes, sur des sujets divers à chaque échelon. Chaque association locale, régionale et provinciale a ses propres réunions, ses événements et ses obligations dévolues aux responsables. Très engagés dans ces associations taoïstes à différents niveaux, les deux maîtres participent non seulement à ces événements mais à leur préparation dans les grandes villes de la province. De ce fait, ils ne peuvent plus vivre retirés du monde laïc dans leur temple de montagne. De plus, en tant que dirigeants des associations, ils ont eu la possibilité de reprendre leurs études pour obtenir l'équivalent d'un master. Depuis cette reprise d'études à l'université du Yunnan, selon les directives d'instruction des dirigeants d'associations taoïstes, ils sont d'autant plus insérés dans le monde laïc. Les deux maîtres passent plusieurs mois de l'année à l'université, l'un en sociologie, l'autre en physique. Les deux maîtres sont ainsi, entre leurs études et leurs postes de responsables, largement intégrés à la société laïque, sans compter le fait même de l'intégration de plusieurs laïcs dans la vie du temple. Le lien aux laïcs devient en fait, non seulement partie intégrante de leur pratique religieuse, mais se transforme en service religieux auprès d'eux.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.1.1.2 Règlements et préceptes

Dans ce contexte d'insertion dans le monde laïc, la lignée fait preuve d'une souplesse dans l'application des règles, loin des standards des temples centraux. Si les statuts religieux apparaissent flous, c'est aussi parce que les règles qui s'attachent à chacun d'entre eux s'y appliquent avec moins de rigidité. Chaque rituel de passage, du premier rituel d'initiation à la consécration, est accompagné de sa série de préceptes que l'adepte prend comme vœux. Ces derniers représentent un contrat interne passé par l'initié avec les divinité[275]s. Le nombre de préceptes augmente avec l'avancement dans la trajectoire religieuse. A l'initiation, le laïc s'engage à respecter cinq préceptes, qui se cumulent avec les préceptes reçus à chaque rituel, jusqu'aux trois cents préceptes de la consécration[276]. Mais ce lourd engagement n'implique que l'individu dans son rapport aux divinités. La vie en communauté est régulée par d'autres règlements. Dans tous les temples, sont affichées en bonne place les règles instaurées par l'association taoïste. Elles supplémentent les règlements historiques, qui permettaient la vie religieuse en commun. Ces règlements communautaires étaient différents pour chaque temple mais restaient guidés par des manuels de règlements anciens tels le *Quanzhen Qinggui* 全真清規. Dans un effort d'unification historique, des textes normatifs sur ces réglementations étaient intégrés aux textes donnés lors de la consécration centralisée des futurs abbés des temples de toute la Chine. Cependant, lors du terrain, très peu de jugements ont été reliés à ces règlements de vie communautaire. Il semble qu'ils ne servent pas de justification dans les temples filiaux, où le maître ascendant de la lignée représente l'autorité morale. Le cas des temples œcuméniques semble différent, de par leur hiérarchie et leur fonctionnement très institutionnel, mais mes séjours dans les temples œcuméniques ne m'ont pas complètement permis de déterminer dans quelle mesure ces règlements servaient encore de guides normatifs[277].

De fait, plusieurs lignées rencontrées et comptant des disciples intercontinentaux, montraient plutôt une flexibilité normative, sur les règlements comme sur les préceptes religieux. Ces derniers représentent toujours une référence importante et sont souvent rappelés, discutés, interrogés. Cependant, puisqu'ils sont avant tout l'objet d'un contrat interne avec les divinités, les réglements ne sont ni imposés aux disciples, ni pris comme

275 V. Goossaert, *op. cit*. 2007, p154.
276 Me Huang présente simplement les différents niveaux avec les nombres de préceptes dans Huang X.Y.黄信陽, 2006, Daojiao jielü 道教戒律 [La discipline religieuse taoïste], Beijing, Beijingshi daojiao xiehui yin.
277 Le cas de la normativité dans les temples œcuméniques sera traité dans le chapitre suivant.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

critères d'un jugement quelconque. On peut faire l'hypothèse que, dans le contexte de forte intégration laïque de la lignée, les maîtres doivent d'abord s'adapter à la communauté qui les soutient. Pour devenir maître, il faut d'abord s'intégrer à une communauté laïque qui reconnaît l'individu comme tel, et donc répondre aux besoins de cette communauté quels qu'ils soient, phénomène que souligne V. Goossaert pour ce qui concerne les communautés dans les débuts de l'ordre[278]. Dans une communauté religieuse portée sur l'aspect normatif, comme cela semble être le cas, par exemple, pour les laïcs de capitales historiques, les maîtres sont tenus de respecter scrupuleusement les régulations. Dans une communauté laïque de campagne, fortement marquée par les minorités chinoises et leurs cultes spécifiques, la tradition centrale stricte représente plutôt une forme de régulation lointaine, institutionnelle et parfois oppressive. De plus, l'intégration à la vie du temple de quelques disciples laïcs, venus loger pour quelques jours ou en tant que partie intégrante de la vie du temple, implique une inflexion de la discipline religieuse. Ces laïcs ne sont tenus au suivi que des seuls cinq préceptes généraux. Certains aspects de la vie dans les temples demeurent largement régulés par les règlements, parfois de manière stricte, comme c'est le cas pour les attitudes par rapport à l'alimentation. Non seulement aucun produit animal n'est permis dans le temple, mais les règles alimentaires prohibent aussi l'usage de tout aliment *hun* 葷, c'est-à-dire les aliments aux saveurs fortes, dont les alliacées. Hors de ces restrictions liées au temple, les règles de comportements individuels et les préceptes avancés ne s'appliquent qu'aux religieux. Les adeptes laïcs sont pourtant souvent avides de connaître les aspects de cette discipline concernant les techniques du corps. Elles constituent les outils de pratique religieuse de longue vie, appliqués pleinement dans la discipline monastique traditionnelle et régulent strictement tous les comportements des maîtres, du lever au coucher[279]. Dans ce cadre, la connaissance des règles est répandue dans cette lignée, pour un usage dans la pratique des techniques ; néanmoins leur application est bien moins stricte que dans les temples œcuméniques.

C'est pourquoi, les règles, préceptes et injonctions concernant les techniques du corps sont expliqués par certains maîtres, non pas comme des régulations qui doivent être respectées à la lettre mais comme un instrument pour l'adepte. Avec l'image du compas, une maître compare ces règles à un guide qui permet à l'adepte de mesurer le chemin qui lui reste à parcourir par rapport à l'idéal. Cet ensemble de repères permettrait de savoir dans quelle direction aller et d'évaluer l'écart qui existe encore avec l'idéal. Ces normes ne sont alors ni un instrument de

278 *Op. cit.* 1997, p147.
279 Sur ces textes O. Kohn fait la traduction d'un de ces manuels dans son article Kohn, L. *op. cit.* 2001.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

jugement pour les maîtres, ni le droit d'une personne extérieure à statuer sur le comportement d'un adepte, et ne peuvent tenir lieu de règles à imposer. Elles ne représentent qu'un instrument pour l'adepte lui-même dans son cheminement religieux. Elles servent donc plutôt d'instrument dans une auto-critique que de mesure des comportements sociaux d'autrui. Dans cette lignée, les règles ne sont donc pas considérées comme un ensemble à imposer aux autres. Ce contrôle social ne s'exerce qu'en cas extrême, plutôt issu d'ailleurs de l'abbé, qui prend en charge l'application des règles de vie commune. Mais le maître ascendant, référence de la lignée, n'impose comme normativité que la responsabilité de chacun par rapport à ses propres actes, en rapport aux préceptes qu'il s'est fixé. De ce fait, le rapport religieux aux autres ne conduit pas à un rapport moral normatif répressif mais à la transmission de préceptes de comportement pour soi, instaurant une régulation préventive.

1.1.1.2 Orientation vers les laïcs et correspondances de la recherche entre maîtres et laïcs

1.1.1.2.1 Une activité religieuse orientée vers les laïcs

Cette forme de normativité pour soi est centrale dans le rapport des religieux aux laïcs, et constitue la majeure partie de leurs efforts d'orientation vers la vie religieuse. De par sa spécialité de thérapeute, Me Zhao exerce avant tout auprès des laïcs non-initiés. D'ailleurs, du fait de la renommée de ses pouvoirs, les patients qu'il reçoit ne sont parfois pas des croyants taoïstes. Il parle de son activité thérapeutique en ces termes, lors des enseignements à ses étudiants laïcs : pour devenir immortel, il est nécessaire de faire de nombreuses bonnes actions, celles des maîtres étant de se dévouer au service des laïcs. Cela prend la forme du service de guérison, de divination ou de sorts, dans une approche thérapeutique. La façon dont l'abbé qui est son disciple présente son activité en Europe, est aussi révélatrice des représentations que tous deux ont de leur activité religieuse. A la fin d'une classe, un homme demande quand l'abbé reviendra leur enseigner ? Il répond ainsi : « Si vous en avez besoin, je serai là. Notre activité c'est de servir toute sa vie (服務終生 *fuwu zhongsheng*). » Il répète régulièrement ce slogan concernant son activité religieuse, et qui signifie qu'il fait ce qui est nécessaire pour aider les gens, leur apporter ce qu'il peut. Il explique en cours, à ses plus anciens élèves et disciples français, que c'est en servant les autres que l'on peut atteindre le bonheur :

> *« Pour être heureux, il faut rendre les autres heureux. D'abord il faut rendre heureux ceux qui sont autour de nous, puis on peut essayer d'aider les autres quand on en est capable. Mais que veut dire aider les autres ? Pour aider les autres, on doit être comme le rayon de soleil et l'eau pour servir la vie*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

au mieux, car la vie ne peut pas se passer de soleil et d'eau. » (Extrait du journal de terrain du 23 avril 2013)

Cette explication sous-entend aussi à quel point il est difficile d'aider les autres. Bien que le soleil et l'eau soient des images extrêmement simples, elles représentent un idéal très difficile à atteindre. Elle évoque aussi la spontanéité d'une symbiose où est apporté uniquement le nécessaire, seulement en regard de l'existence même des différents éléments. Pour être imitée, cette symbiose présuppose un oubli total de soi dans l'attention aux autres. De par la spécificité de la médecine chinoise et plus particulièrement taoïste, qui ne peut traiter le corps sans être attentif aux émotions, le service thérapeutique est particulièrement porté sur l'attention aux autres. Me Zhao, en parlant de cette activité, expliquait qu'il passait une bonne partie de son temps à écouter les laïcs et leur conseiller de se satisfaire de ce qu'ils ont. Cette capacité à être au service des autres demande un exercice quotidien, en plus de l'accomplissement des exercices psychophysiologiques comme la méditation, qui permettent de maintenir les capacités à la guérison. Tous leurs exercices quotidiens sont ainsi orientés vers le service aux laïques, et ce faisant, bénéficient à leur propre longévité. Autrement dit, la pratique religieuse du service aux autres permet de travailler aussi à son propre salut. Et de fait, toute activité, si elle est tournée vers ce même service aux autres et vers l'accomplissement de bonnes actions, peut devenir pragmatique et ainsi servir la recherche d'immortalité du maître.

1.1.1.2.2 Pratique religieuse du *Yangsheng* et alimentation

Par-delà cette réponse thérapeutique à la demande immédiate des laïcs, les maîtres peuvent aussi répondre à une demande de long terme sur un enseignement plus ou moins approfondi. Par l'enseignement de leurs exercices psychophysiologiques, les maîtres rejoignent, avec les laïcs, une culture chinoise ancestrale axée autour du corps. Dans une réflexion d'un spécialiste du *qigong* moderne, à propos de son essor récent, il est question de l'inscription du *qigong* dans une 'culture corporelle', c'est-à-dire :

« Un ensemble de conceptions, de pratiques et de traditions en rapport avec le corps, qui sont transmises et modifiées au fil des générations, et dont les configurations particulières selon les lieux et les époques sont liées à un contexte social précis. Dans cette optique, le* qigong *est une expression moderne de la culture corporelle chinoise[280]. »

280 D.A. Palmer, *La fièvre du qigong*, p 19.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Dans le contexte religieux contemporain, cette culture corporelle prend la forme plus large de ce que les maîtres appellent le *Yangsheng* 養生, pratiques pour nourrir le principe vital[281]. Cette expression contemporaine implique non seulement les exercices en mouvement et assis, mais aussi tout un mode de vie, incluant un rapport spécifique à l'environnement, depuis l'alimentation jusqu'à l'air respiré, en passant par les pratiques corporelles selon des plages horaires fixées. Les laïcs chinois et européens, populations urbaines de la société industrielle, se tournent souvent, à la suite d'une maladie, vers cette recherche des pratiques anciennes de santé, s'alliant au refus des dérives sociétales contemporaines fustigées par les maîtres. L'alimentation en est un exemple crucial. Face aux scandales d'intoxication alimentaire et à l'angoisse croissante pour la sécurité alimentaire, qui se reflètent dans les médias chinois mais aussi dans les propos des populations urbaines, l'accent mis dans le temple sur l'alimentation répond parfaitement au contexte laïc. Dans la capitale de cette province plus particulièrement, une étude des représentations sur l'alimentation a révélé le lien direct fait par les populations entre la 'pollution' alimentaire et un non-respect des ordres naturels:

> ***« when it came to the health risks posed, few specified the dangers of particular chemicals or pollutants or distinguished between different kinds of agrichemicals. People talked in general terms about an increase in 'cancers' or illnesses' since the 1990s, and linked this to the changes in the food supply. Informants claimed that the food had become polluted (*wuran*) and unnatural (*buziran*). By this, they referred not only to contamination by industrial pollution , agrichemicals or additives, but also to the increasing presence of non-seasonal vegetables, either imports from other regions or vegetables grown closer to the city but in plastic greenhouses, often called greenhouse vegetable (*luantaole*)[282]. »***

C'est cet idéal de l'alimentation 'naturelle' qui est revendiqué et en partie mis en place par la lignée dans le temple. Revenant à des règles de l'alimentation selon les principes du *Yangsheng*, les maîtres appliquent des méthodes qui paraissent évidentes, mais qui sont oubliées ou dévaluées dans les sociétés industrialisées. Le respect saisonnier, notamment dans la consommation de plantes de saison, constitue le centre du processus visant à une adaptation de l'alimentation aux besoins du corps, qui varient selon les saisons. Un autre principe en est que l'alimentation doit être locale, adaptée aux besoins du corps dans le climat de la région. Une grande attention est portée à l'alimentation, dans le temple, en vue de l'application de ces principes. Les laïcs du temple cultivent eux-mêmes des légumes et, même s'ils vont chercher au marché une bonne partie des vivres, ils vont aussi recueillir dans la forêt des feuilles

281 Sur cette forme du *Yangsheng* contemporain cf. la thèse de Karine Martin.
282 J. A. Klein, "Everyday Approaches to Food Safety in Kunming" in *The China Quarterly*, 214, 2013, p 383-4.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

d'arbres, des herbes et des champignons, selon les saisons. La nourriture occupe une partie majeure des activités du temple, comme cela a été évoqué au chapitre 2. Il faut rappeler ici que l'un des maîtres occupait un emploi de cuisinier dans sa vie laïque. De plus, la spécialité de l'ancien abbé du temple dans la médecine par les plantes a persisté, notamment à travers la préparation du thé *yangsheng*, grâce auquel le temple a acquis une certaine renommée. L'alimentation fait partie de l'apprentissage de l'utilisation des plantes. La frontière entre médecine par les plantes à ingérer, et prévention dans l'ingestion de plantes dans la cuisine, s'amenuise. L'art de la cuisine et l'art de nourrir le principe vital par cette ingestion quotidienne de plantes, est une autre forme de médecine qui, si elle est bien pratiquée, non seulement prévient les maladies, mais contribue à la longue vie. Les laïcs, qu'ils soient européens et donc très peu habitués à la nourriture pimentée, ou chinois, et peu habitués au végétarisme, finissent pourtant par être séduits par l'alimentation servie dans le temple. Lors des stages, des fêtes ou simplement lors de résidence de disciples laïcs, le temple procure une nourriture qui paraît simple mais qui traduit une recherche approfondie des principes du *yangsheng*. Les nouilles du matin servies dans le temple, normalement préparées lors des grandes affluences, sont désormais réclamées par les fidèles urbains, depuis les responsables officiels jusqu'aux grands donateurs. La nourriture fait ainsi partie des éléments pour lequel le temple est reconnu et promu. Sur le site internet du temple, plusieurs photos de préparations culinaires sont en bonne place, représentant cette attention quotidienne au corps selon les principes de base.

1.1.1.2.3 Environnement et respiration

L'environnement géographique joue aussi un rôle non négligeable dans l'intérêt des laïcs pour le temple. Ce contexte est central aux pratiques religieuses reposant sur un rapport bienfaisant avec l'environnement. L'isolement est aussi un facteur d'attraction, face aux villes de plus en plus surpeuplées. Le calme, obtenu en chacun grâce à celui trouvé dans l'environnement, est le centre des exercices préconisés pour les pratiques de longue vie. Le maître de la lignée B prend d'ailleurs le temple A comme idéal de vie calme. Quand je fais remarquer le calme du temple B à la tombée de la nuit, il répond que l'on entend quand même quelques bruits de la rue du village d'à côté, et que le temple de montagne, loin de toute ville, est encore plus tranquille Me Zhao de la lignée A explique aussi, dans un entretien radiophonique en Europe, que la montagne est à la fois un événement magnétique et une manière de s'isoler pour l'étude religieuse.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *« Il y a une relation très profonde entre la montagne et le dao. D'abord savez-vous pourquoi dans notre monde, il y a la montagne ? C'est à cause d'une immense force de champ magnétique. La montagne c'est généralement un endroit où le champ magnétique est très important ; c'est donc un bon endroit pour étudier la relation entre l'humain et la nature. Ensuite, la montagne est un endroit plus calme, on est là, on n'est pas dérangé par les autres, c'est plus facile pour nous d'étudier plus en profondeur. » Me Zhao*[283]

L'isolement et le magnétisme ne sont pas les attraits dont parlent les laïcs. Une des premières remarques que font les laïcs chinois en arrivant dans la montagne porte sur la pureté de l'air, « 空氣很好 (*kongqi henhao*)», littéralement « l'air est très bon ». De même que pour l'alimentation, les populations urbaines se plaignent souvent de la pollution de l'air. Mis en perspective avec les masses de pollution des grandes villes où habitent les fidèles riches, l'air pur des montagnes semble être une denrée rare. Il n'est ainsi pas étonnant que le temple de montagne soit un havre de repli pour les laïcs car loin de toute pollution et réinséré dans les rythmes naturels. Cette remarque est moins anodine qu'il n'y paraît sur le plan religieux. De fait, l'air pur des montagnes et des forêts est vital pour la pratique des exercices, qui sont basés depuis l'antiquité sur le processus de respiration.

> ***« Les chinois ont très tôt accordé une attention particulière à la respiration. Depuis la plus haute antiquité, ils se sont efforcés d'absorber les souffles aériens externes pour augmenter leur vitalité, ils ont développé l'art d'enrichir leur propre souffle par l'échange avec le souffle externe. Dans le Zhuangzi, ouvrage taoïste du IVe siècle av. JC. environ, il est déjà fait mention de méthodes consistant à 'rejeter l'ancien et absorber le nouveau' (*tugunaxin*). Cette phrase a d'ailleurs donné naissance à l'expression 'techniques de rejet et d'absorption' pour désigner les exercices de respiration en général. De nos jours, on emploie de préférence l'expression 'travail du souffle' (qigong), qui ne désigne pas uniquement les exercices respiratoires, mais aussi un travail sur l'énergie. »***[284]

Les exercices psychophysiologiques de la lignée reposent, de même, sur le développement progressif de techniques de respiration spécifiques, permettant d'absorber de l'environnement tout ce qui est essentiel à l'être humain, sans plus avoir besoin de se nourrir d'autre choses que de ce qui existe dans l'air. L'environnement d'air pur et d'énergies 'naturelles' est ainsi un prérequis pour une pratique plus efficace. Sur l'environnement en général comme sur la culture corporelle ancestrale renouvelée, les maîtres de cette lignée rejoignent des tendances sociétales, vivaces en Chine urbaine comme en Europe ; les laïcs y cherchent, en effet, un retour à des savoirs ancestraux sur le rapport de l'homme à son environnement et à ses

283 *Instantanés du Monde à Weibaoshan*, Bonneau A. Outre-mer Première, 20 mars 2012.
284C. Despeux, 1981, *Taiji quan: art martial, technique de longue vie*, G. Trédaniel. 1981, p 60.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

pratiques quotidiennes. C'est par leurs connaissances, leur proximité avec les gens, et leur tolérance, que les maîtres taoïstes peuvent aussi adapter ces pratiques issues d'une culture ancienne aux besoins de leurs contemporains, au service desquels ils se sont mis.

1.1.2 Mode d'entrée dans la lignée

Nous avons vu que les limites entre statuts religieux et laïcs étaient floues. Au sein de la lignée, la même chose vaut pour les statuts et la place de chacun. Si, dans certaines lignées, les héritiers sont rapidement visibles et instruits comme tel, dans celle dont je parle ici, les disciples et étudiants sont indiscernables les uns des autres, et il est difficile d'évaluer pour l'instant lesquels seront les porteurs de la lignée à la génération future. Les types d'interactions entre maîtres de la lignée et le reste de la population sont révélateurs des différents degrés de proximité qui s'y expriment. A la manière du disciple qui entre par étapes, dans les cours intérieures du temple, les modes de relations se déclinent sur plusieurs degrés. Les modes d'interaction les plus éloignés sont destinés à une diffusion large au grand public, alors que, si l'on s'avance dans les pratiques enseignées, les disciples sont peu à peu entraînés pour réaliser le service par eux-mêmes.

1.1.2.1 Diffusion au grand public par la thérapeutique

1.1.2.1.1 Modèle d'interaction thérapeutique

Dans la démarche thérapeutique, la lignée s'adresse à tous. Si la majeure partie de la sélection des patients est effectuée par le réseau du maître, incluant les fidèles depuis le village jusqu'aux officiels de la province, il n'y a pas de prérequis, pour accéder à ce service religieux, contrairement à certains niveaux d'enseignements. C'est un moyen privilégié de la lignée pour rencontrer de nouveaux adeptes. L'interaction de soin peut être présentée sous forme de quatre étapes. La première s'amorce dans la requête du futur patient. Il demande au maître de s'occuper de sa maladie. Dans la seconde, le maître l'examine et pose un diagnostic. Cette étape peut être l'occasion, comme l'explique le maître, d'une écoute toute particulière du maître envers son patient. Le maître pose des questions pour investiguer les causes exactes de la maladie. Cela peut s'étendre dans un monologue du patient alors que le maître écoute patiemment. La troisième phase est constituée de l'application de la technique thérapeutique même. Enfin, dans la dernière phase, le praticien donne au patient quelques conseils préventifs. Par l'exemple de la technique du massage appelé *tuina* 推拿, l'interaction pourra

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

être illustrée dans ses différentes phases, à travers l'exemple suivant qui montre comment s'installe le rapport maître patient.

> *Une jeune femme, dans un cours en Europe, se plaint d'un mal de dos qu'elle a attrapé en pratiquant pendant le cours. L'enseignant demande si elle l'avait auparavant ? Elle répond que non. Il lui dit de s'allonger sur le tapis sur l'estrade. Elle s'allonge sur le ventre. Il commence le massage du dos pour diagnostiquer le problème exact et dit rapidement qu'elle a attrapé un coup de froid. Il dit qu'il a remarqué que cela arrive souvent en Europe car nous avons l'habitude de nous découvrir, enlever des vêtements dès que nous avons chaud, ce qui favorise l'entrée dans notre corps des courants d'air froid (*hanqi *寒氣). La jeune patiente pousse quelques cris, mais il a bientôt fini et lui dit de se reposer avant de se relever. (Extrait du journal de terrain 15 mars 2014)*

Dans ces quatre phases, l'interaction est clairement définie, comme toute interaction thérapeute-patient, entre celui qui sait, pose le diagnostic et celui qui reçoit ce diagnostic, puis le traitement. Un schéma aussi tranché de l'interaction accentue le trait pour montrer la spécificité de cette relation qui se différencie d'une relation dans les rôles de maître à disciple et se rapproche de celle de maître à fidèle. Cette interaction thérapeutique, qui constitue la majeure partie de l'activité de la lignée, du grand maître chinois aux nombreux disciples étrangers exerçant souvent les métiers de cette branche, expose le schéma d'interaction principal de la lignée avec ceux qui n'en font pas partie.

A part le *tuina*, les maîtres ont recours à beaucoup d'autres méthodes, selon les maladies. Pour les maladies plus graves, Me Zhao a expliqué, dans une classe de disciples européens plus avancés, la technique du *faqi* 發氣, dite énergétique, qui consiste à émettre du *qi* avec les mains pour soigner le patient. L'abbé utilise aussi ses propres méthodes de magie en brûlant des papiers rituels accompagnés d'incantations. Les deux maîtres élaborent aussi des talismans, qu'ils donnent aux laïcs à boire ou à garder sur soi. Dans le cas de l'ingestion, ils préparent le talisman avec des incantations puis le brûlent au-dessus d'un verre d'eau, qu'ils donnent ensuite à boire au patient. Les talismans et d'autres techniques magiques servent aussi dans de nombreuses occasions. Les maîtres font régulièrement des consultations concernant le *fengshui* des maisons et des magasins, mais aussi de la divination (appelée *suanming* 算命) en ayant recours à différentes méthodes de calcul liées à la théorie des cinq éléments, dont le *bazi* 八字, ou méthode des quatre piliers du destin. De fait, la différence entre ces méthodes n'est souvent pas très claire. Un patient peut venir pour une maladie et le maître lui fera un exorcisme. En étudiant le *fengshui* d'une maison, il peut investiguer plus avant dans la vie de l'habitant, et utiliser des méthodes de calcul pour lui donner des conseils

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

afin de rectifier un déséquilibre particulier dans la maison qui influe sur le corps et l'esprit. Basée sur des savoirs théoriques et des capacités particulières, ces interactions thérapeutiques nécessitent toutes une connaissance et une expérience approfondies, établissant de fait un rapport asymétrique entre celui qui sait et celui qui reçoit le fruit de l'application du savoir en question.

1.1.2.1.2 Transmission large des enseignements

Dans l'optique de la prise en mains de leur propre santé, les maîtres enseignent à tous ceux qui le souhaitent des exercices simples à base d'usage du *yangsheng*. Ces enseignements ne sont pas réservés aux disciples et ceux qui sont appelés étudiants, dans le vocabulaire des maîtres, peuvent aussi en bénéficier. Cependant, quand les disciples initiés reçoivent un enseignement personnalisé, les étudiants peuvent aussi apprendre à cette occasion des pratiques taoïstes, en grandes classes organisées spécialement à l'intention d'un grand public,, séances qui ont également pour but de recruter éventuellement des disciples. L'enseignement typique de ces classes est une série d'enchaînements courts. Ils sont constitués de quelques mouvements simples, répétés sous une forme très courte, sans dépasser cinq minutes d'exercice quotidien. La pratique des trois origines (三元功 S*anyuan gong*) est la plus courte de toutes celles enseignées pour la base. En comparaison des autres enchaînements de mouvements, elle est aussi facile à mémoriser qu'à pratiquer. Les maîtres la présentent comme une pratique de santé, dans un but thérapeutique comme dans celui de la prévention. Si la pratique est ouverte à tous sans restriction, ce sont pourtant bien des enseignements des éléments de base de la discipline appelée Neidan. Chacun des mouvements a un objectif précis et un nom en rapport. Dans l'ordre d'exécution, ils consistent d'abord à mettre en place la petite circulation céleste, puis la grande circulation céleste et enfin ouvrir le triple réchauffeur. Ces termes sont ceux des pratiques alchimiques internes de tradition ésotérique, traditionnellement réservés à une transmission stricte de maître à disciple, même si cela s'établit parfois dans un cadre laïc.

> ***« L'alchimie intérieure, littéralement 'cinabre intérieur' (*neidan*), est une synthèse d'anciennes pratiques gymniques, respiratoires et méditatives, désormais transmises à l'aide d'une terminologie reprise de l'alchimie opératoire, littéralement 'cinabre externe' (*waidan*) et des nouvelles conceptions cosmologiques qui apparaissent à la même époque. »***[285]

285 C. Despeux, Taoïsme et connaissance de soi (DVD), La Maisnie-Tredaniel, 2016, p11.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Ces notions d'alchimie sont cependant largement vulgarisées dans cet enseignement. Les maîtres l'utilisent pour initier les novices à ces pratiques complexes des images simples, plutôt que par le moyen des explications théoriques.

On retrouve les mêmes éléments dans des enchaînements plus complexes, enseignés en classes de durée plus longues, accompagnées de pratiques méditatives. La plus enseignée par la lignée est dénommée la pratique mystérieuse de la grande ourse, *Beidou xuangong* 北斗玄功. Chaque année, plusieurs stages sont organisés par l'abbé en France, en Espagne et au Portugal, ainsi qu'en Suisse par son maître. Lors de ces stages, organisés par les disciples et leurs institutions en Europe, les maîtres mettent en place une pédagogie adaptée et évolutive sur plusieurs années, pour correspondre aux modes d'apprentissage des disciples européens. Ces stages ont lieu sur deux ou trois jours, et s'organisent autour d'enseignements de cette pratique mystérieuse de la grande ourse dont la partie est dénommée exercice en mouvement 動功 *donggong,* et l'autre 静功 *jinggong*, exercice assis. Les journées alternent entre démonstration et répétition par les élèves de ces enchaînements, séances de questions-réponses et séances de méditation avec l'enseignement de visualisations. La diffusion ne s'arrête pas à l'enseignement oral mais se déploie dans des documents explicatifs, avec photos, noms et descriptions des mouvements, ainsi que des notes explicatives sur la lignée et le taoïsme en général, élaborée par les disciples et les traducteurs. Ils enseignent cette pratique aux débutants, en précisant que ce n'est que la première partie de cette pratique. Mais si l'enseignement reste basique pour un public débutant, il peut aussi être personnalisé. L'enseignement n'est ainsi pas seulement magistral, à travers répétition des enchaînements ou démonstrations techniques. Il se compose aussi de nombreuses interactions individuelles. Ainsi, si le maître répète l'enchaînement pour que les élèves le reproduisent, il vérifie aussi les exercices de chacun et donne des corrections personnalisées. Les séances de questions réponses, et les moments de discussions informelles, sont autant d'opportunités pour le maître de donner des enseignements personnalisés et spécifiques. Dans ce mode d'enseignement, il s'établit un rapport personnalisé de maître à élève. Du soin thérapeutique ponctuel à l'enseignement des bases du *Yangsheng*, l'interaction passe ainsi du rapport médecin patient à celui de maître élève. Les deux sont loin d'être incompatibles. Si les laïcs chinois soignés cherchent rarement les enseignements alchimiques, les élèves des stages demandent souvent un traitement ou une consultation individuelle. Cependant, ces modes de relations restent loin d'une réelle entrée dans la lignée, qui s'effectue en tant que disciple.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.2.2 Disciples et élèves

1.1.2.2.1 Enseignement adapté aux élèves européens

L'entrée dans la lignée n'est pas fonction du statut d'élève ou d'initié. C'est d'abord par leur maitrise des techniques de base que les pratiquants y entrent. A partir de là, les maîtres peuvent leur enseigner des techniques plus spécifiques, ainsi que les fondements théoriques. Ils expliquent, dès les premiers enseignements, qu'il faut plusieurs années d'exercice de la première partie de la grande ourse, avant de pouvoir apprendre la seconde et ainsi de suite, pour la troisième et la quatrième. Cette pédagogie, par l'expérimentation répétitive sur long terme de la même technique, est déstabilisante pour les européens, qui cherchent à progresser dans l'apprentissage de nouvelles techniques. Face aux demandes répétées des stagiaires européens, le maître a décidé d'enseigner plus avant des techniques, pour lesquelles il ne les pense pas suffisamment entraînés. Lors d'un stage en Europe en 2011, il a commencé à enseigner la deuxième partie de la pratique mystérieuse de la Grande Ourse. Puis en 2013, les deux maîtres de la lignée ont commencé à enseigner la troisième partie. Cependant, ils ont précisé que les élèves ne devaient la pratiquer que très peu, et que bien qu'il leur aît enseigné sur leur demande, ces parties supérieures n'étaient pas la chose la plus importante. L'un des maîtres disait d'ailleurs qu'il ne la leur avait enseignée que parce qu'ils l'avaient expressément demandé, mais que très peu d'entre eux en bénéficieraient sur le moment. Il ajoutait que, contrairement à ce qu'eux pensaient, ce n'était pas en deux ou trois ans qu'on pouvait acquérir l'expérience pour pratiquer les parties supérieures avec suffisamment de justesse pour en bénéficier réellement. Il précisait que son propre maître ne pratiquait la troisième partie que de temps à autre, et seul son grand maître pratiquait régulièrement la quatrième partie.

Au contraire, pour les maîtres, c'est dans la répétition incessante du même enchaînement de mouvements pendant des années que surviennent les résultats. Pour les européens, la répétition incessante du même exercice, comme le demandent les maîtres, représente une forme de pédagogie difficile à appréhender. Cette répétition ne s'accompagne d'aucune explication, et même plutôt d'une injonction au silence et au calme, seuls éléments propices au développement des perceptions.

> ***« D'une façon générale, les explications rationnelles sont rares. Plutôt que de dire 'avancez la main droite et reculez le pied gauche', le maître préférera exécuter le mouvement. Un autre élément susceptible de dérouter le débutant est le manque de résultats tangibles rapides, c'est un exercice de***

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> ***longue haleine qui demande des années avant d'aboutir. Et si l'occidental est découragé au début par l'effort de mémorisation, c'est qu'il n'a pas compris que le plus important n'est pas le résultat, mais le geste en lui-même, l'attention qu'il lui porte. Cette attention ne doit pas être un effort, mais une ouverture sur une perception différente des choses. Ainsi l'enchaînement n'est-il qu'un support pour un travail en profondeur sur le corps et sur l'esprit. »***[286]

Les demandes européennes d'autres exercices 'plus avancés' sont ainsi en complète contradiction avec l'enseignement lui-même. De même, les européens demandent aussi des explications théoriques sur les fondements logiques de telles pratiques. Lors de stages avec des étudiants plus avancés, les maîtres sont assaillis de questions récurrentes sur le 'pourquoi' de ces pratiques, ou les liens théoriques avec la médecine chinoise que certains étudient. Les réponses des maîtres affirment l'inutilité de ces questions, surprenant la plupart des élèves, même les plus connaisseurs de médecine chinoise. Après plusieurs années, les maîtres étendent cependant leur enseignement sur le plan théorique. En 2013, Me Zhao a tenté de leur transmettre la théorie des neufs palais, en lien avec les cinq agents et le système de correspondance appliqué à la médecine chinoise. Cependant, de par la spécificité des notions culturelles au fondement de ces théories, les explications étaient peu accessibles aux stagiaires.

> *Lors d'un stage, un maître enseigne à des élèves européens, pour la troisième fois sur les cinq dernières années. La majeure partie fait partie d'une profession de soignant selon les méthodes de médecine chinoise et sont pratiquants d'arts martiaux ou d'exercices psychophysiologiques. Il a choisi d'enseigner la théorie de la médecine chinoise jusque dans ses fondements. Au tableau, le maître a dessiné un carré avec des caractères chinois représentant le* mingtang*, aussi appelé les neufs palais. Tous les stagiaires restent perplexes devant le dessin. Pendant l'explication théorique du maître, traduite immédiatement, ils notent avec avidité. Après le cours, tous parlent de ce carré, extrêmement abstrait. Certains disent en avoir vu des applications en Feng shui, d'autres pour le* Yijing*, d'autres encore demandent si quelqu'un sait comment cela s'utilise concrètement ? (Extrait du journal de terrain du 5 octobre 2013)*

Les applications de ce carré fondamental sont extrêmement larges. Il est d'ailleurs empli de références à de nombreux éléments culturels fondamentaux tels les dix directions, les branches terrestres et troncs célestes, qui ont dû être explicités par le traducteur, mais dont les européens ne perçoivent aucune des connotations, et donc aucune des utilisations. En répondant ainsi aux besoins de théorie des européens, hors de tout contexte culturel, le maître enseignant a semble-t-il réussi à leur faire saisir la complexité de cet enseignement, tout en leur donnant les éléments qui permettront à ceux qui ont déjà saisi des aspects de cette théorie,

286 C. Despeux, *op. cit.* 1981, p129.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

de l'approfondir. Le maître répond ainsi pleinement aux demandes des disciples européens malgré les différences de niveaux de compréhension et de pratique dont ils font preuve.

1.1.2.2.2 Enseignements individualisés et secrets réservés aux disciples

La partie concrète de cet enseignement n'est donnée qu'en face à face. Dans un enseignement direct à leurs disciples, les maîtres dévoilent des gestes, des méthodes, des incantations accompagnés de positionnements de mains. A mesure que les disciples maîtrisent les techniques d'exercice de base, les maîtres leur enseignent des techniques plus spécifiques et l'application directe des aspects théoriques. L'enseignement prend une forme personnalisée, totalement adaptée aux besoins du disciple, dans une interaction de pure face à face. En voici un exemple :

> *Une disciple parle au maître de son activité de massage. Le maître lui demande comment elle s'y prend ? Elle répond en lui expliquant les différentes étapes et en reproduisant quelques gestes. Sur un de ces gestes, il lui demande si elle émet du* qi. *Lorsqu'elle répond positivement, il lui dit qu'elle ne doit pas faire ainsi. Il lui montre comment s'y prendre en lui enseignant un geste spécifique. (Extrait du journal du 14 avril 2013)*

Le maître répète souvent que les enseignements qu'il donne ne doivent normalement être donnés « qu'entre quatre oreilles », selon un proverbe traditionnel. Je n'ai eu accès à ces interactions d'enseignements que parce que le maître et le disciple, de langues différentes, demandaient l'intermédiaire d'une traduction. En effet, si les maîtres dévoilent des parties théoriques en grande classe, que même les traducteurs spécialisés n'ont jamais entendues, ce savoir reste théorique pour la majeure partie de l'assistance. C'est dans la mise en pratique que réside la partie complexe et secrète. Ce ne peut être un apprentissage à part entière que s'il est mis en pratique, ce qui a lieu dans une interaction de pédagogie nécessairement adaptée au disciple et à sa manière de le pratiquer, pour aboutir à un apprentissage achevé. Le secret, à cette étape, est explicité par les maîtres en termes de sécurité des disciples, plutôt que dans l'optique du mystère cultivé envers le grand public. Ces méthodes de guérison peuvent, de fait, être très dangereuses pour ceux qui les pratiquent s'ils ne savent pas se protéger. Les maladies des patients peuvent nuire à la santé du thérapeute, à la manière dont un virus se transmet au praticien s'il ne sait pas comment se protéger de celui-ci. Une maître expliquait aussi que les disciples ne peuvent avoir accès aux secrets que s'ils sont placés sous la protection des immortels en tant que disciples de la lignée. Ce secret est aussi lié à un mode de transmission adaptatif. Le maître explique rarement la même technique de la même façon à

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

deux disciples différents. La personnalisation de la relation permet une transmission totalement adaptée à la compréhension de ces méthodes particulièrement complexes et subtiles par le disciple. Les maîtres reconnaissent ainsi les futurs héritiers de la lignée, grâce à leur degré de capacité de compréhension et de pratique des techniques de la lignée. L'identité de la lignée semble bien moins inscrite dans le statut de maître que dans l'activité thérapeutique et la mise au service de cette capacité envers les autres. C'est une spécificité de cette lignée d'adapter pleinement ses pratiques d'enseignement et ses pratiques religieuses à ses interlocuteurs, faisant parfois fi des traditions.

1.2 Légitimité des maîtres

Nous avons vu comment les maîtres interagissaient avec des membres extérieurs à leur lignée. Il nous reste ici à déterminer d'où est issue la légitimité que leur reconnaissent ces membres extérieurs.

1.2.1 Légitimité et filiation

1.2.1.1 Charisme personnel

1.2.1.1.1 Légitimité charismatique

Les maîtres de cette lignée fondent une part importante de leur légitimité sur leur charisme personnel. Ils manifestent un charisme personnel que l'on peut définir en termes wébériens. Nous nous appuyons ici sur les commentaires de R. Dericquebourg :

> ***" Deux critères fondamentaux sont indissociables : 'la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique, tant chez les prophètes et les sages, les thérapeutes et les juristes, que chez les chefs de peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels', et sa reconnaissance par des suiveurs. Le porteur de charisme personnel s'écarte de l'ordre du quotidien et favorise la création de liens sociaux. En principe, sa survie dépend d'une économie aléatoire (offrandes, mécénat...), et il doit prouver (magiquement héroïquement) ses dons extraordinaires par des succès (apports de bénéfices matériels ou immatériels)[287]. »***

Le profil explicité ici caractérise bien, et en plusieurs points, les maîtres de la lignée A, l'exemple des thérapeutes est même cité par Weber. L'existence d'adeptes s'exprime par les très nombreux élèves et fidèles qui s'affilient d'eux-mêmes à la lignée, phénomène que Weber définit comme une capacité à servir de chef ou en l'occurrence à être considéré comme un

287 R. Dericquebourg, 2007, « Max Weber et les charismes spécifiques. » *Archives de sciences sociales des religions*, (137), p 21.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

dieu [288]. Les éléments ajoutés par le commentateur correspondent aussi pleinement, en ce que ce maître met au cœur de sa fonction de créer des liens, dont la construction sera discutée en seconde partie du chapitre. Les maîtres vivent également de dons dans une forme d'économie aléatoire, où le maître doit sans cesse prouver ses dons. Cette nécessité de la démonstration est une caractéristique qui se retrouve dans la définition que donne V. Goossaert et qui concerne plus précisément le charisme des maîtres taoïstes.

> ***"supposedly innate but actually a socially constructed ability power (ling 靈) to demonstrate efficacy, to make things happen, notably but not solely in ritual context, and thereby to generate leadership and obedience[289]."***

Les maîtres de cette lignée démontrent ces capacités surtout hors contexte rituel, lors de guérisons miraculeuses, dont nombre de fidèles témoignent. L'efficacité dans le rituel est aussi une capacité qu'enseigne le maître, bien qu'il se livre rarement à de telles démonstrations. Un maître de rituel de l'ordre, M[e] Bo, devenu récemment un disciple, est d'ailleurs reconnu pour ses prouesses rituelles :

> *Dans un petit temple d'une ville de campagne, Me Bo a été appelé pour faire un rituel pour l'inauguration de la nouvelle salle, consacrée au roi dragon Longwang dian 龍王殿, un rituel pour demander la pluie (請水科儀* Qingshui keyi*) dans cette région sèche. Ce M[e] est venu effectuer le rituel avec son équipe de laïcs. Après le rituel, dans la salle principale, pendant un rassemblement des laïcs, l'orage se met alors à gronder, la pluie tombe de plus en plus fort. A chaque redoublement du tonnerre, les dames âgées de l'assistance se mettent à applaudir et rient aux éclats. Les événements ont été commentés par la suite par une des laïques. En me ramenant à la gare routière, elle dit : « C'est incroyable, vous avez vu comment il pleut. Il pleut si fort. Il n'avait pas plu ainsi depuis très longtemps. En fait, la dernière fois qu'il a plu ainsi c'est quand ce maître de rituel est venu faire un rituel. Il est incroyable. » (Extrait du journal 20 avril 2014)*

Hors du contexte rituel, Me Zhao maîtrise aussi ces phénomènes météorologiques. Un de ses disciples rapportait qu'en leur montrant une technique secrète, le maître leur a expliqué comment faire tomber la foudre. Mais le plus souvent, l'efficacité de cette lignée advient lors de leur activité thérapeutique. Cette efficacité charismatique est hiérarchique. L'efficacité de telles techniques repose d'abord sur l'expérience de ces pratiques. Le maître ascendant est reconnu pour guérir de graves maladies, et son disciple dit ne pas pouvoir guérir les plus graves, tandis que leurs disciples ne peuvent guérir que les affections légères. Cette légitimité

288 M. Weber, *op. cit.* 1971, p 320.
289 V. Goossaert, "Bureaucratic Charisma: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late-Qing China." In: *Asia Major*, 2004, p 124.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

charismatique se fonde ainsi sur leurs capacités thérapeutiques, dans une forme hiérarchisée selon l'expérience, dont ils tirent leur efficacité.

1.2.1.1.2 Charisme et preuves de l'efficacité rituelle

Dans le cas d'un rituel, cette démonstration des pouvoirs est préparée, attendue et rendue visible par le contexte. Hors contexte rituel, les pouvoirs des maîtres demandent une autre forme de preuves. Ce charisme thérapeutique est démontré dans la transformation des corps, une démarche ordinaire de transformation suite à des exercices répétés. Cependant, pour les observateurs extérieurs, cette démonstration est moins immédiate qu'un coup de tonnerre ou la pluie. La spécificité du charisme thérapeutique tient en ce que la preuve est vécue directement par le patient. La guérison, c'est-à-dire la transformation du corps du patient de corps malade en corps sain, est déjà une preuve directe du charisme du maître. Le pouvoir du maître ne peut être contesté, le patient en étant le premier témoin intime. Pour les observateurs, ce charisme est construit à travers les témoignages. Ils sont nombreux et divers pour ce qui concerne les pouvoirs particuliers des maîtres. Le premier laïc que j'ai rencontré à mon arrivée dans la province, et qui était chargé de me conduire au point de rendez-vous, m'a raconté, lorsque je lui ai demandé comment il connaissait le maître, qu'il était devenu son disciple après sa propre guérison. Une de ses élèves relatait à son tour que lors du premier rituel du matin auquel elle avait assisté, elle avait eu une nausée et en était tombée malade, tellement le rituel était intense. Le charisme des maîtres est ainsi annoncé par les témoignages des patients, avant d'être vécu par les fidèles. Cette démonstration du charisme possède un caractère encore plus convaincant que celui lié au phénomène météorologique. Il intervient sur le vécu intime des fidèles eux-mêmes.

Pour les novices et les fidèles laïcs, le mystère de ce résultat reste entier. Cet aspect mystérieux est d'ailleurs évoqué par l'abbé en tant que la raison qui l'a attiré d'abord chez son tout premier maître. Me Zhao évoque le jour où ils ont vu leur futur maître calmer un enfant qui pleurait depuis des heures dans une maison, d'un seul geste de la main. Il explique qu'il était intrigué par ces pouvoirs mystérieux et que c'est pour cette raison qu'il a désiré entrer dans l'ordre. Le mystère est un élément central du charisme, mis en avant par les maîtres de cette lignée. Pourtant, l'explication théorique telle qu'elle a cours chez les européens ne fait pas tomber le voile du mystère, bien au contraire. A l'image de la pratique quotidienne des élèves, l'explication théorique leur fait surtout toucher du doigt la complexité de la théorie sous-jacente à ces pratiques, augmentant encore le charisme du maître et donnant la preuve de

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

sa culture et de l'ancienneté de son savoir. De même, les capacités dont il est fait preuve sont issues du travail répété, au cours des exercices quotidiens qui sont enseignés largement aux élèves comme aux disciples. Par ces exercices répétés, les laïcs peuvent ainsi avoir directement accès eux-mêmes à la compréhension de la source de ces pouvoirs. Cela leur permet à la fois de transformer leur corps, d'accéder à une meilleure santé et à des capacités similaires à celles des maîtres. A travers l'exercice répété quotidiennement pendant des années, les disciples ressentent dans leur corps l'efficacité des pratiques. Une élève qui étudiait depuis plusieurs années disait à son maître, lors d'un entretien concernant ces pratiques, que son médecin lui avait fait remarquer une amélioration de l'état de sa dentition. L'observateur extérieur confirmait ainsi l'efficacité à long terme des pratiques, éprouvées par les élèves dans leur propre corps, confirmant la légitimité de ces exercices, et par la suite, de leurs supports théoriques et de leurs conséquences dérivées, celles tournant autour des activités globales de la lignée. Cependant, cette efficacité vécue n'enlève pas une part de mystère dans une perspective rationalisante et qui rechercherait des explications a priori. En effet, après une pratique assidue de plusieurs années, les résultats, bien que réels et constatables, ne sont en rien expliqués : il faut pratiquer ! De plus, les élèves n'accèdent qu'à une très faible partie des enseignements de ces maîtres. Après quelques années, cette pratique assidue ne donne accès qu'à une capacité d'auto-guérison, et seulement dans une faible mesure, de capacité de guérison pour autrui. L'opiniâtreté nécessaire dans cette répétition quotidienne ainsi que dans les différentes observances auxquelles ils ont dû s'astreindre pour parvenir à ce résultat, ne font que rehausser le charisme des maîtres qui ont été capables de maintenir une telle discipline pendant des dizaines d'années pour acquérir des pouvoirs de guérison plus étendus que ceux de la moyenne des pratiquants.

1.2.1.2 Filiation et charisme

1.2.1.2.1 Filiation et légitimité

Au-delà de l'efficacité thérapeutique, dans le contexte chinois ordinaire mais d'autant plus en milieu religieux ésotérique, la filiation s'inscrit comme forme de légitimité à part entière. Dans le contexte chinois en général, ainsi que l'explique C. Despeux, même la création d'une pratique ne peut échapper à la légitimation de la tradition.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> ***« Il est intéressant de noter les conceptions des chinois sur la création d'une chose ou d'une technique. Il ne s'agit pas d'inventer quelque chose de nouveau, mais la plupart du temps de retrouver un modèle mythique ancien, qui peut être situé à des temps reculés, une sorte d'âge d'or, par exemple au temps des empereurs Huangdi et Shennong, ou comme ici au temps de Yu le Grand. Ce modèle peut être situé dans un domaine nouménal, et être révélé aux personnes qui en sont dignes, soit par une divinité, soit par des immortels taoïstes que l'on rencontre un jour et qui disparaissent aussitôt. Le plus souvent, il s'agit d'une redécouverte, voire d'une révélation, qui se fait en plein jour ou par l'intermédiaire d'un rêve[290]. »***

Ce n'est pas la nouveauté qui est recherchée dans ce contexte, mais bien la filiation la plus ancienne possible. La légitimité des maîtres Quanzhen Longmen se situe dans leur filiation à travers leur lignée jusqu'aux patriarches, bien qu'elle soit historiquement de plus en plus floue et controversée à mesure que l'on remonte le fil de parenté.[291]

Dans cette lignée A, la filiation se décline en plusieurs branches. Les deux lignées dont ils se revendiquent sont deux lignées locales, toutes deux spécialisées dans des approches différentes de la médecine. On peut ajouter qu'une des premières raisons de la disqualification d'un maître, citée très souvent par les maîtres eux-mêmes, est celle d'un manque de filiation religieuse. Cette nécessité de légitimation lignagère apparaît avec plus d'évidence lors des stages avec les européens car dans ce contexte, cette forme de légitimité est en général moins comprise par les esprits européens, et moins valorisée en tant que telle ; cela créée parfois des dissonances et des incompréhensions dans les interactions d'enseignement. Lors d'un cours, et pour supprimer toute question de l'assistance, le maître eut recours à ce qu'il considérait être un argument d'autorité, ce qui suscita l'étonnement général :

> *En classe d'enseignement, une femme pose une question qui est très souvent émise : « Pourquoi les mouvements doivent-ils être répétés 49 fois ? » Fatigué de répondre comme toujours par des réflexions numérologiques sur les correspondances entre le chiffre neuf et des symbolismes, le maître répond : "On fait ainsi parce que le maître du maître du maître du maître du maître du maître de mon maître faisait ainsi, et ça nous a été transmis ainsi. Si je vous donne mon interprétation, ce n'est que mon interprétation mais en fait on ne saura jamais pourquoi ils ont décidé de le faire ainsi." (Extrait du journal de terrain du 26 mars 2014)*

En résumé, la réponse d'autorité consiste en la foi en la tradition, en la lignée de transmission qui l'a perpétuée. Pour D. Gellner[292], la tradition est une des justifications majeures dans une

290 C. Despeux, *op. cit.* 1981, p18.
291 M. Esposito déconstruit largement la réalité historique de cette filiation au Longmen notamment dans son article de 2004 "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty." in *Religion and Chinese Society*, vol. 2, p. 699–771.
292 D. Gellner, *ibid*.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

société comme celle des Newars du Népal et surtout dans la sphère religieuse, et rappelle qu'elle se retrouve aussi par exemple chez les Sherpas dans leur justification des rituels. La continuité de la pratique elle-même est ce en quoi croient les populations. La foi en cette pratique, en son origine et en sa transmission telle qu'elle s'effectue, est déjà en soi une réponse. Il va sans dire que pour les européens auxquels ces taoïstes enseignent, une telle justification est quelque peu déroutante et demande d'entrer dans des contextes et des explications culturels.

1.2.1.2.2 Charisme fondateur renouvelé ?

La légitimité de la filiation semble renvoyer au concept du charisme de fonction évoqué par Weber, qui, en dernière analyse, repose sur le charisme personnel du fondateur. Il est définit par Séguy, un commentateur de Weber spécialiste du monachisme, comme :

> ***« Une qualité exceptionnelle reconnue par une institution qui la porte à plénitude par confirmation rituelle ; celle-ci fonde la légitimité du pouvoir auquel elle prétend faire accéder ceux qui l'ont reçue; elle les oblige à reproduire les obligations articulées par l'institution, propriétaire du charisme de fonction; ce dernier tire sa légitimité, en dernier analyse, de l'appropriation par une institution, d'un charisme personnel fondateur.[293] »***

Dans ce sens, au cours du stage européen, le maître abbé est présenté par son disciple suivant les consignes de son maître, comme représentant et transmetteur de la treizième génération de la lignée. Suite à cette présentation, le maître raconte l'histoire de cette lignée, en parlant des pratiques et de leur fondatrice mythique.

> *Au 17e siècle, il y avait une femme appelée* Lusiniang. *C'est elle qui a inventé la pratique mystérieuse de la grande ourse. Cette tradition* Wujimen 無極門 *est issue de* Mingshan, 明山, *une montagne à la frontière entre le Sichuan et le Yunnan. (Extrait du journal de terrain du 20 avril 2013)*

Le personnage de *Lüsiniang* 呂四娘 est une figure mythique connue de Chine. La montagne n'est pas un lieu géographiquement documenté, installant la tradition dans une utopie mythologique. Le charisme mythique du fondateur assoit ainsi celui du transmetteur actuel de la lignée. Le fait que ce fondateur soit une femme n'est pas anodin. Le Quanzhen compte une seule lignée fondée par une femme, l'institutionnalisation du courant s'avérant plutôt issue de disciples masculins. Pourtant, cette lignée A semble désormais favoriser l'affiliation à des femmes. Dans le taoïsme contemporain, les femmes sont à l'honneur, ce que les maîtres et les

293 R. Dericquebourg cite J. Séguy, *in op. cit*. 2007, p22.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

instances politiques mettent en avant comme une preuve de modernité. Une des plus hautes autorités spirituelles est la grande abbesse de Wuhan, que le maître de la lignée a prise comme maître récemment. Ainsi dans l'affiliation lointaine comme dans la réactivation vivante de cette filiation charismatique, ces deux maîtres se joignent à des traditions transmises par les femmes.

Si les dires des patriarches sont souvent cités par cette lignée, les maîtres de la génération précédente sont, eux, montrés dans tout le charisme de leur efficacité. Le charisme fondateur de la lignée est gardé ainsi vivant, à travers le charisme du dernier maître encore vivant et descendant de cette filiation ; il est constamment réactivé par les discours plein d'admiration des disciples. Ce maître vit encore et est en pleine santé à plus de cent ans. Les anecdotes racontées par ses disciples illustrent toute sa vivacité. Me Zhao parle de son premier maître avec les yeux brillants et raconte qu'il se déplace encore avec un élan enfantin. Sa seule longévité est déjà un cas hors du commun mais une telle santé est une preuve des plus convaincantes de l'efficacité des pratiques, dans une religion visant justement à acquérir la longue vie ; cela renforce d'autant le charisme du maître. Ses pouvoirs de guérison sont loués également par Me Zhao. Dans une gradation des pouvoirs, selon la hiérarchie de la pseudo-parenté, le grand maître Me Yao est capable non seulement de guérir toutes les maladies les plus graves, comme le peut son disciple Me Zhao, mais les méthodes qu'il utilise pour traiter les patients sont bien plus simples et subtiles. L'abbé Bai raconte comment son grand maître soigne.

> *Il dit à un disciple : « Ton Shitai (arrière grand maître), il n'a même pas besoin de toucher les patients, pas besoin d'être près du patient pour le guérir. Quand le patient vient le voir, il dit ' vient ici', il amène l'essence de la personne sur sa propre main. » L'abbé mime le talisman que son grand maître utilise pour guérir. « ' Voilà c'est fait, tu peux y aller', dit-il une fois qu'il a terminé ». Et évidemment il peut aussi guérir à distance. » (Extrait du journal de terrain du 25 avril 2014)*

Le fait d'atteindre l'efficacité thérapeutique totale par les méthodes les plus subtiles, porte le charisme du fondateur à son comble. Ainsi narré par son petit-disciple, ce charisme du fondateur vivant de la lignée, rejaillit sur toute sa descendance. Le charisme de cette lignée, dérivé des pouvoirs de guérison incarnés par le grand maître, transmis par les ancêtres mythiques auxquels il s'est affilié, est réactivé par les maîtres vivants auxquels il s'affilie en retour, et se renforce encore de la démonstration de l'efficacité générale des maîtres en fonction de leur lignée spécifique.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.2.2 Étendue et enjeux de légitimité

1.2.2.1 Légitimité dans l'ordre et enjeux

1.2.2.1.1 Légitimité nationale consensuelle

Issue de lignées locales, cette lignée ne se reconnait pas dans les tendances des lignées centrales, très présentes à Beijing et Xi'an. Dans une tension historique, le national et le local s'opposent pour une définition de l'orthopraxie, ou légitimité de la tradition des pratiques correctes. Dans ce cadre, la doxa compte moins que la praxis, la lutte ne concerne donc pas la doctrine mais bien les pratiques. Cependant, les maîtres de cette lignée se placent au-dessus de cette opposition en choisissant pour maître Wu Fangzhang 吳方丈, abbesse à Wuhan. Récemment, Me Zhao a pris comme dernier maître cette abbesse du temple œcuménique de la province du centre de la Chine. Elle a été investie en 2010, du plus haut statut religieux de l'ordre, celui de Fangzhang. Titre issu de la fonction d'abbé dans la hiérarchie bouddhiste, il la transcende dans le taoïsme Quanzhen. Dans les temples taoïstes, le supérieur se nomme communément *zhuchi* 主持 et ce statut de Fangzhang n'est attribué que comme titre honorifique. Cette maître est, de fait, révérée par les fidèles dans un statut de quasi-sainteté qui s'étend bien au-delà des frontières de son temple depuis la province, outrepassant les diverses factions de l'ordre. Ses disciples avaient d'ailleurs invité des maîtres de la lignée à une cérémonie, 總主祭官 *Zongzhu jiguan*, qui peut être traduit par 'cérémonie par la plus haute autorité', lors de laquelle elle bénissait les fidèles amassés dans un grand temple taiwanais. Sa réception dans la lignée A, par une procession, et la séance de bénédiction des fidèles qui a suivi, traduit cette reconnaissance supérieure d'une abbesse, unanimement conférée par les maîtres eux-mêmes.

> *« Le matin du premier jour des cérémonies dans le temple, Me Zhao et sa maître, Wu Fangzhang, sont installés dans le salon de réception. Les fidèles vont se prosterner devant elle, à tour de rôle, toute la matinée, pour obtenir sa bénédiction. Les fidèles font la queue à l'entrée de la salle. Deux par deux, les fidèles, les initiés, les étrangers, un grand nombre de personnes viennent se prosterner devant elle, en s'agenouillant trois fois. A chaque prosternation, elle lève les mains et déclame une formule augurant de bons auspices. Ce défilé continuera toute la matinée » (Extrait du journal du 23 novembre 2011)*

De par son statut, la Fangzhang se situe au sommet de la hiérarchie spirituelle. Ainsi chacune des personnes présentes, les maîtres de rituels eux-mêmes, se prosternent. Lors de sa venue en Europe, le même rite a eu lieu et presque toutes les personnes présentes, taoïstes initiés ou non, se sont prosternés devant elle. Cette maître à laquelle s'affilie la lignée A, et qui reçoit les

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

hommages de tous les membres de l'ordre, est source d'une légitimité nationale qui l'élève au-dessus des différentes tendances, en plus de leur légitimité locale déjà étendue.

Lors des rituels d'inauguration du temple, les maîtres ont fait montre d'une autre forme de consensus peu rencontré dans l'ordre en ce qui concerne le choix des officiants de rituel. Les rituels de la cérémonie d'inauguration des statues du temple ont été célébrés à la fois par des maîtres Quanzhen, et par des maîtres Zhengyi, côte à côte. Les rituels de sacralisation des statues (開光 *Kaiguang*, littéralement ouverture de la lumière), centre de tout l'événement autour de l'inauguration du temple, rassemblaient des maîtres qui appartenaient à deux ordres différents. Les rituels étaient conduits par trois maîtres de rituels issus d'une filiation et d'une formation au rituel *Quanzhen*. Deux des trois étaient originaires du Yunnan et y résidaient au moment de la cérémonie. Ce sont d'ailleurs deux des seuls maîtres de rituels *Quanzhen* expérimentés et connus dans le réseau pour être en exercice dans la province. Celui qui a pris la place du maître de rituel principal est un disciple en deuxième parenté de Me Zhao. L'autre est le plus jeune maître de la lignée B, formé à Xi'an. Le troisième est un maître de rituel venant de la province du Shaanxi, qui voyage souvent pour réaliser des rituels dans de nombreux temples de Chine. Les maîtres *Zhengyi* occupaient des places secondaires lors de cette inauguration, moins prestigieuse, mais nécessitant autant de connaissances. Ils ont d'abord organisé la décoration et la préparation de l'aire de rituel. Pendant les rituels, ils prenaient les places moins visibles bien que conduisant parfois le rituel plus que les maîtres eux-mêmes, qui étaient pour leur part au centre de l'attention. Le maître ascendant parmi les maîtres *Zhengyi* a, par exemple, pris le rôle de l'annonceur lors du rituel d'ouverture.

> *Pour le rituel d'ouverture, où est présenté le maître commanditaire du rituel, le plus jeune maître est en place face à l'autel. (Lors des rituels connexes, ce sont les maîtres de rituels secondaires qui prennent la place de maître de rituel principal.) A côté de lui en tenue de musicien, se tient le plus ancien maître Zhengyi de l'assemblée. Il chante l'annonce qui place le rituel dans l'espace et le temps, présentant le temple, le maître commanditaire, la date etc. Son disciple fait sonner le bol sur l'autel. (Extrait du journal du 23 novembre 2011)*

Bien que les places les plus visibles soient celles des maîtres conduisant les rituels, ce sont de fait ceux qui sont aux percussions, qui déterminent le rythme du rituel, un rôle tenu pendant la majeure partie des rituels par le maître Zhengyi, en place de commandement au tambour. Son disciple tient le rôle d'assistant, celui qui prépare tous les accessoires nécessaires, un poste qui requiert une excellente connaissance du déroulement du rituel et des talents de coordination, pour procurer au maître de rituel les éléments nécessaires au moment opportun. Ils ont été

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

décrits par la suite comme les rôles les plus difficiles, par Me Chen de la lignée B, un des principaux maîtres de rituel.

Preuve de la volonté de mixité religieuse, des rites Zhengyi étaient aussi incorporés aux rituels Quanzhen. A la fin des rituels, une tour construite en papier et surmontée d'une grue représentant le messager s'envolant vers les cieux, a été brûlée aux portes du temple. Ce rite a été explicitement présenté comme Zhengyi par le jeune maître de rituel Quanzhen. Cette configuration de maîtres Quanzhen et Zhengyi célébrant ensemble est plutôt hors du commun, la seule présence de maître Zhengyi dans les rituels de temples Quanzhen demeurant peu courante. Dans les temples visités, urbains et campagnards, ce mélange des traditions n'a jamais été aussi franc et assumé. Ce rassemblement et cette collaboration dénotent une volonté de rassemblement au-delà des divisions local/national, Zhengyi/ Quanzhen. Ils se montrent ainsi au-dessus des tendances dans l'ordre, mais aussi en dehors des dissensions entre ordres.

1.2.2.1.2 Enjeux locaux

La lignée se situent donc, de par leurs alliances, au-dessus des oppositions historiques et ils s'inscrivent nettement dans les enjeux locaux, de par leur résidence au temple. Lorsqu'il s'agit de faire le choix entre enjeux locaux et nationaux, le corporatisme de l'ordre n'a aucun poids face à leur forte implantation locale. De fait, le rapport à l'environnement local est en grande partie déterminant dans la réussite ou l'échec de l'implantation d'une lignée dans un temple. Lors des cérémonies biannuelles organisées à l'occasion des célébrations du boisseau du Sud et du Nord, le temple devient le centre rituel durant plusieurs jours, pendant lesquels les fidèles issus des minorités ethniques viennent assister en grand nombre aux célébrations[294]. Ces rituels, plus réduits que ceux de l'inauguration des statues, s'adressent avant tout à la population locale des fidèles qui viennent pour célébrer leurs propres cultes. Ces rituels biannuels font également l'objet de moins de pompe que la grande cérémonie d'inauguration. Seule la grande salle de culte est décorée, dans une routine réitérée chaque année. Le reste du temple ne subit pas de dérangements, hormis ceux causés par l'organisation des repas pour les fidèles venus participer aux cérémonies. Pour ces célébrations, la lignée choisit de faire venir les maîtres Zhengyi. Si, lors de l'inauguration en partie tournée vers l'ordre national, les maîtres Quanzhen tenaient la place d'honneur en tant que maîtres de rituel, ce n'était plus le choix lors des cérémonies locales. Cet ordre qui rassemble en son sein plusieurs courants

294 La foule des fidèles était dénombrée en milliers dans le récit de la monographie locale cf. Xue L. *ibid*.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

historiques, est surtout constitué de maîtres taoïstes vivant au foyer, et qui sont spécialisés dans des rituels locaux proches des populations. Ceux qui ont été appelés par la lignée sont des maîtres du district adjacent, qui se revendiquent de la *Changchunpai* 长春派, explicitement présentée comme une branche du Zhengyi. Le nom de la branche fait référence à *Qiuchangchun*, le patriarche des Quanzhen envers lequel ils clament une fidélité inégalée. Par leurs modes de vie, ils se rapprochent plutôt de leur affiliation au Zhengyi. Le choix de ces maîtres de rituels Zhengyi dénote aussi un autre aspect de la lignée. Tout comme ces maîtres de la lignée A, capables de commander aux éléments, ils exigent des maîtres de rituels, non seulement de célébrer les rituels, mais aussi de les rendre efficaces pour les commanditaires. Me Zhao précise d'ailleurs que les Zhengyi, issus des maîtres célestes, premiers maîtres taoïstes, possèdent une science bien plus avancée des rituels magiques que les maîtres *quanzhen*.

Ces rituels pratiqués par les maîtres locaux sont aussi plus proches des musiques populaires et plus adaptés aux cérémonies des fidèles locaux, avec des mélodies très différentes de celles des Quanzhen. Eux-mêmes originaires et formés dans le Yunnan par des lignées locales, les maîtres de la lignée A sont totalement issus de cet environnement local. Résidents dans un temple très intégré à la communauté locale et cherchant à récupérer d'autres temples de la région, ils sont plus engagés dans des enjeux régionaux que nationaux. Ils se sont ainsi clairement investis dans les associations taoïstes locales. Le temple de montagne a d'ailleurs changé d'abbé lorsque le maître ascendant, Me Zhao, s'est vu trop absorbé par ses fonctions croissantes en tant que responsable dans les associations taoïstes locales. De par son rôle dans le processus de nomination, ce poste reçoit un soutien important des maîtres de la région ainsi que des autorités locales. Il est intéressant de noter que, plutôt que de s'impliquer plus avant dans les enjeux nationaux de l'ordre, comme le font nombre de maîtres, ceux-là ont préféré créer des petites associations locales au niveau du district et du sous-district, en assumant les postes à responsabilités. Engagés dans ces associations, ils sont au centre d'enjeux locaux, de reprises de temples et de développement local du taoïsme. Ainsi, la cérémonie d'inauguration a-t-elle rassemblé de nombreux représentants politiques locaux et provinciaux, malgré l'isolement du temple et le décès concomitant du président de l'association taoïste de la province. De très nombreux maîtres locaux, depuis la montagne jusqu'à ceux de la capitale provinciale, avaient aussi tenus à venir pour « affirmer leur soutien », comme l'avait expliqué l'abbé de la lignée B rencontré là-bas. Malgré la légitimité

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

nationale consensuelle dont les membres jouissent par leur affiliation, cette lignée s'inscrit d'abord dans des enjeux locaux.

1.2.2.2 Opposition de légitimité et spécialité

1.2.2.2.1 Opposition aux autres spécialistes

Les maîtres de cette lignée font preuve d'une forte volonté de rassembler les taoïstes locaux, dans l'ordre et au-delà. Cela ne signifie pas que la lignée ne montre aucune opposition. Elle se forme cependant contre d'autres types de spécialistes religieux. Bien sûr, comme pour de nombreux autres maîtres de l'ordre, les bouddhistes sont une cible de choix des critiques. Mais cette opposition à d'autres spécialistes religieux s'avère plus large que pour les seuls bouddhistes. Ici, très peu de critiques étaient formulées contre d'autres maîtres taoïstes, comme c'est souvent le cas ailleurs, au point qu'il était possible de croire qu'il n'existait aucune dissension. Cependant, au fil des années, j'ai remarqué qu'une constante se faisait jour dans les discours des deux maîtres. Les critiques portaient généralement sur les spécialistes d'autres traditions religieuses et/ou thérapeutiques, qui maîtrisaient la même spécialité. Sur ce sujet, les autres spécialistes faisaient face à une intransigeance que les maîtres s'appliquent en général d'abord à eux-mêmes. Ces critiques concernant les spécialistes de santé concernaient différents aspects, depuis leurs motivations profondes jusqu'à leurs capacités, et parfois leurs pratiques économiques, à l'instar d'un discours répandu dans l'ordre[295]. A ceci près que, dans l'ordre dont je parle, cette critique ne concerne pas uniquement les autres spécialistes religieux mais aussi les maîtres de l'ordre, cible qui n'a jamais été visée dans l'autre lignée. Dans celle-là, ils s'attaquaient par exemple aux shamans, selon les dires d'une élève qui avait eu recours à leurs services. C'est moins les critiques elles-mêmes, qui nous occupent ici, que ce qu'elles signifient par rapport à ceux à qui ils s'opposent. Un autre exemple récurrent concernait les livres écrits par des spécialistes religieux. Plusieurs fois, les deux maîtres se sont élevés contre ceux qui, écrivant beaucoup de livres, ne pratiquaient pas suffisamment pour leur permettre de comprendre le sens profond de leur spécialité. Me Zhao faisait remarquer qu'écrire des livres « c'est facile alors que de le mettre en pratique, c'est différent ! ». L'abbé faisait une remarque similaire lors d'un stage concernant les livres de *qigong*, dont beaucoup sont mauvais, à cause d'un manque de pratique de leur auteur qui ne maîtrise pas les tenants et aboutissants de la méthode expliquée. De fait, non seulement les deux maîtres n'ont pas écrit de livres, malgré leurs études

295Ces critiques sont traitées spécifiquement au chapitre 4.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

supérieures, mais ils exhortent quotidiennement leurs élèves à la pratique. Ils se présentent non comme des gardiens du savoir mais avant tout comme des pratiquants, fait dont ils tirent leur légitimité suprême, notamment aux yeux des maîtres de l'ordre. Le nombre d'années dans laquelle se mesure l'expérience est un pilier de l'ordre hiérarchique chez les taoïstes de cet ordre, comme dans le monde chinois en général.

1.2.2.2.2 Spécialité et modalité religieuse

Par ces différentes oppositions aux spécialistes religieux, les maîtres affirment leur légitimité dans ce champ d'expertise, contre celle d'autres spécialistes de santé. En ce sens, ils se placent sur ce qu'A. Y. Chau[296] nomme « les modalités du marché religieux ». Selon cette représentation de la religion en Chine, les maîtres chinois de différentes traditions se placent sur ce que cet auteur appelle « le marché religieux », non en fonction des traditions religieuses mais en fonction de ses modalités particulières d'expression. Les pratiques thérapeutiques de la lignée font partie de la modalité des petits rites magiques qui comprennent aussi la divination, ainsi que la médecine prescrite par les dieux, et les talismans. L'auteur définit cette catégorie en opposition à la modalité des rituels liturgiques, qu'il considère comme plus élaborés. Les petits rites comprennent ainsi une élaboration rituelle minimum, simple et directe, souvent utilisée par les paysans et les citadins de basse condition, qui recherchent l'efficacité ou le pouvoir miraculeux[297]. Cette analyse décrit efficacement le service religieux autour de la thérapeutique, pour lequel ces taoïstes utilisent des méthodes simples, souvent talismaniques, jugées sur leur efficacité directe. Ces catégories rendent effectivement compte d'une concurrence entre spécialistes qui, bien qu'elle ne prenne pas la forme d'un marché à proprement parler, permet d'expliquer certaines oppositions de la lignée.

Par leurs enseignements de santé, notamment en opposition aux auteurs de livre de *qigong*, ils se placent aussi dans une posture de 'cultivation personnelle', développée à travers la méditation, le *qigong*, l'alchimie interne etc... L'auteur précise que cette modalité présuppose un intérêt de long terme pour ces questions qui relève du 'souci de soi' foucaldien, dans le développement de 'techniques de soi'[298]. Ce cadre permet d'analyser le placement des maîtres dans une spécialité particulière, à travers une demande spécifique des laïcs. Dans ce cas, les maîtres réalisent des rites immédiats pour les laïcs chinois, préférant les services

296 A. Y. Chau « Modalities of doing religion and ritual polytropy: Evaluating the religious market model from the perspective of Chinese religious history » *Religion*, 41(4), 2011, 547-568.
297 A. Y. Chau, *ibid*. p 76.
298 *Idem*, p 69.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

efficaces alors qu'ils enseignent des techniques aux européens souhaitant apprendre cette technique de 'cultivation'. Dans les deux circonstances évidemment, certains individus ont des demandes appartenant à l'autre modalité. Cependant, cette analyse des spécialités placées sur des marchés ne suffit pas à exprimer le mode de relation qui est mis en place par les maîtres. Forts de leur légitimité charismatique nationale, et pour peser dans les enjeux locaux, ils construisent de véritables réseaux sous la forme du guanxi.

2 Économie de guanxi religieux et don

L'économie du guanxi est présente partout en Chine et dans toutes les lignées. La notion de guanxi est à rapprocher de celle de réseaux de la sociologie européenne. Le *guanxiwang* 關係網, littéralement réseau de relations, représente le réseau auquel un individu peut faire appel à travers ses connaissances. Cette notion inclut aussi la manière dont les relations s'instaurent et les usages qui en sont fait. Car si les relations dans ces réseaux de *guanxi* sont complexes et très codifiées, elles sont aussi entretenues consciemment pour leur valeur, les ressources qu'elles apportent à l'individu. Les premiers théoriciens de ce phénomène comme M. Yang étudiaient les guanxi dans les campagnes[299], alors que les commentateurs plus récents se focalisent sur des aspects plus spécifiques du guanxi tels les réseaux politiques[300]. Si ce concept fait partie de l'analyse de cette lignée, la raison en est que, par l'étendue et la diversité de ses réseaux, elle fournit les matériaux nécessaires à une mise au jour de ces mécanismes inhérents à la vie des lignées.

2.1 Approche par les réseaux

A cause de la sensibilité du sujet religieux en Chine et la vaste étendue de ces réseaux, ceux de cette lignée n'ont pu être ni investigués de manière systématique, ni cartographiés. Cependant, lors de mes observations, ces relations hors de la parenté de l'ordre ont fait l'objet d'analyses systématiques en tant qu'elles se trouvaient à la base des échanges de la lignée avec le monde laïc. La première partie traitera la question de la formation et du fonctionnement des réseaux de guanxi du temple, alors que la seconde en donnera quelques exemples concrets.

299 M.Yang, *Gifts, Favors, and Banquets: The art of social relationships in China*, Cornell University Press, 1994 ; Kipnis, *op. cit.* 1997.
300S. Balme, *Entre soi : L'élite du pouvoir dans la Chine contemporaine*, Fayard, 2004.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

2.1.1 Réseaux et codes du guanxi

2.1.1.1 Réseaux de guanxi

2.1.1.1.1 Guanxi et mise en contact

Le guanxi est une forme de réseau de sociabilité auquel on ne peut se soustraire dans les rapports sociaux en Chine.

> ***« Le terme guanxi désigne une relation entre les objets ou les personnes […] un guanxi évoque à la fois la relation et l'individu à l'origine de la relation. Ceux qui ne participent à aucun réseau ou qui en refusent les principes sont considérés selon l'expression comme des 'portes fermées'. Relégués dans des positions sociales désavantageuses ou discriminantes, ces individus deviennent des branches mortes dans le sens métaphorique où selon la représentation populaire, ils se coupent de la sève humaine, vitale, des échanges sociaux par leur manque d'intelligence[301]. »***

Le milieu religieux ne déroge pas à cette règle. Non seulement la participation est inévitable mais le développement du réseau est nécessaire. La règle de la porte ouverte qu'il implique a même été explicitement rappelée par un laïc en résidence temporaire au temple B. Lors d'un léger antagonisme, un laïc rappelait à une laïque que, malgré son désaccord avec une maître de passage dans le temple, elle devait faire bonne figure face à celle-ci. En effet, on ne pouvait pas savoir de quoi demain serait fait et qui pouvait savoir si un jour elle n'aurait pas besoin de faire appel à cette maître ? Dans cette éventualité, si elles se quittaient en mauvais termes, comment pourrait-elle aller la rencontrer ultérieurement pour lui demander une faveur ? Et ajouta-t-il, le sort joue souvent ce genre de tour, où ce sont justement les personnes avec qui l'on s'est brouillé, dont on a ensuite besoin ! Par conséquent, même dans le cadre religieux, la règle sociale de 'la porte ouverte' prévaut sur toute autre discipline.

De nombreux rassemblements en sont ainsi l'occasion : cérémonies, réunions administratives, banquets... Lors de repas collectifs, par exemple, pour ouvrir de nouvelles portes, ainsi que le prône la formule, de nouvelles rencontres se produisent automatiquement, et par conséquent aussi, de nouvelles connaissances sont permises. Mais que la circonstance en soit le fruit du hasard ou celui de la réponse à une demande explicite, il faut néanmoins la présence d'un tiers pour faciliter la mise en contact des parties ; les rapports ainsi facilités au départ par une connaissance commune, permettront d'établir la relation sous une forme socialement adéquate et acceptable. Dans le cas examiné précédemment, celui de la mise en contact du maître du temple B et d'un futur donateur du temple, la jeune femme qui les avait

301 S. Balme, *ibid.* p19.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

fait se rencontrer tenait lieu de conductrice des seules navettes entre le village et la grande ville, située à une heure de là. Dans mon propre cas, c'est aussi à la suite d'une introduction similaire de la part de maîtres ou de laïcs que je suis entrée moi-même en contact avec toutes les personnes auprès desquelles j'ai enquêté. Lors de la cérémonie du temple A, un maître de la lignée B ainsi qu'une abbesse, m'avaient invitée à séjourner dans leur temple, concrétisant littéralement, à cette occasion, 'la porte ouverte' de la métaphore. Celle-ci n'était d'ailleurs pas une invitation rhétorique puisqu'ils m'ont réellement accueillie dans leur temple. Ces présentations par un tiers peuvent ainsi très rapidement donner lieu à une relation durable. Dans le cadre des réseaux entre maîtres ou avec les laïcs, les guanxi constituent ainsi la base relationnelle à travers laquelle chacun se constitue un réseau à travers des connaissances croisées. Lors des cérémonies, par exemple, se rencontrer par l'intermédiaire d'un maître constitue un lien profond. Cette affinité élective du maître commun construit de fait une communauté, sinon d'origine ou d'expérience, au moins de référence religieuse.

2.1.1.1.2 Similarité comme fondement de toute relation de guanxi

Cependant, la rencontre directe par le biais d'un maître est assez rare. Lors d'un premier contact, il se peut que l'intermédiaire ne soit pas un élément fondamental du réseau et ne permette pas cet ancrage commun dans la confiance partagée. Ces réseaux de guanxi reposent, à l'origine de la relation, sur un aspect commun, une similarité subjective qui crée un lien entre les deux parties.

> ***"Guanxi exchange can only be carried out between two parties who have established in one way or another a basis of familiarity. [...] Elements of mutual trust and obligation, which are part of the notion of familiarity, pave the way for guanxi by ensuring a sympathetic ear to guanxi proposals. This emphasis on familiarity as a prerequisite for guanxixue can be found in the importance attached to relationships in which there is a shared identity or in which there are shared personal experiences[302]."***

Les similarités sous-entendues par l'auteur sont représentées par le mot *tong* 同, qui signifie « même », et identifie un large panel de similarités pouvant désigner un camarade de classe comme un collègue. Avant d'établir une relation de guanxi, les deux parties évaluent leur degré de similarité. C'est un préliminaire au guanxi, car la relation se fonde sur la confiance entre interlocuteurs. Les deux parties évaluent d'abord ce qu'elles peuvent attendre de leur interlocuteur et tentent de savoir quels sont les points sur lesquels elles s'accordent et

302 M. Yang, *ibid*., p111.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

pourront avoir des proximités, base d'une coopération réussie. S. Balme reprend la définition des guanxi de Jacobs, selon lesquels ce sont « des 'liens particularistes' dans le sens où, pour entrer en contact, les individus doivent être certains de leur identité respective, comme s'ils devaient, pour communiquer, échanger un code secret connu d'un très petit nombre d'initiés. »[303]. Le principe même de la mise en contact du guanxi par un intermédiaire commun qui fait les présentations, représente déjà une forme de familiarité, qui prend d'autant plus de sens qu'il a le statut de maître religieux.

De fait, même avec cet aspect commun, pour que la relation progresse, d'autres points communs sont nécessaires. Tous les membres du réseau d'un maître n'auront pas de relation de guanxi avec tous les autres membres. Les deux parties se construisent autour de leurs similarités constatées au fil des discussions. Les plus répandues sont celles concernant l'origine. Être de la même province, de la même sous-région, crée directement des affinités. Mais au-delà de ces exemples occasionnels, de nombreuses similarités peuvent être trouvées car la relation elle-même est orientée vers cette recherche de similarité, dans la construction d'une intersubjectivité où s'installe la confiance.

> ***« Toutefois, la relation de type guanxi nécessitant une forte implication personnelle et de nombreux sacrifices, les critères qui fondent une complicité doivent permettre une relation durable et solide. La confiance, celle que l'on suscite comme celle que l'on accorde, devient une préoccupation essentielle et s'obtient effectivement en témoignant de l'intérêt pour autrui, autrui ayant été préalablement socialement identifié[304]. »***

Cette approche des deux parties, très subtile au début, prend surtout place autour des dîners. Fondée sur la reconnaissance de références et d'intérêts communs, ce mode de relation demande du temps et des occasions informelles pour prendre forme malgré le fait que ces banquets soient pourtant strictement codifiés.

2.1.1.2 Codes et lieux du guanxi

2.1.1.2.1 Formes de rassemblement du milieu religieux

Les rassemblements sont le lieu privilégié de la mise en contact entre les réseaux, mais cette mise en contact s'établit selon des modalités différentes en fonction des événements. Les rassemblements cérémoniels sont organisés au prétexte d'un rituel célébrant une divinité ou une inauguration par exemple, rassemblant la communauté du temple autour d'un

303 Balme, *ibid.* p 24.
304 *Ibidem.*

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

responsable, commanditaire du rituel, et de ce fait, favorisent certaines interactions et en découragent d'autres. Par exemple, les laïcs invités n'entreront pas en contact avec les maîtres invités. Ils mangent à des tables différentes, peu d'interactions ont lieu entre eux. Ce n'est pas une règle explicite mais, par respect pour la lignée hôte, les autres maîtres ne tenteront pas de recruter des fidèles dans les réseaux de la lignée. Du point de vue des laïcs, la complexité des codes à respecter dans la hiérarchie religieuse ne facilite pas l'interaction avec les maîtres, surtout s'ils ne se connaissent pas. La forme même des cérémonies ne facilite pas les interactions. Différents réseaux sont rassemblés dans le temple afin d'assister aux cérémonies et aux événements divers, mais il ne s'y produit quasiment pas d'interactions. Les contacts dans ce lieu restent donc rares, et souvent, ils se produisent sous la tutelle explicite du maître, hôte de la cérémonie. Lors de ces rassemblements, j'ai cependant rencontré de nombreux maîtres. Certains m'ont été présentés par la maître que je suivais, d'autres par des connaissances qui avaient elles-mêmes rencontré des maîtres, d'autres enfin se sont spontanément présentés, grâce à mon statut de disciple affiliée.

Les grandes réunions officielles, colloques et autres formes de rassemblements thématiques sont une occasion de guanxi plus large. Les réunions officielles ne sont organisées ni par un maître ni par une lignée, mais par une instance gouvernementale. De ce fait, les contacts entre réseaux ne sont pas soumis aux mêmes restrictions. La population est cependant plus homogène, limitant les possibilités de mixité. Ces rencontres où les maîtres se rassemblent, pour discuter d'un thème qui leur est cher, favorisent bien sûr les rencontres informelles, occasion d'établir ou de renforcer des guanxi. Lors des rencontres informelles, hors des salles de conférence, des réunions formelles et des cérémonies, adviennent les rencontres déterminantes qui permettront plus tard la mise en marche des réseaux des maîtres. Dans les interstices de ces moments officiels se décide parfois la création d'un futur projet, d'un don, d'une alliance. Les rassemblements de tous types sont le lieu privilégié pour la construction, la réactivation et le renforcement des réseaux de guanxi. Cependant, la construction de liens lors de ces rassemblements demeure limitée, car ce n'est pas par là que se sont formés les réseaux de liens les plus forts, ceux qui deviendront les disciples. Entre les réunions se réduisant au personnel religieux et administratif et ceux où les laïcs sont déjà affiliés à un maître, ces rassemblements ne sont pas propices aux affiliations religieuses. Cependant, ces relations de guanxi ne sont pas volatiles, et les codes qui s'y appliquent reflètent cette optique d'une relation pérenne et construite sur le long terme.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.1.1.2.2 Les codes du banquet, lieu typique du guanxi

Le banquet est présenté par M. M. Yang, l'auteur de référence sur les guanxi, comme un cas typique de cette relation sociale particulière[305]. Ces événements résument les codes stricts qui font toute la négociation du guanxi décrite dans ce livre. Le banquet est l'élément central de tout rassemblement, de la cérémonie aux réunions officielles. Pour clôturer la cérémonie d'inauguration du temple A, un grand dîner formel aux multiples tables rondes a tenu lieu de banquet, dans une salle réservée pour cette occasion dans un hôtel du village. Dans le temple B, la cérémonie annuelle rassemblant seulement les plus proches du temple ont inclus plusieurs banquets informels, sous forme d'une grande tablée dans le seul restaurant du village, marquant l'arrivée et le départ des convives. Avec des variations plus ou moins strictes, le banquet représente la formalisation même des codes sociaux sur lesquels s'appuient les guanxi. Entre le placement des personnes selon le rang d'importance, jusqu'à l'invitation systématique des convives à boire ensemble, tout est codifié et signifiant. La position de chaque invité, par exemple, est cruciale et choisie avec soin. L'invité d'honneur doit être placé face à la porte. La détermination même de cette place d'invité d'honneur ne va souvent pas de soi et fait plutôt l'enjeu de négociation, chacun renchérissant de politesse. Ce sera le plus haut placé ou l'équivalent dans la hiérarchie des âges qui sera mis à cet emplacement par les autres. Lors du banquet du temple A, ce fut la maître la plus haute dans la hiérarchie religieuse, maître du maître de la lignée A, qui y fut installée. Lors de la cérémonie du temple B, les invités laïques furent installés à cette place. Le reste des places autour d'une table est ainsi organisé, selon cette même hiérarchie, à partir de l'hôte d'honneur. C'est le respect du code qui importe, mais aussi le jeu avec le code de chacun, tous rivalisant d'humilité. Dans ces banquets, la consommation d'alcool est aussi strictement régulée. Le verre d'alcool fort, constamment rempli soit par les autres convives soit par un membre du personnel de service, ne peut être consommé que lors d'une invitation d'un autre convive à le porter aux lèvres. Cette invitation même est soumise à des codes stricts et comprend des significations relationnelles importantes pour les convives. L'invitation à boire ensemble prend la signification d'un remerciement de la part des convives à leur hôte, mais aussi par exemple, de la reconnaissance d'une relation entre deux invités. Lorsque deux personnes trinquent afin de boire ensemble et, pour ce faire, entrechoquent leurs verres, la hauteur à laquelle chacun place son verre par rapport à l'autre, exprime une relation hiérarchique. Celui considéré comme inférieur dans la situation, en termes de positions sociales, religieuses ou encore d'âge, devra abaisser son verre. Ce geste renvoie aux divers signes de déférence qu'il

305 M. Yang, *op. cit. 1994.*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

doit à son supérieur hiérarchique comme, dans ce cadre, la prosternation. Si les différents critères ne placent pas les individus aux mêmes positions relatives dans les différentes hiérarchies, on peut observer la mise en place de négociations, où chacun cherchera à faire preuve de la plus grande humilité. Dans une relation de maître à disciple, par exemple, ou dans toute relation inscrite dans cette hiérarchie religieuse claire, les statuts ne posent pas question et l'invitation sera simple car déjà clairement codifiée. Par contre, s'il existe une dissonance entre l'âge et le statut des participants les positionnant dans des hiérarchies contradictoires, chacun peut saisir ce flou pour exprimer son humilité, en se plaçant en inférieur. J'ai plusieurs fois observé ces négociations, dans le cas par exemple d'un maître religieux très jeune, face à un laïc plus âgé, ou un maître et un laïc d'âges similaires mais de statuts sociaux différents, comme avec le grand donateur de la lignée B. Chacun des participants baissait alternativement son verre par rapport à l'autre, jusqu'à ce que l'un des deux cède, dans une représentation ponctuelle de jeux perpétuels entre ces rapports sociaux basés sur le concept de *rang* 讓，que M. Granet a notamment analysés[306].

Les banquets sont le lieu par excellence du déploiement des jeux, négociant non seulement la place de chacun mais aussi et surtout, la nature que pourront prendre leurs échanges. Ces négociations évoluant avec le temps, la relation peut ainsi se transformer plus loin qu'un simple échange de faveurs, en un partenariat plus ou moins proche. Cette lignée A repose en grande partie sur ces dîners pour des échanges, non seulement dans une optique agonistique de construction de prestige face aux autres lignées, mais dans l'échange qu'il permet, de faveurs et de biens, par le jeu des réseaux caractéristiques du guanxi chinois. Ces dîners sont donc des lieux de négociation dans un but de coopération entre les membres de ce réseau. C'est pourquoi ces réseaux sont une des activités majeures de la lignée en question, au point que l'abbé remarquait que parfois dans une journée, son maître pouvait assister à plusieurs déjeuners, plusieurs thés et plusieurs dîners à la suite, afin de favoriser ces négociations.

2.1.2 Quelques exemples de sous-réseaux

Dans cette lignée, plusieurs sous réseaux peuvent se distinguer de par leur composition, leurs liens à la lignée, et les types de ressources et d'échanges qui y prennent place. Ces sous-

306 Sur le concept de *rang* chez Granet *cf*. Blanchon F. « Don, relecture de Granet » in *Asies Donner et Recevoir*, 1992.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

réseaux ne sont que des schématisations de réseaux plus larges et plus complexes, mais qui s'avéreraient presque impossible à étudier comme tels.

2.1.2.1 Les laïcs locaux

Lorsque le temple a besoin de travaux, les maîtres de la lignée font appel à des laïcs locaux, issus des villages environnants. Pour ce faire, ils ont recours à leur réseau local de laïcs par le biais du couple de villageois qui s'occupe des tâches d'intendance du temple. Les maîtres de la lignée font appel à ce réseau pour toutes sortes de tâches à réaliser dans le temple. Par exemple, lors de la rénovation du temple au sommet de la montagne, une trentaine de laïcs ont été nécessaires pour ériger la statue principale sur son piédestal, avec les deux statues des assistantes du dieu.

> *Une trentaine d'hommes venus du village en contrebas, issus de la minorité Yi, avaient pour tâche de monter la statue de bronze pourvue de ses assistantes, au sommet de la montagne dans le temple nouvellement rénové. Afin de porter plusieurs tonnes de bronze à bout de bras, ils ont fabriqué un dispositif de portée à base de cordes et de rondins. La statue emballée dans une structure en bois était suspendue grâce à un système de morceaux de bois attachés par des cordes, que les hommes portaient deux à deux à chaque extrémité. Le chemin aménagé n'offrant pas souvent la place à la procession, ils devaient négocier les virages dans la boue, entre les arbres. Le cortège a été mené par le laïque en charge de l'intendance du temple de la lignée A. La statue de la mère du boisseau est la divinité tutélaire du temple au sommet, qui vient tout juste d'être reconstruite au frais du gouvernement. Les porteurs, très pieux, clamaient avec ferveur lors des passages difficiles : « Pour Dame Doumu ». Toute une journée a été nécessaire pour la monter. (Extrait du journal de terrain du 26 novembre)*

Deux jours de plus ont été nécessaires pour monter les assistantes de la divinité et leur piédestal à travers le même parcours. Le tout a pris plus d'une semaine de travail pour les porteurs. Selon les calculs de l'abbé en charge du temple A, qui organise la reprise de ce temple au sommet, le prix de la statue hissée en haut équivaut au double du prix de la statue elle-même. Mais de fait, c'est le recrutement même de ces hommes pour un travail éreintant qui s'avère crucial, et extrêmement difficile pour un maître religieux originaire d'une autre région de la province. On peut mettre en perspective les difficultés de la lignée B à recruter des travailleurs dans les mêmes circonstances. Cet exemple illustre avec force la puissance que peut déployer ponctuellement ce réseau. Ici le principe de réseautage joue à plein puisque les maîtres ne connaissent pas eux-mêmes les porteurs qui ont été nécessaires pour hisser la statue. Par le biais d'un laïc, ces villageois sont aussi recrutés pour d'autres circonstances. Lors la cérémonie précédente, un des porteurs de la statue, faisait partie des festivités en tant que meneur d'une danse folklorique.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Celui qui recrute ce réseau est le laïc Tian, qui est, avec son épouse, en charge des tâches d'intendance du temple. Lors de la montée des statues, il prenait les initiatives à la tête de la procession. Ce laïc et sa femme, à l'origine de ce réseau, ont aussi un travail rémunéré et sont en charge de la propreté de la montagne. Matins et soirs, ils balayent le chemin pavé du haut en bas de la montagne. Ils habitent un village en contrebas. Dans la journée ils se chargent de nombreux aspects logistiques du temple, prise en charge facilitée par leur implantation dans les réseaux locaux. Ils s'occupent de faire les courses dans le village à quelques kilomètres et de les transporter, ou les faire transporter jusqu'au temple, le transport de marchandises étant, dans le contexte montagnard, un service vital. Le laïc s'occupe aussi du potager situé sur le côté latéral du temple ainsi que de nombreux petits travaux. Ils séjournent aussi ponctuellement dans le temple lorsque cela est nécessaire à leur tâche. Lors des plus grands événements, leur rôle devient central à l'organisation. Lorsque des groupes d'européens viennent étudier avec les maîtres, ces laïcs sont en charge de faire la cuisine. Lors de la grande cérémonie, ils avaient aussi la charge de la coordination avec tous les laïcs venus aider à faire la cuisine, ainsi que le reste de l'organisation logistique. Ils sont évidemment les premiers à qui l'on s'adresse en cas de bien ou service à se procurer. Ce sont eux qui ont la meilleure connaissance des moyens pour se les procurer, et bien plus que les maîtres concernant les biens locaux. Le transport des personnes est aussi pris en charge par un laïc qui s'occupe de faire la navette entre le temple et la ville de la vallée, au gré des besoins. Il est, au quotidien, le chauffeur des maîtres. Dans ce temple, le rôle des laïcs locaux est fondamental, de la logistique quotidienne à l'appel aux réseaux pour les travaux et évènements divers. L'inscription dans les réseaux locaux permet donc au temple de s'approvisionner, de se transporter et de transporter, d'être entretenu et d'organiser les événements qui favorisent son développement.

2.1.2.2 Les responsables urbains

Les donateurs les plus importants des temples ont tous en commun d'être des notables de grandes villes avoisinantes. Ils occupent des positions à responsabilités dans l'industrie ou d'autres parties de l'économie urbaine. Ce pouvoir économique et social permet d'apporter d'autres ressources que les seules monétaires. Dans la lignée, un sous-réseau de grands donateurs apporte un soutien qui vient à bout de difficultés qui apparaissent inextricables. Un problème rencontré lors de l'installation du nouveau temple éclaire les circonstances dans lesquels les maîtres peuvent faire appel à ces responsables urbains.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *Une fois la statue montée, arrivée devant l'escalier principal d'entrée dans le temple, il s'est avéré qu'elle ne rentrait pas telle quelle par la grande porte. Elle ne passait pas non plus par les portes latérales, plus petites encore. Bref la statue qui avait demandé une force colossale pour être transportée jusqu'au sommet de la montagne, ne pouvait simplement pas rentrer dans le temple pour des questions logistiques. L'abbé du temple, un soir autour du feu me dit : Selon le gouvernement [qui organise la rénovation du temple], la seule solution est de la faire entrer par la salle de culte, en cassant le mur du fond, pour le reconstruire ensuite. Il faudra cinq mille yuans de plus. Je lui demande comment il va faire. Il dit qu'il va téléphoner au donateur qui a payé la statue pour lui demander de l'aide. (Extrait du journal du 26 novembre 2011)*

Persuadé que la démolition du mur n'était pas nécessaire, le donateur s'est déplacé pour évaluer la situation. Quelques jours après être retourné dans la capitale de la province après la cérémonie du temple, le donateur et son fils sont ainsi revenus au temple, en plusieurs heures de voiture, pour aider à trouver une solution. Le directeur de l'usine de statues et son fils sont également venus aider.

> *Devant le temple de Doumu, les porteurs sont rassemblés autour de la statue, face à l'escalier d'entrée. Le donateur demande au laïc en charge, Tian, de mesurer la statue et la porte pour savoir si la statue peut passer une fois la porte démontée. Une fois la certitude acquise, le donateur donne l'ordre aux porteurs de démonter la porte. Les ouvriers du chantier commandités par le gouvernement qui sont arrivés ne veulent pas les laisser faire. S'ensuivent des discussions entre les ouvriers et le donateur jusqu'au moment où ce dernier déclare « j'en prends la responsabilité 我負責* wofuze *». Sur ce, les ouvriers s'écartent et laissent la place. Le laïc donne le premier coup de marteau, déplaçant une pièce de bois qui libère une poutre de l'encadrement. De là, les porteurs démontent la porte pièce par pièce, et porteront la statue à travers la grande porte et entre les angles serrés des nombreux escaliers du temple. (Extrait du journal de terrain du 29 novembre 2011)*

Le donateur devient ici non seulement source de financement, mais sur le moment, un soutien bien plus crucial pour débloquer la situation. Il a d'ailleurs assisté les porteurs dans toutes les étapes suivantes jusqu'à l'installation finale de la statue dans sa salle. Pour faire entrer cette statue de plusieurs tonnes de bronze dans la salle principale, sans escalier central, les porteurs ont dû construire un échafaudage de fortune, à partir de troncs d'arbres bruts de la forêt environnante. Pour la hisser sur l'autel, cela n'a pas été facile non plus car il fallait trouver une poulie pour la soulever. Ces diverses manipulations ont nécessité plusieurs jours de travail, et de résolution de difficultés diverses, menés par le donateur, exécutés par le laïc et avec l'aide du constructeur de la statue. Une fois la statue sur l'autel, le donateur a immédiatement demandé à ce qu'on allume des pétards pour fêter, avec enthousiasme, l'entrée de la statue dans sa nouvelle demeure. Cette situation met en lumière l'appui de

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

formes multiples et complexes que ces responsables apportent, au-delà des seules ressources monétaires. Il reflète aussi à quel point l'engagement des donateurs et des industriels liés au temple est loin de s'arrêter à un don ponctuel ou une simple faveur isolée.

2.1.2.3 Les « étrangers »

Cette lignée, très liée à ses disciples européens, a accès par ce moyen à une ressource qui, dans ce contexte, est particulièrement valorisée. Dans le contexte de cette religion indigène à tendance ésotérique, d'un pays qui a alterné entre ouverture économique et fermeture totale, les maîtres souhaitent aujourd'hui diffuser le taoïsme à l'étranger, soutenus par le gouvernement qui voit le taoïsme comme un véhicule d'une promotion de la culture chinoise. Les maîtres les plus reconnus aujourd'hui en Chine ont, en grande majorité, un lien avec l'étranger, que ce soit des disciples, des étudiants ou de simples visiteurs. Nombreux sont les maîtres chinois qui ont émigré pour enseigner aux Etats-Unis notamment. C'était d'ailleurs le projet du tout premier maître que j'ai rencontré au Temple des Nuages Blancs, et qui voulait établir un collège taoïste aux Etats-Unis. Bien que le projet n'ait pas abouti à ma connaissance, il exposait lui aussi dans sa cellule des photos de ses étudiants étrangers, français notamment. Après le forum international sur le taoïsme de 2011 organisé à *Nanyue*, à la demande des disciples étrangers, des stages de formation ouverts aux non chinois ont vu le jour. Le lien aux occidentaux est un enjeu grandissant dans le taoïsme monastique. Dans ce contexte, le lien d'enseignement qui existe entre la lignée et les européens est une ressource importante, mise en scène notamment dans la procession de la cérémonie d'inauguration :

> *Lors de la cérémonie, une procession était organisée pour accompagner la grande abbesse du bas du village jusqu'au temple. Lors de la répétition de cette procession, l'abbé place les différents maîtres et assimilés, auxquels il a demandé de se présenter en tenue stricte dans l'entrée de l'hôtel. Sur les côtés, des pancartes, des drapeaux sont posés sur le sol. L'abbé, aidé des maîtres de rituels, distribue les accessoires en plaçant les participants en deux lignes. Chacun obtient une pancarte ou un drapeau à tenir pendant les quelques kilomètres de la procession. L'abbé a demandé à tous les étrangers jeunes et en bonne santé de venir à ce moment-là. Rien ne leur a été dit sur ce qui leur était demandé. Ils sont placés un à un sur les deux lignes. Même à ceux qui parlent chinois, la raison de cette procession n'est pas explicitée sur place. L'abbé place les deux jeunes hommes français au premier rang, ils ouvriront la marche avec les pancartes d'annonce. Les autres étrangers, des femmes, sont dispersés dans la procession. (Extrait du journal de terrain du 23 novembre 2011)*

Dans cette procession qui a défilé sur plusieurs kilomètres dans le village puis dans la montagne, les étrangers sont clairement mis en scène en tant que fière ressource de la lignée.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Certains l'ont d'ailleurs ressenti ainsi, provoquant parfois un malaise sur la position prise malgré eux dans les enjeux de cette lignée. Ce phénomène de valorisation des étrangers comme prestige social n'est pas inconnu des anthropologues. Mais la procession se termine aussi par un cortège, en robe de cérémonie, de maîtres responsables d'associations taoïstes d'autres provinces. Les étrangers sont ainsi loin d'être un cas particulier dans cette mise en scène. Cependant, la montée de leur exposition médiatique révèle d'autres enjeux. Les photos d'étrangers en pleine réalisation des exercices ou encore en tenue de maître, ou même en leur simple compagnie, fleurissent sur les blogs de maîtres chinois vivant en Chine. Si des formes du taoïsme s'exportent depuis quelques dizaines d'années, leur présence en Chine et dans les temples est assez récente. Cette mise en valeur de leur présence l'est encore plus. L'abbé de la lignée met lui aussi en valeur cet aspect de son activité sur son blog. Au vu du niveau de rémunération de ces services en Chine, comparé à celui de l'enseignement en Europe, il est clair que la ressource monétaire n'est pas leur première motivation. En guise de proportion, on peut estimer, par exemple, qu'un seul service de *fengshui* de quelques heures pour un commerçant chinois prospère, serait équivalent à deux jours de stage d'enseignement en France et peut facilement dépasser cette estimation pour ce qui est de Me Zhao.

Pour comprendre l'enjeu de ces photos, il est intéressant de se pencher sur un commentaire trouvé sur le blog d'un maître. En commentaire d'une des photos montrant un abbé et une disciple européenne d'une autre lignée, un laïc a écrit la phrase *gongde wuliang* 功德無量 signifiant une forme de reconnaissance de mérites infinis. Bien que la religion taoïste ait longtemps été conservée sous le sceau du secret en Chine, ceux qui sont appelés les étrangers, sont désormais considérés comme une ressource importante dans la conservation de cette religion indigène. Les lois, dont l'interdiction de vivre dans les temples ou de s'impliquer dans la vie religieuse en général, suggèrent une autre configuration, où cette religion ésotérique n'était dévoilée qu'avec précautions, aux disciples choisis parmi les chinois méritants, sans même qu'il soit question de la rendre accessible à un quelconque autre peuple. De fait, la barrière de la langue est encore un frein majeur puisque le canon taoïste qui recueille les écrits considérés comme classiques, n'a jamais été traduit, hormis quelques extraits. La langue classique et codée, déjà obscure pour un laïc lisant le mandarin courant, rend la compréhension des textes religieux, dont les rituels, les théories ou encore les techniques, d'autant plus complexe pour les non sinisants. Mais désormais, nombre de maîtres considèrent, à cause du contexte de rupture traditionnelle et de rejet religieux par la majeure partie des populations laïques, que l'intérêt des étrangers pourrait permettre de perpétuer la

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

transmission. C'est pourquoi les photos de la transmission des enseignements de cette lignée aux européens sont mises en exergue dans le blog de l'abbé du temple, pour représenter la conservation d'une tradition à travers sa diffusion vers de nouveaux horizons. L'abbé demande d'ailleurs désormais à ses disciples, lors de ses voyages, de lui recueillir les photos prises pendant les stages par ses disciples, afin d'en mettre une sélection sur son blog. Après ces quelques années d'enseignement, la 'transmission du Dao à l'étranger' est d'ailleurs devenue une rubrique à part entière du nouveau site du temple. Ces étrangers constituent une source de légitimité importante face aux laïcs, notamment ceux qui rejettent le taoïsme comme une religion superstitieuse et féodale. En tant que source de devises et de renommée, ils constituent également une source de légitimité face aux autorités. Les différentes catégories de liens et de ressources des réseaux de la lignée peuvent ainsi être distinguées selon leur lieu de résidence. Dans la vallée proche, le temple recrute surtout des travailleurs, qui, pour certains, deviennent partie intégrante de la vie de la lignée. Dans la capitale de la province, et en général dans les grandes villes, la lignée s'est liée à des responsables, industriels, promoteurs, tous types de laïcs des classes supérieures chinoises, qui sont une source financière importante ainsi qu'un soutien précieux dans le contexte chinois. Enfin l'Europe, où la lignée a de nombreux disciples, représente surtout une source de prestige par rapport aux autres laïcs et autorités.

2.2 Mécanisme du guanxi religieux

2.2.1 Formes du don en guanxi religieux

2.2.1.1 Don et contraintes

2.2.1.1.1 Obligations du don

La relation de guanxi repose, comme toute relation de don, sur le triptyque des obligations maussiennes : donner, recevoir et rendre. L'obligation primaire du don peut s'exprimer de différentes manières. Dans cette économie de guanxi, l'entrée dans cette dynamique de don peut prendre la forme classique d'un cadeau ou d'une invitation à dîner, mais peut aussi simplement s'exprimer par un refus de paiement de service, qui ouvre une relation d'échange à long terme. M.M. Yang[307] cite l'exemple d'un employé qui, pour ouvrir cette relation de don contre don, refuse un paiement d'un service qui conclurait l'échange en procurant l'équivalent exact.

307 M. Yang, *op. cit.* 1994.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> ***"For Jiang, accepting money in payment is to close off his chances of establishing a long term give and take relationship with his unit leaders. Money then, is perceived as less of a gain and less secure than the social investment of incurring obligation and producing indebtedness, an action that will bear fruit for a longer time[308]."***

Chez les maîtres de la lignée, on retrouve ce refus de tout argent en rémunération de certains services ou faveurs, acte récurrent chez Me Zhao. En retour de certains services, dont la thérapeutique, il refuse tout paiement. Il montre par-là sa sincérité dans une démarche religieuse, n'établissant pas son service dans une recherche monétaire mais découplé d'elle. Il instaure aussi une relation de long terme de ce fait, avec un réseau par rapport auquel il est largement créditeur. Ce premier acte qui met l'autre en situation de dette, ici comme ailleurs, ne peut être refusé. Refuser un don équivaut à un refus d'interaction, coupant l'individu du reste du tissu social. Mais l'obligation de recevoir est surtout sanctionnée par le statut et le crédit dans les réseaux de guanxi.

> ***« On n'a pas le droit de refuser un don, de refuser le potlatch. Agir ainsi c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre, c'est craindre d'être 'aplati' tant qu'on n'a pas rendu. En réalité, c'est être aplati déjà. C'est perdre le poids de son nom[309]. »***

Dans le contexte de cette lignée, toute légitimité nécessite ainsi, pour être maintenue, l'entrée dans ce mécanisme de guanxi. Lorsque les maîtres offrent, par ces refus de paiement ou banquets, les interlocuteurs ne peuvent refuser le don, entrant de fait dans cette dynamique, non seulement pour pouvoir à l'avenir bénéficier des ressources mais plus précisément pour ne pas être écrasés. Cependant, sur le long terme, le cadre de la contrainte ne suffit pas à expliquer l'échange dans son mouvement. Selon le sociologue du don J. Godbout, qui s'inscrit dans l'école maussienne (le mouvement du MAUSS ou Mouvement anti-utilitariste dans les Sciences Sociales) ces échanges s'inscrivent plutôt dans une dynamique propre.

> ***« La manière dont l'individu est obligé dans le régime du don ne correspond nullement à l'obéissance à une règle ou pluralité de règles fixées au préalable, mais simplement au fait qu'il entre dans un cycle - à la manière dont on entre dans une danse -, qu'il prend place en lui et se trouve emporté dans la dynamique qui l'anime[310]. »***

Par un premier don, qu'il soit refus de paiement, invitation à une cérémonie, ou encore banquet, les individus, les laïcs comme les maîtres, entrent dans un cycle d'échange. La

308 *Ibid*. p144.
309 M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» In *Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968, Quatrième édition, 482p. Collection: Bibliothèque de sociologie contemporaine, p 53.
310 J. Godbout, *Le don, la dette et l'identité : Homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal : Éditions La découverte, Éditions du Boréal, 2000, p 38.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

succession des générations qui règle cette circulation dont parle Godbout, est d'ailleurs au centre du système de lignée évoqué au chapitre 3. Le don en guanxi fonctionne sur cette même dynamique, bien qu'elle soit hors du cadre générationnel.

Les individus entrent dans cette dynamique obligée, mais dans un mécanisme qui correspond au mieux aux intérêts de chacun selon l'économiste L. Cordonnier.

> ***« De sorte qu'on propose de définir les guanxi, à la suite des travaux de Laurent Cordonnier sur l'échange, 'comme une relation sociale fondée sur une coordination d'intérêts particuliers, rationnellement et affectivement motivée en valeur comme en finalité, entre deux individus isolés ou une communauté d'individus à partir du moment où ceux-ci se sont préalablement reconnus[311].' »***

Le guanxi s'appuie ainsi sur des obligations favorisant l'intérêt de chacun. En entrant dans cette 'danse' de réseau, chacun y trouve précisément le service ou le bien qui lui est nécessaire au moment voulu. « On échange par intérêt, et on y parvient qu'en se soumettant à certaines obligations. » [312] Cette dynamique est d'ailleurs propice à une forme d'instrumentalisation par des individus pour leurs propres intérêts. Pourtant, même dans ce cas, la dynamique d'échange ne peut fonctionner que si elle est soumise aux modalités sociales propres au guanxi.

> ***« Clearly guanxi can be used for instrumental purposes, and this usage is recognized by members of the society. However, it is referred to as threat of guanxi, because the style of exchange and the appropriateness of the performance are critical to its effectiveness. The style and manner of gift exchange is not optional; rather it is fundamental to its operation. Although a relationship may be cultivated with instrumental goals foremost in minds, the forms must be followed if the goals are to be achieved[313]. »***

M. Yang rappelle d'ailleurs que cette instrumentalisation est largement méprisée et que le fonctionnement du système est à son optimum lorsque, comme dans le système de lignée, les obligations sont attachées à de forts liens émotionnels. L'auteur en fait d'ailleurs une notion spécifique. *Renqing* 人情 " refers to the bond of reciprocity and mutual aid between two people, based on emotional attachment or the sense of obligation and indebtedness"[314]. L'individu entre ainsi contraint dans une dynamique en trois temps qui sert ses intérêts mais où il doit, pour les atteindre, respecter des modalités de relations, pour montrer sa sincérité

311S. Balme, *op*. cit. p 22.
312 L. Cordonnier, 1997, Coopération et réciprocité, Presses universitaires de France, 1997, p 176.
313 A. Smart, "Gifts, Bribes, and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital" *Cultural Anthropology*, 8 (3), 19933, 88–408.
314 M. Yang, *op. cit*.1994, p 70.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

dans la relation. Ce style à respecter se manifeste dans une étiquette stricte et complexe qui infuse totalement les relations d'échange.

2.2.1.1.2 Ritualisation des échanges et étiquette statutaire

Dans le contexte chinois, et à plus forte raison dans le milieu religieux, la ritualisation des échanges est très marquée suivant les statuts de chacun, sans pour autant être figée. Ces codes sont présents dans toute relation et parfois très mis en scène, comme par exemple dans la parenté. Cependant, ces relations de guanxi mettent les codes au centre de la relation, dans une « relation ritualisée » qu'évoque M. Yang à travers l'analyse du mot chinois *li* 禮 :

> ***" Li** in classical sense also meant the social rituals, in which ritual objects were used, such as ancestral sacrifices, funerals, and banquets. It also had the sense of ethics and etiquette (proper comportment or style), which were the performance of the social role of host and guest, official and subject and so forth. The interrelatedness of gift, interpersonnal ethics and etiquette, was captured in another classical sense of* **li***: reciprocity in social intercourse. Gifts require reciprocity, and so do relationships. These relationships in turn are guided by rules of propriety or etiquettes of behavior based on the relative statuses of high and low, near and far, old and young, inside and outside*[315]*."*

C'est dans le cadre de la différentiation des statuts que s'inscrivent les codes qui régissent les relations. En fonction de l'âge, de la fonction ou, en l'occurrence, du statut religieux, chacun agira selon sa place dans la hiérarchie. C'est sous forme de devoir envers ses inférieurs et supérieurs que s'expriment ces codes, dans une expression qui est plus connue dans la doctrine confucéenne. Dans cette lignée, si les maîtres ne marquent pas les frontières entre les statuts, ceux-ci sont à la base de toute relation, car leurs interlocuteurs, eux, prennent ces statuts relatifs comme un donné de la relation sur lequel il faut s'appuyer pour respecter la bienséance. Toutes relations prennent ces codes comme référence, qu'ils y répondent totalement ou pas. L'interaction lors d'un dîner illustre ces codes et leurs évolutions au cours des relations.

> *Le maître a passé toute la soirée à nous servir, le laïc et moi, nous couvrir d'attention, d'invitation à boire avec lui. A chaque fois je le remercie, et nous échangeons les paroles d'usage. Le laïc tente de lui retourner ses gestes de service et se voit ramener sans cesse à son statut d'invité. A la fin du diner, le maître dit à son élève, un jeune maître de rituel à côté de lui, qu'il n'a plus besoin maintenant de tous ces mots et ces attentions envers lui puisqu'ils se connaissent bien désormais. Il dit : 'Nous sommes* yijiaren' *c'est-à-dire du même foyer. (Extrait du journal de terrain du 4 mai 2012)*

315 *Ibid*.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Alors qu'avec les invités, le maître prend soin de la relation en redoublant d'attention, celle avec son disciple, du fait qu'il soit devenu son disciple, ne demande plus l'application stricte de ces codes. Dans ces échanges se construisent donc des relations de proximité grandissantes, aboutissant à la familiarité du foyer.

Cette entrée en familiarité se construit dans le jeu avec la règle, dans la marge possible des statuts de chacun. Lors des banquets, notamment, les nombreuses règles en place font l'objet de négociations sans cesse renouvelées, chacun se servant des interstices statutaires pour se placer en situation de don. L'hôte peut servir ses convives en signe d'accueil, le disciple ou le plus jeune peut servir les autres dans un don de service de l'inférieur vers le supérieur etc... C'est là, c'est-à-dire dans ce don qui fait l'enjeu de la négociation, que se construisent et se renforcent les relations.

> ***« Le jeu avec la règle, quelle qu'elle soit, est une règle fondamentale du don, y compris évidemment la règle importante de l'alternance et de la réversibilité des positions, parce qu'une autre règle, une métarègle, affirme qu'il faut personnaliser la relation et pour cela enfreindre les règles sans nier leur existence. L'existence de la règle facilite la personnalisation de la relation par sa possibilité de l'enfreindre. C'est là que se jouent les rapports de pouvoir, de domination, etc[316].»***

Il s'agira souvent de servir l'autre, que ce soit à table ou dans un service quelconque, bref d'être celui qui se pose en donateur. La marge qui favorise ce jeu avec la règle se trouve dans le concept chinois du *rang,* étudié par M. Granet et rappelé ci-dessus :

> ***« Or la finalité du don est moins déterminée par une disposition culturelle que par l'existence d'un déséquilibre de pouvoir dans l'échange. « Partant de l'idée de rite, d'étiquette, Marcel Granet va ajouter l'idée d'un dû (celui qui cède le pas est en fait celui à qui le pas doit être cédé) de l'équivalent d'un contre don, d'une rétribution (céder pour obtenir, céder pour avoir, céder pour posséder). En déclinant sur tous les tons le terme* rang*, ce dernier aboutit à* rang *3, qui signifie abondance, et conclut : 'céder pour avoir, donner pour avoir' » « il est passé du principe selon lequel «* rang *est lié à la gloire, au triomphe, aux offrandes », à l'idée que l'on « cède pour avoir », et finalement, à « acquérir droit au respect en prêtant du respect à autrui[317] ».***

Cette analyse des dérivations du concept chinois de *rang*, du rite à une abondance qui découle d'un respect mutuel acquis par le fait de céder à autrui, illustre les évolutions et multiples facettes de ces relations de guanxi.

La personnalisation de la relation de guanxi, comme tout don contre-don, s'appuie sur une base de règles dont l'infraction, par rapport à la notion de *rang* permet de faire glisser la

316 J. Godbout, *op. cit.* 2000, p 51.
317 F. Blanchon, *op.cit.* 1992, p 88.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

relation, d'un rite de don contre don instrumental, vers la reconnaissance d'une relation à l'autre dans un respect reçu car donné. Le premier don du maître fait ainsi entrer les fidèles dans une dynamique d'échanges ritualisée selon les statuts de chacun, qui, au fil des jeux avec les règles, se construisent dans une relation, relation qui se simplifie à mesure que les deux parties se familiarisent entre elles.

2.2.1.2 Guanxi et circulation universelle

2.2.1.2.1 Système de don et réciprocité

Au niveau macrosocial, ce système de don-contre don peut être représenté sous la forme d'une réciprocité généralisée. Les individus construisant des relations de guanxi, dans un jeu de don-contre don, développent un réseau de solidarité généralisée sur la base de la réciprocité des échanges, auxquels chacun participe pour son propre intérêt.

> ***« L'ensemble des relations personnelles de l'individu (son 'guanxiwang') est donc sans cesse activé afin de permettre à celui-ci de répondre à ses obligations, et comme dans le don-contre-don, le donneur conserve une sorte de droit moral sur la chose donnée. En effet, M. Mauss (1966) souligne, dans le Droit chinois, la reconnaissance du ' lien indissoluble de toute chose avec l'originel propriétaire' [...]. Les contractants sont en perpétuelle dépendance[318]. »***

Cette analyse d'une interdépendance dans le lien par la chose donnée, issue de réseaux d'industriels taiwanais, dans cet exemple, s'avère être un modèle valable pour les relations entretenues dans les lignées taoïstes, où chacun s'applique à la réciprocité dans le même esprit d'entreprise religieuse, et s'avère capable d'activer ainsi un réseau massif de solidarité. D'autres analystes du milieu politique chinois, comme S. Balme[319], insistent de leur côté sur le caractère contingent et non reproductif de ces structures d'échange, en s'appuyant sur un des premiers théoriciens du guanxi, A. Kipnis. A travers un intermédiaire commun, des liens sont créés entre individus qui ne se connaissent pas et qui font partie de diverses couches de la société. La forme économique des échanges dans ces relations de réseaux est bien résumée dans la conceptualisation du réseau des industriels taiwanais que j'évoque ici:

> ***« Le système de réciprocité généralisé dans la communauté chinoise n'est pas bilatéral mais multilatéral. Ainsi en activant son guanxiwang, l'individu peut obtenir presque n'importe quel bien ou service pour le compte de celui qu'il veut aider. [...] le guanxiwang ainsi activé, peut alors mettre en relations indirectes des personnes qui ne se connaissent pas, par le biais d'intermédiaires de***

318 F. Delaune, *Entreprises familiales chinoises en Malaisie*, Presses Universitaires du Septentrion, Nord, 1998, p 28-29.
319 S. Balme, *ibid*. p22.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

> ***confiance. Il se peut, dans cet exemple, que le service soit finalement rendu par un individu K, Nième individu sur la chaîne du 'guanxiwang'. Il se peut aussi que ce soient les enfants qui s'acquittent des obligations de leurs parents. En termes de jeu, nous dirions qu'il s'agit d'une série de relations à nombre de tours infini ou inconnu, ce qui permet de limiter la marge de manœuvre des tricheurs. L'individu peut donc, à tout moment, bénéficier d'une solidarité suffisante de la part de tout autre s'il a préalablement agit de façon solidaire envers ce dernier ou l'un de ses proches. Il n'y a donc rarement qu'un seul transfert : celui qui a bénéficié d'un geste solidaire sait qu'il devra rendre (directement ou indirectement) s'il veut en bénéficier à nouveau dans l'avenir, et ne pas ternir sa réputation et perdre sa face[320]. »***

Fondé sur des relations dyadiques de don contre-don, ce système implique en fait, dans chaque échange, un plus grand nombre d'échangistes. Dans chaque échange, c'est potentiellement tout le réseau de chacun des membres du réseau du demandeur qui peut être mis à contribution. Lorsque le don a lieu, il sera issu de ce réseau du réseau. Que le don contre-don ait lieu entre les deux participants initiaux ou avec un troisième membre supplémentaire lors d'une autre demande, l'échange complet de réciprocité aura engagé au minimum trois personnes, chiffre qui peut devenir rapidement exponentiel car les intermédiaires s'accumulent tous au fur et à mesure, à partir de ces paires initiales. Le cycle complet de l'échange, du donateur au donataire avec les retours de réciprocité envers toutes les parties engagées, prendra au final une forme multilatérale dans laquelle, de fait, le donataire premier et le donateur final ne se connaîtront même pas. Chacun rend le don qu'il a reçu, mais rarement à celui dont il l'a reçu. Par ce biais, le réseau de chacun peut donner aux échangistes du premier cercle alors que ces derniers s'appliquent à entretenir leur réseau respectif. Très souvent, la valeur de ce contre-don n'équivaudra pas à celle du service rendu, il ouvrira surtout droit à une possibilité de demande future. Si, pour entretenir les relations, il existe toujours des formes de don contre-don sur la base dyadique, la réciprocité a lieu de fait dans une échelle infiniment plus étendue. Sur le long terme, ce ne sont plus deux individus et leur réseau qui entrent en échange mais un réseau qui peut s'avérer extrêmement vaste, selon les demandes. Bref, le donateur attend quelque chose de ce qu'il donne, mais pas forcément de la part de celui à qui il le donne. Cette conception rejoint l'enseignement des maîtres. Un exemple d'échange présenté à un élève lors d'un stage de l'abbé en Europe, éclaire cette réciprocité généralisée à partir d'une image simple.

> *« Dans une assiette, il y a trois bananes. Si je prends une banane et que tout le monde fait ainsi, très vite il n'y en aura plus, mais si je la remplace par quelque chose dont je ne veux pas, comme une*

320 F. Delaune, *op. cit*. 1998, p 33.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

pomme, alors il y aura toujours dans l'assiette deux bananes et en plus une pomme, et ainsi de suite. » (Extrait du journal de terrain du 28 avril 2013)

Dans cet exemple simplifié de circulation de ressources, le maître s'appuie en fait sur une réflexion théorique avancée. On décèle ici, derrière la simplicité de l'exemple, une conception de l'échange à part entière où l'on reçoit selon ses besoins et l'on rend ce qui apparaît comme inutile dans l'immédiat, mais porteur d'une valeur future éventuelle. Cet exemple nous rapproche du fonctionnement du guanxi dans le cadre religieux. Dans le réseau taoïste, chaque individu obtient exactement ce dont il a besoin, alors qu'il procure ce qu'il peut donner ou laisser. Dans le cas des maîtres de cette lignée, les services qu'ils procurent pour le reste du réseau sont les soins thérapeutiques, leur spécialité. Chacun ne peut, en réalité, obtenir que ce qu'il souhaite, à savoir la guérison, sans être capable pour autant de procurer des moyens équivalents ou supérieurs de guérison pour d'autres. Mais il est toujours loisible de donner gratuitement aux thérapeutes, des ressources qu'ils sauront réintroduire dans leur vaste champ de guanxi. Dans ce contexte religieux, le don prend donc une signification différente de celle des milieux industriels, et qu'il convient d'étudier pour comprendre les ressorts profonds du système.

2.2.1.2.2 Le don religieux et la réciprocité universelle

Le guanxi, comme les formes de don dont parle Mauss, est une prestation totale, qui peut s'exprimer à travers des interactions aux formes multiples. Les choses données sont « empreintes d'impératifs moraux et sociaux de la relation entre donateur et donataire. Ce caractère de fait social total que Mauss avait dégagé, s'applique parfaitement à notre cas chinois, ainsi que l'explique Yang : « Le principe contraignant de la réciprocité dote l'échange de *guanxi* du caractère d'une prestation totale parce que l'échange est à la fois un acte économique, légal et moral »[321]. Dans le contexte d'un échange avec un maître d'une lignée taoïste, le guanxi prend tout son sens religieux. Lorsque le maître fait un don via le système de guanxi, il prône le don au sens religieux c'est-à-dire celui d'un don sans attente explicite de retour. Il s'inscrit dans la conception selon laquelle le don ne doit pas être fait dans l'attente d'une rétribution (et réciproquement, comme je l'ai longuement analysé précédemment, la rétribution, en particulier sous forme de monnaie, doit être détachée, en réalité, de l'acte qui l'a suscitée). Plus loin encore, comme le faisait remarquer une maître, le don doit être effectué « sans avoir la conscience de faire un don ». Dans le contexte du guanxi comme ailleurs, le

321 Notre traduction de M.M. Yang, *ibid*. p142.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

maître exhorte toujours ainsi les laïcs à « 'faire de bonnes actions', le don en étant sous toutes ses formes l'élément central, seule manière de devenir immortel. Il met cette conception en pratique par ses guérisons et par les multiples services qu'il rend sans demander de retour. Quand le don en réseau prend cette forme d'un don sans attente de contre-don, dans le système de réciprocité généralisée des guanxi, il nous dirige vers la notion d'une 'économie religieuse universelle' ». La rétribution se produit toujours mais son mécanisme n'est finalement pas inscrit entièrement dans le processus de l'échange. Dans le contexte religieux, elle peut autant provenir de faveurs des divinités que de dons de personnes humaines. Dans son analyse de la dynamique qu'il nomme « état de dette mutuelle », J. Godbout étend le système jusqu'à l'univers, en se rapprochant de la conception des maîtres taoïstes :

> ***« Cet état de dette mutuelle entre deux personnes peut être étendu à un réseau beaucoup plus grand qui, à la limite, inclut le cosmos ou Dieu. [...] C'est la confiance en l'univers, qui s'oppose à la peur de se faire avoir, la peur de donner toujours plus qu'on ne reçoit[322].»***

La confiance en l'univers devient presque littérale dans le contexte taoïste. Les rétributions sont décalées, sous une forme indéfinie et dans un laps de temps indéfini. C'est une confiance dans l'avenir des répercussions de son don initial qui projette les individus dans le refus d'une rétribution quelconque. Cela fait écho à une représentation du monde où tout est lié et où chaque acte, chaque pensée sont directement répercutés, si ce n'est sur l'environnement visible, au moins sous une forme qui reviendra à long terme. Le système de réciprocité généralisée se met en place dans l'idée de 'je donne donc je recevrai sous une forme quelconque'. Tout étant lié, je donne à un individu A et recevrai par la suite un retour, une bénédiction, sous une autre forme quelconque et par un autre moyen. Godbout démontre, à travers cet état de « dette mutuelle », l'existence d'une spécificité subjective du ressenti qui serait détachée de la pure fonctionnalité de la dette ou du mécanisme du don-contredon comme obligation réciproque.

> ***« les membres se perçoivent comme recevant plus qu'ils ne donnent et donc continuellement en train de rendre sans jamais être quittes - ne rendant pas pour être quittes ni même pour assurer l'alternance, mais pour répondre aux besoins de l'autre, sans pour autant être purement altruistes, car chacun sait bien que les choses circulent et vont revenir si nécessaire parce que chacun a confiance[323]. »***

Cette subjectivité rejoint celle de nombres des fidèles du cercle de la lignée, qui narrent avec forces détails, les multiples bienfaits qui leur ont été accordés par l'entremise de la lignée et

322 J. Godbout, *ibid*. p 52.
323 *Ibid*. p 47.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

qu'ils ne pourront jamais rendre, malgré leurs dons multiples. Ce cercle de don s'inscrit dans une conception religieuse et une circulation fondées sur la confiance. Cependant, il nous reste une question importante à poser, à savoir en quoi ces réseaux de don forment une communauté ?

2.2.2 Groupe religieux et système de don

2.2.2.1 Cérémonies et don

2.2.2.1.1 Analyse agonistique des dépenses cérémonielles

Les rassemblements cérémoniels peuvent être analysés de multiples manières, avec toutes ces significations qui peuvent paraître contradictoires : ils sont, en effet, l'occasion de très nombreuses interactions qui n'ont pas nécessairement les mêmes motivations, de rencontres à la fois hasardeuses et conditionnées, et d'activités dont les membres ne sont pas nécessairement les initiateurs ou les bénéficiaires, ou les deux à la fois. Cependant, lors de ces quelques jours passés ensemble, les diverses parties du réseau présentes peuvent se reconnaitre entre elles à travers leur lien à la lignée, apprendre à se connaître et à nouer de nouveaux liens individuels, en créant ainsi un collectif soudé. Ces cérémonies sont donc aussi l'occasion d'une débauche somptuaire aux aspects agonistiques. Par cette dernière dimension, dans laquelle se joue en creux la face et l'honneur de la lignée, elles peuvent rappeler une autre forme de don évoquée par M. Mauss, à savoir le potlatch de type agonistique, qu'il a défini comme suit sur le modèle des populations de Colombie britannique et d'après les enquêtes des anthropologues américains :

> ***« Un chef doit donner des potlatchs, pour lui-même, pour son fils, son gendre, ou sa fille, pour ses morts. Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs nationalement et internationalement que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède ; et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant 'à l'ombre de son nom'. Le noble kwakiutl et haida a exactement la même notion de 'face' que le lettré ou l'officier chinois[324]. »***

Les cérémonies chinoises sont en effet le lieu de la mise en scène par excellence de toutes les dépenses et de toutes les extravagances de ce don. Elles représentent pleinement cette obligation de dépenser au-delà de toute mesure, en l'occurrence pour le maître ascendant de la lignée. Une description du décor taoïste évoque cette mise en scène :

324 M. Mauss, *ibid*. p 51.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

"En arrivant au temple, de nombreuses décorations sont installées. Des drapeaux flottent partout sur la route dans la montagne, un tapis rouge recouvre les premiers halls du temple. Puis, à partir de la cour centrale, des lampions sont suspendus un peu partout. Une grande scène trône en plein milieu de la cour principale. Dans les salles de culte, les tissus de cérémonie sont installés autour des statues. Pendant que nous déjeunons, les maîtres et laïcs aménagent deux espaces sous le porche de la cour. Les tables sont poussées. D'un côté, ils installent l'endroit où seront écrites et préparées les décorations. De l'autre, l'espace est aménagé pour la répétition des musiciens. Nous mangeons le petit déjeuner dans la petite cour de côté. Le couple de laïcs, deux jeunes filles volontaires et quelques femmes plus âgées s'occupent de faire la cuisine, servir, nettoyer. La cuisine est pleine. Me Gong est occupé à son poste d'écriture à préparer les feuilles jaunes qui seront affichées sur le mur, expliquant quels rituels seront effectués. Puis par terre, un jeune homme réalise des découpes raffinées dans du papier de couleur, pendant qu'un autre membre colle un bandeau de papier rouge autour de l'affiche jaune qui vient d'être écrite. Ils passeront toute la matinée à cette tâche, aplatissant les affiches faites pour y coller un cadre roug,e puis une fois fini, recommenceront les manipulations pour réaliser des drapeaux pour l'entrée. Des laïcs continueront aussi à installer le tapis rouge partout dans le temple. Des femmes et d'autres laïques nettoient les statues et organisent le grand hall, où les rituels vont s'enchaîner le lendemain. Dans l'après-midi, les musiciens répètent encore et toujours. Les affiches sont en cours de finition pour le cadre. Nous mangeons tous ensemble, quelques tables dans la petite cour, d'autres du côté gauche de la cour centrale. Les musiciens se mettent dans la cour, Benjamin et moi nous installons près de la cuisine avec d'autres maîtres. Après le repas, les musiciens reprennent très vite la répétition. De l'autre, les maîtres Zhengyi recommencent les préparatifs, pour cette fois, découper, peindre et accrocher les drapeaux en papiers suspendus au-dessus des escaliers. (Extrait du journal de terrain du 23 novembre 2011)

La décoration d'une montagne entière, les préparations des jours durant, la procession de dizaines de personnes avec les accessoires, sur des kilomètres, les banquets répétés, tout évoque la démesure. Et les centaines de personnes qui remplissent les deux hôtels locaux, recevront encore chacune un paquet de cadeaux raffinés !

Granet analysait les sacrifices des chefs en Chine antique, comme le fondement du prestige. « Les destructions violentes et les dépenses excessives apparaissent parfois comme des principes de ruine, elles sont en fait les principes du Prestige et de la Fortune »[325]. Il précise qu'elles sont le moyen d'une ascension sociale :

« L'histoire de la période Tch'ouen ts'ieou peut apprendre comment, par des dépenses qui semblent ruineuses et qui sont non productives, comment, par des largesses calculées qui constituent un bon placement, une famille peut arriver d'abord à posséder le prestige, puis à acquérir la puissance et la richesse matérielle et enfin à fonder une dynastie seigneuriale. » [326]

325 M. Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne. Classiques des sciences sociales. Chicoutimi: J.-M. Tremblay. 2004, p37.
326 *Ibid*. p 237.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Bien que les dynasties seigneuriales n'existent plus à proprement parler, la notion de 'dynastie' religieuse s'accorde parfaitement au système de lignée dans le contexte contemporain. Cependant, cet aspect somptuaire ne peut être pas être réduit à sa dimension agonistique. Cette définition du don agonistique en termes uniques de prestige, et en particulier de face, sous-estime largement la place des sentiments, en particulier dans la notion de *renqing*, qui, dans une équation simplifiée de la situation, serait alors défini comme le cas où un don supérieur équivaudrait à une domination totale, et un don démesuré à une domination équivalente. Si l'on ne trouve pas ce genre de scénario extrême, cela ne revient pas à dire que les jeux de pouvoir n'existent pas. Les dépenses envers les invités en effet, si elles sont nécessaires afin de maintenir une certaine face et construire un prestige, ne constituent pas pourtant la motivation première de ces rassemblements.

2.2.2.1.2 Don aux divinités, offrandes comme exemple du don ?

Lors de ces rassemblements rituels, une autre forme de don prend place, celle constituée par l'occasion de mettre le groupe sous la tutelle des divinités. Par les offrandes, le groupe entre en échange avec les dieux. Pour l'anthropologue du don M. Mauss, cet échange avec les divinités est autant une évidence qu'une certitude théorique.

> ***« L'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tous les esprits des morts et des dieux. En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais, inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger. La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue[327]. »***

Plusieurs anthropologues, philosophe et historiens, situent d'ailleurs l'origine du don dans le sacrifice lui-même[328]. Dans l'analyse maussienne, on donne pour recevoir, en particulier aux divinités. Ces cérémonies rituelles sont donc le moyen d'un échange réciproque. Ce don est de fait absolument nécessaire, car rien n'est gratuit. Ce sont les dires d'une jeune maître concernant la divination par les baguettes. Lors d'une discussion sur cette forme de divination, étaient évoqué le fait que quelques baguettes incitaient, par une formule sibylline, à faire un don d'un montant précis pour obtenir la réponse demandée. Cette maître m'expliqua

327 M. Mauss, *ibid*. p 22.

328 On peut évidemment citer R. Girard, La violence et le sacré. Grasset, 1972. Tarot C. a procuré une analyse plus large de ce sujet de l'origine du sacré et du sacrifice à travers différents auteurs dans son ouvrage *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Editions La Découverte, Paris, 2008.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

alors : « Rien n'est gratuit, voir l'avenir a forcément un coût ! » Le paiement de cette somme demandée par les baguettes revenait bien en l'occurrence à s'acquitter d'une dette avec les entités réglant la météorologie du ciel et de la terre. La majorité des dons de la lignée A peut être conçue dans ce cadre, comme le rétablissement d'un déséquilibre dans le cosmos créé par la guérison du patient. Les fidèles préviennent ainsi ce déséquilibre pour qu'il ne se rétablisse pas en leur défaveur. On est donc dans une véritable comptabilité des bienfaits et des malheurs qui englobe l'univers entier :

> ***« Les dons aux hommes et aux dieux ont aussi pour but d'acheter la paix avec les uns et les autres. On écarte ainsi les mauvais esprits, plus généralement les mauvaises influences, même non personnalisées[329]. »***

C'est dans ce même but que les fidèles viennent assister aux rituels malgré leur caractère incompréhensible. La simple assistance aux rituels suffit à la réception des bénéfices du don fait en offrande aux divinités. Les fidèles qui y assistent, ne comprenant ni les paroles ni les gestes, reçoivent les bénédictions liées à l'offrande par leur seule présence. Une cérémonie d'une telle importance est ainsi une bénédiction pour tout le groupe rassemblé, placé sous la faveur des divinités invoquées. Cette cérémonie n'est ainsi pas seulement un don agonistique mais aussi et avant tout, une entrée dans une dynamique de dons avec les divinités, transformant le réseau de guanxi en groupe béni, non seulement entre les hommes mais aussi avec les dieux.

2.2.2.2 Groupement et exemplarité du don religieux

2.2.2.2.1 Don religieux comme exemplarité

Dans le taoïsme de ces maîtres Quanzhen, comme dans d'autres religions, les 'bonnes actions' sont mises au centre des pratiques vers la recherche de la longue vie, qui relie pratique religieuse pour soi et pratique religieuse pour les autres. Les principes de base prônés pour les laïcs, que doivent aussi suivre les maîtres, incluent notamment d'aider les autres, de les faire passer avant soi. Le président de l'association taoïste de Beijing établit d'ailleurs le lien entre les pratiques de longue vie et la situation sociétale.

> ***« La pratique de Nourrir le principe vital chez les êtres humains est intimement liée à la réalité concrète de la société, on ne peut considérer l'attitude isolée d'un individu seul. Parmi les causes qui empêchent la bonne santé, il existe des facteurs individuels et des facteurs sociétaux. Les inégalités***

329 *Ibid*. p 23.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> ***créées par les dysfonctionnements de la société contemporaine blessent la vie. L'urgence de trouver des moyens de subsistance, la perte de soi dans l'argent etc. infiltre les familles[330]. »***

La longue vie ne peut être atteinte en dehors de la société, car comme l'explique l'abbé de la lignée « pour être heureux il faut rendre les autres heureux, et cela se réalise en étant comme le soleil et la pluie pour eux, car la vie ne peut se passer d'eau et de lumière ». Les bonnes actions, ce don de soi est à la fois un don et une pratique pour acquérir son propre salut, tout en permettant aux autres de l'atteindre. On ne peut atteindre la longue vie sans permettre celle des autres. Dans cette lignée, cette pratique d'une forme de don de soi n'est pas seulement prônée, elle est aussi mise en pratique. Au-delà de sa posture de don sans rétribution directe, des dons en guanxi ainsi que le don d'offrandes, le maître fait surtout preuve de son abnégation, en passant la majeure partie de son temps au service des autres, comme il le prône. En Europe par exemple, le rythme du stage s'est révélé effréné car, entre les cours représentant sept à huit heures par jour, le maître recevait en consultation particulière les élèves européens, ne s'arrêtant plus de procurer enseignements, thérapies et conseils même pendant les repas. Ces qualités d'abnégation font partie des critères de sélection et de l'apprentissage lors de la phase de noviciat, où le disciple apprend par le dévouement à son maître, la pratique d'un don de soi total dans tout ce qui est demandé de lui, sans attente de retour. Le sinologue J. Gernet argue que cette posture charitable n'est pas seulement subsidiaire mais qu'elle constitue un moyen de développement.

> ***« La charité n'est pas une activité religieuse subsidiaire : c'est un moyen de propagande et de conversion et, par là-même, un des procédés les plus efficaces d'enrichissement. Les aumônes aux pauvres, les soins donnés aux malades s'accompagnent toujours de prêches destinés à les attirer au bouddhisme[331]. »***

Cependant, comme dans les relations guanxi, la pratique de la charité nécessite un respect de modalités fondamentales, car, sans sincérité, et à de pures fins instrumentales, la propagande risque de se retrouver improductive. C'est seulement dans une pratique quotidienne qui devient exemplaire qu'elle peut être efficace. Elle prend alors une forme proche du noviciat du bien, forme de charisme personnel spécifique, défini par Dericquebourg, sur lequel je me suis déjà appuyée pour commenter Weber :

> ***« Il en résulte un habitus total de la personnalité considéré comme un don de Dieu ou comme le fruit d'un entrainement que nous pourrions appeler un noviciat du bien. Cet habitus personnel des 'bonnes œuvres' prend la place de la sanctification formelle par les œuvres au moyen d'actions***

330 Notre traduction de X. Huang, *op.cit*. p17.
331 J. Gernet, *ibid*. p 214.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

> ***extérieures singulières. La pratique des 'bonnes œuvres' exercée de manière permanente, serait un instrument au service du salut en même temps qu'une ascèse, puisqu'elle nécessite un effort sur soi-même[332].***

Cette analyse rejoint le discours du maître sur l'immortalité, le salut taoïste, qui ne peut s'obtenir que par un nombre quasi incalculable de 'bonnes actions'. En mettant en pratique cette maxime, on acquiert ce charisme personnel dont parle l'auteur. Par son comportement de donateur au sens large, le maître produit aussi une norme, un exemple qui le porte à la fois à la tête du groupe et établit la norme à suivre par tous. C'est sur ce caractère double que L. Cordonnier conclut son analyse sur les formes du don :

> ***« Agir dans ce cadre, c'est dans un même mouvement se 'conformer' à une règle, et produire en exemple cette règle comme étant celle qu'il convient d'adopter dans la situation. [...] Le caractère double de la règle, contrainte et exemple, est ce qui donne à nos actions une forme de pouvoir sur les autres. Par leurs vertus exemplaires elles nous poussent à prendre l'initiative pour que les autres agissent à notre façon. On agit donc aussi pour que les autres suivent un exemple. Suivant cette argumentation, il est bien rationnel dans le sens que nous avons indiqué, de s'en tenir au principe : coopère pour que l'autre coopère. C'est d'une certaine manière ce qu'avait déjà énoncé clairement Lefort : " Cette initiative dans le don suppose une expérience primordiale dans laquelle chacun se sait implicitement relié à l'autre ; l'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi ; et ce geste en retour doit me confirmer la vérité de mon propre geste, c'est à dire ma subjectivité. " (citant Lefort, 1951, p. 1415)[...]"On ne donne pas pour recevoir, on donne pour que l'autre donne" (*ibid., *Lefort, 1951, p.1415)*[333] » .***

Ce don, prôné non pour recevoir un retour mais pour que l'autre fasse ce même don conduit, dans cette lignée particulière, à la création d'un groupe religieux autour de cette exemplarité des maîtres.

2.2.2.2.2 Quelle communalisation ?

La forme de ces activités autour de l'échange, pourrait, dans l'analyse étymologique d'E. Benveniste, rattacher le réseau de guanxi au concept de communauté. Le linguiste s'appuie sur la racine *munus* du mot *communia*.

> ***« Le mot enferme la double valeur de charge conférée comme une distinction et de donations imposées en retour. Là est le fondement de la "communauté", puisque com-munis signifie littéralement 'qui prend part au munia ou munear' ; chaque membre du groupe est astreint à rendre***

332 R. Dericquebourg, 2007, p 29.
333 L. Cordonnier, *op. cit*. p198-9.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

> ***dans la mesure où il reçoit. Charges et privilèges sont les deux faces de la même chose, et cette alternance constitue la communauté[334]. »***

Si, sur le plan de l'activité, le rapprochement est clair, l'équivalence culturelle des deux concepts n'est pas évidente. Dans le langage chinois parlé, ce concept de communauté n'existe pas aussi clairement. Le mot le plus proche serait *hui*, qui désigne, par exemple, le rassemblement cérémoniel d'un temple, *miaohui* 廟會, littéralement rassemblement de temple. Il peut aussi désigner des associations bien plus larges et moins éphémères comme dans le concept de société *shehui* 社會. Cette particule permet aussi de signifier l'action de de rassembler, réunir etc... C'est ainsi une notion très large, évoquant seulement le rassemblement sans plus de précisions. Cependant, il est intéressant de rappeler que dans ce contexte, lors d'une rencontre avec un individu hors du cercle, les dénominations d'adresse qu'ils utiliseront seront choisies, par marque de respect, selon l'âge et le genre de l'interlocuteur, dans le vocabulaire de la famille. Si la particule *hui* est vaste de signification, ce n'est pas parce que les rassemblements sont divers et leurs statuts importent peu, mais parce que les liens créés dénotent un engagement de fait, comme s'il ne pouvait exister autre chose que les liens obligeants, au sens de Benveniste, au fondement conceptuel de tous ces rassemblements.

Ce groupe religieux de *guanxi*, créé à partir de similarités mais qui les dépassent, se rapproche ainsi du concept de communalisation de Weber.

> ***« Le fait d'avoir en commun certaines qualités, une même situation ou un même comportement ne constitue pas nécessairement une communalisation. [...] Même si l'on réagissait de manière analogue à cette situation, cela ne constituerait pas encore une communalisation, pas plus que le simple "sentiment" pour la situation commune et ses conséquences ne la suscitent. En effet, c'est seulement au moment où en raison de ce sentiment commun, les individus orientent mutuellement d'une manière ou d'une autre leur comportement, que naît entre eux une relation sociale - et pas seulement une relation individuelle que chacun d'eux par rapport au monde environnant. C'est uniquement pour autant que celle-ci inspire le sentiment d'une appartenance commune que nait une communauté[335]. »***

Comme le rappelle un des traducteurs de Weber, J.P. Passeron, ce concept a été source de confusion car issu de deux dispositifs conceptuels. Dans ce contexte, l'aspect de processus en tant que « relations sociales qui structurent ces formations » mis en avant dans le second

334 E. Benveniste, *op. cit.* 1948, p15.
335 M. Weber, op. cit. 1971, p 81.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

dispositif peut s'avérer plus judicieux[336]. Ce groupe n'est, en effet, pas formalisé en tant que tel au-delà du premier cercle de disciples. Le sentiment d'appartenance n'est d'ailleurs que le fait propre de celui-ci alors que dans le second, l'activité est surtout orientée vers les maîtres plutôt que les vers la communauté. Les maîtres dans leur service aux autres renvoient ces faveurs à la communauté.

Cette communalisation autour d'un maître exemplaire rappelle le groupement religieux autour de l'exemplarité que Weber décrit chez les bouddhistes, et qui se divise en deux cercles.

> ***« Le prophète exemplaire montre par son exemple personnel une voie de salut. Seuls ceux qui suivent sans réserve cet exemple - tels les moines mendiants du Mahavira et de Bouddha- font partie d'un groupement communautaire plus restreint, le groupement communautaire 'exemplaire', à l'intérieur duquel on peut encore trouver des disciples ayant été liés personnellement au prophète et dotés d'une autorité particulière. Mais, à l'extérieur du groupement communautaire exemplaire, on trouve des adorateurs pieux (les upasakas en Inde), qui ne veulent pas parcourir personnellement tout le chemin du salut, mais veulent en obtenir un optimum relatif de salut en témoignant leur dévotion aux saints exemplaires[337]. »***

Le groupe autour du maître aurait donc deux cercles, l'un intérieur, l'autre extérieur. La forme du groupement autour du maître en deux cercles apparait dans ce cas comme une schématisation simplificatrice, surtout dans cette lignée dont les liens aux laïcs ont été explicités comme bien plus complexes que la simple distinction interne/ externe propre à la schématisation de l'ésotérisme du secret. Au contraire, dans cette lignée, l'entrée est progressive dans des étapes complexes et évolutives, à l'image des cercles de guanxi et de leur jeu de don. Les individus sont emmenés dans cette dynamique du don, reposant sur la confiance d'un retour grâce à la réciprocité universelle. Certains s'auto-affilient en tant que disciples assimilés et quelles que soient leurs motivations pour leur don en retour, souvent sous forme d'un service, ils sont pris dans ce système qui, pour pouvoir être instrumentalisé, revêt un engagement affectif fort et soutenable dans la communauté sur le long terme. En fournissant des services sans attente de rétribution, ils engagent chacun de leur donataire, installant une confiance à la valeur et l'efficacité inégalables. En adaptant les structures et formes sociales du contexte chinois, invitant ses réseaux aux banquets et aux cérémonies, les maîtres de cette lignée les font entrer dans une dimension religieuse qui transforme les réseaux en communauté de don sous la tutelle des divinités.

336 *Cf*. Passeron, « Glossaire raisonné » in M. Weber *op. cit.* 1996, p 119.
337 M. Weber, *op. cit.* 1996, p169.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Cette lignée, proche des laïcs, procure un service thérapeutique et des enseignements où tous sont intégrés à différents degrés, dans une recherche commune de la longue vie, à travers les pratiques appelées *yangsheng*. Ces laïcs entrent dans la lignée par différents seuils de maîtrise des pratiques fondamentales, spécialités de la lignée. Les maîtres de cette lignée dérivent leur légitimité d'un charisme majoritairement personnel par leur pouvoir de guérison, mais aussi par leur filiation à des ancêtres mythiques et des maîtres vivants. Grâce à cette légitimité d'ampleur nationale, ils se placent dans des enjeux de développement locaux de la religion taoïste, ainsi qu'en opposition à leurs concurrents thérapeutiques d'autres traditions. Ils peuvent aussi peser dans les enjeux et le développement de leur propre lignée grâce aux nombreuses ressources de leur réseau étendu et diversifié. La force des liens, les modalités des échanges qui s'y établissent et l'orientation de ces relations vers une exemplarité mettent le réseau au service d'une dynamique religieuse de don. Par leur don de soi, les maîtres récoltent une puissance potentielle de réseau étendu et divers, qui confine à celle qu'évoque Lao zi dans le *Daodejing* concernant ceux qui sont dans le *wuwei*, le non agir, à qui rien ne résiste[338].

338 *Cf.* par exemple le verset 48 qui dit ' Sans agir, rien que l'on ne puisse faire. Par le non agir, on gouverne le monde. » Laozi, *Daodejing*, trad. Zhou Jing Hong, Editions You Feng, p. 157.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Chapitre 7 : Lignée B, orthopraxie de transmission des rituels

Le mouvement taoïste ne prend pas racine dans une doctrine fixe. Les maîtres de l'ordre, ainsi que le spécifient nombre d'écrits taoïstes, s'appuient d'abord sur une pratique, à travers l'exercice de différentes techniques. C'est pourquoi en ce qui concerne l'ordre, il est difficile de parler d'orthodoxie, la doxa ou les dogmes n'étant que de peu d'importance. Il n'est pas demandé à l'adepte de croire dans telles ou telles doctrines, qui ne sont d'ailleurs pas divulguées avant de nombreuses années aux disciples, mais de pratiquer avec une assiduité rigoureuse. En régime d'orthopraxie, la conformité aux gestes constitue la marque d'un adepte bien plus qu'une conformité aux doctrines. Les deux maîtres de la lignée résidents du temple B au Nord Est du Yunnan, l'abbé Liao et son neveu d'apprentissage Me Chen, formés notamment dans le prestigieux temple de Beijing, y ont appris la tradition centrale des rituels et d'autres arts taoïstes, comme les arts martiaux et la médecine. Cette branche de la lignée B se réclame d'un grand maître de rituel très connu du Temple des Huit Immortels de Xi'an, Me Yang[339]. Il faut souligner ici que si la notion de rituel employée ici est particulièrement polysémique en anthropologie, dans le contexte du mouvement taoïste, elle ouvre toute la complexité de la thématique liturgique. La liturgie est ce qui occupe en effet en grande partie la lignée B, et c'est pourquoi cette thématique mérite d'être présentée brièvement en ce début de chapitre. Lorsque j'évoque les rituels dans le cadre de la liturgie, il s'agit de textes liturgiques chantés accompagnés de musiques et de gestes rituels, où les maîtres s'adressent aux divinités. Dans ce contexte très institutionnel de l'ordre Quanzhen, il subsiste trois courants de rituels encore célébrés par les maîtres. L'un d'eux est encore largement répandu et peut être considéré comme la tradition de référence car largement adoptée par les maîtres. Il existe d'autres traditions locales ou moins répandues. Cependant, dans les temples œcuméniques, c'est la tradition de référence, le *Shifangyun* qui est représentée en grande majorité.

Outre donc sa spécificité liturgique, la lignée B est aussi riche d'une vaste culture, qui va des arts martiaux à la médecine, et d'une spécialisation reconnue dans les rituels Shifang avec une filiation renommée. Pourtant, la branche de la lignée éprouve des difficultés à s'étendre. Les fidèles de la lignée se réduisent à une dizaine de personnes et aucun disciple n'a encore été reconnu, bien que l'abbé Liao, soit maître depuis plus de vingt ans. De jeunes maîtres ont

339 *Cf.* le schéma de la lignée B dans les annexes.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

résidé dans le temple pendant le terrain de 2012, dont Me Tang, un jeune maître Zhengyi accueilli par la lignée et Me Gong jeune maître du Sichuan. Ils sont proches de quelques maîtres de rituels du Yunnan. Me Liu résidant dans un temple de campagne à quelques heures de là, enseigne et réalise des rituels dans le temple B pour la lignée. Des maîtres de Zhaotong, à quelques heures au nord, notamment Me Zhang et Me Ren, les invitent à réaliser des rituels chez eux. Spécialisée dans une activité potentiellement très rémunératrice, la lignée accuse aussi des rentrées particulièrement faibles. Pour saisir l'origine de ces paradoxes, on replacera ces états de fait dans les formes propres du rapport de subsistance de cette lignée avec son environnement. On explorera d'abord le rapport de sociabilité de la lignée avec l'extérieur de sa parenté. Puis, dans un second temps, nous réfléchirons à la formation des liens de la lignée avec les extérieurs qui apportent les ressources, en rapport avec les enjeux dans lesquels ils s'inscrivent.

1 Sociabilité et légitimité

Dans une première partie, nous tenterons de comprendre le rapport de cette lignée avec la société laïque dans ses formes de sociabilité, expliquant certaines difficultés au recrutement. Il sera aussi question des types de légitimité mobilisés et du cercle où elles ont cours.

1.1 Sociabilité de l'ordre par rapport à la société civile

1.1.1 Séparation de la société laïque

1.1.1.1 Socialisation des maîtres dans les temples œcuméniques

Dans cette lignée B, il existe une forte séparation entre le monde religieux et le reste. La cause peut en être recherchée dans la formation des deux maîtres dans de grands temples centraux, dont la sociabilité a surtout lieu entre maîtres, hors de tout contact avec la vie laïque. Les deux maîtres de la lignée sont entrés dans un temple à leur adolescence, l'un à douze, l'autre à seize ans. Ils n'ont jamais expérimenté la vie laïque adulte. Comparé au passé de vie familiale laïque de la lignée A, cette retraite dans le monde religieux met en lumière les raisons de leur décalage inhérent avec les préoccupations laïques. De plus, les deux maîtres ne semblent pas retourner régulièrement dans leur famille respective, et n'ont depuis cette entrée, que très peu de contacts avec la société laïque. En effet, les temples où ils ont été formés sont presque tous des temples dits œcuméniques. Au contraire des temples filiaux, très implantés dans la société civile locale, où les laïcs peuvent parfois loger, les temples œcuméniques sont

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

majoritairement urbains et n'encouragent pas les interactions entre maîtres et fidèles. Y est maintenue une discipline plus proche de celle des références classiques. Dans sa traduction d'un manuel de discipline monastique, L. Kohn expose la règle de séparation imposée aux maîtres par rapport aux laïcs :

> ***« The same sense of segregation and caution against defilement arises also when lay people come to the monastery to participate in a ceremony or festival. At this time, as a manuscript fragment of the Fengdao kejie indicates, Daoists usually either have a ritual implement on their bodies, or are wearing ritual vestments. Being thus marked as part of the sacred, 'they must stand and sit in a completely separate place, even if they are in the important and awe inspiring presence of their father and mother, emperor and prince. They must not sit together with them but must strictly remain in the isolated position of the ordained. Failure to comply entails a subtraction of 1,200 [days of life].'(p. 3682) [340] ».***

Dans ce manuel le manque à cette règle est donc une offense grave. L'auteur met en évidence, grâce à d'autres éléments du manuel, que les maîtres ne sont plus considérés comme faisant partie de la vie profane, et doivent être ainsi maintenus séparés en tant que représentants du sacré.

Bien que ces règles ne soient plus totalement appliquées, une séparation effective existe encore dans les grands monastères. Le maître ascendant de la lignée était en poste dans le grand monastère de Xi'an, où a été formé le plus jeune, Me Chen, depuis son noviciat. L'abbé Liao et Me Chen ont aussi été formés au Temple des Nuages Blancs de Beijing. Parmi tous les temples visités, c'est sur ce terrain de Beijing que la séparation a été la plus palpable. L'interaction entre maîtres et laïcs y était apparue comme pratiquement inexistante. Les laïcs n'osaient pas aborder les maîtres, et ces derniers arboraient un air fermé lorsqu'ils passaient dans les cours pleines de fidèles. Lorsque, les jours de fêtes, les fidèles pliaient leurs offrandes dans les cours emplies, les maîtres sortaient peu de leur chambre, comme si l'espace répondait à une répartition du temps, de manière à être réservé en priorité à l'un des deux types d'usagers. Le reste du temps, lorsque les maîtres passaient dans les cours , ils ne regardaient personne et marchaient seul ou à deux de manière impassible. De fait, bien que pour ce premier terrain, je m'y soit rendue chaque jour pendant des mois, jamais je n'ai pu approcher l'un d'entre eux avant de lui avoir été présenté par une tierce personne. Dans ce temple, et dans celui de Xi'an notamment, la socialisation à la vie religieuse s'opère en dehors de tout contact à la vie laïque, comme si les deux ne pouvaient se confondre. On peut y

340 L. Kohn, "Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette" in *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 87, Fasc. 1/3, 2001, p183.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

trouver une explication de la séparation mise en place par les deux maîtres, formés dans les institutions les plus strictes. La spécialisation de rituel de cette lignée ne s'adresse d'ailleurs que pour une moindre part aux fidèles laïcs, et s'oriente surtout vers le service aux autres temples. Cela semble bien loin de la conception de la lignée A, pour qui la vie religieuse ne peut qu'être tournée vers le service aux laïcs. Pourtant, comme eux, la lignée B a dû s'accommoder de la société laïque en s'installant dans le temple de village du Yunnan.

1.1.1.2 Contexte local du village

Le contexte local qu'ils y ont rencontré semble aussi avoir renforcé ce premier apprentissage ségrégatif par des interactions quotidiennes fondées sur des incompréhensions et des conflits d'usages. Les laïcs du village ne fréquentaient en effet pas le temple en tant que fidèles mais l'utilisaient surtout comme le lieu public qu'il a été jusqu'à une date très récente. Jusqu'à leur reprise du temple en 2009 en tant que lieu religieux, l'enceinte avait été transformée en école public du village dans le mouvement des réformes commencées fin 19e siècle[341]. Pendant le travail sur le terrain en 2012, les villageois, surtout les plus âgés, utilisaient toujours le temple, en tant que lieu de vie public comme si cela avait été leur habitude depuis des décennies. Cependant, nombre de ces usages laïcs entraient directement en conflit avec la nouvelle réorientation religieuse du lieu. Par exemple, lors de chaudes après-midi d'été, des villageois âgés s'asseyaient sur le rebord du porche de la grande porte du temple pour discuter ou regarder les enfants jouer sur la place devant le temple. Cette habitude, particulièrement ancrée dans les habitudes villageoises, attirait le plus grand mépris de la part des maîtres. Le rebord des portes, en tant que frontière avec le sacré, est frappé de nombreux interdits. Le jeune maître faisait ainsi remarquer que leur habitude de s'assoir sur ce rebord est d'un irrespect total et que cela représentait l'attitude des villageois envers le statut du temple et ses habitants. Les maîtres ont d'ailleurs décidé de transformer cet endroit à l'automne 2012. D'un porche d'entrée, cette enceinte en bois est devenue salle de culte par l'installation d'une statue de la divinité du protecteur des temples *Wang linguan*, traditionnellement placée dans la première salle de culte pour faire fuir les mauvais esprits. Par cet ajout, sans évoquer directement les laïcs et leurs conflits d'usages, ils ont affirmé leur réappropriation du lieu et de son statut religieux. Le sentiment d'expropriation est présent chez les deux parties car si les villageois ont perdu un lieu public que certains avaient connu

341 La date exacte de cette transformation n'a jamais été évoquée. Les débuts de ce mouvement de transformation des temples en écoles est évoqué dans V. Goossaert et Palmer, 2012, p 51.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

toute leur vie, les maîtres ont eux aussi le sentiment que le temple a été exproprié de ses lieux historiques. L'ancien domaine du temple semble s'être morcelé en plusieurs lieux différents. A quelques mètres de l'enceinte principale, une ancienne bâtisse du même style que le temple intérieur a été rénovée en temple dédié aux divinités de la richesse, géré par le gouvernement. L'enceinte intérieure aussi porte encore les marques des transformations. Les bâtiments construits dans l'enceinte du temple pour accueillir les classes lors de la transformation du lieu sont encore habités par les enseignants et la cour arrière est utilisée pour des cours de danse. Si la grandeur du domaine historique peut être supposée à partir des bâtiments restants, le lieu religieux à proprement parler était réduit, au moment du terrain, en un seul temple constitué de trois cours[342]. Ce conflit local n'a ainsi pas facilité les relations entre maîtres et société civile, renforçant plutôt la séparation apprise dans les temples œcuméniques, alors même que ce mode de fonctionnement semble peu viable pour un temple de village. Mais le contexte du village n'est pas l'unique cause de ce renforcement. Dans les cercles proches de la lignée, les représentations sur les fidèles laïcs sont du même ordre. Un maître d'une autre lignée visitant le temple évoquait leur manque de respect et de foi, problème que l'abbé Liao présente comme le plus important pour le taoïsme contemporain.

1.1.2 Affinités et sélection des laïcs

1.1.2.1 Affinités avec les laïcs par la thématique de la « culture chinoise traditionnelle »

Malgré ces positions concernant les laïcs en général, certains sont acceptés dans la lignée, et ont résidé dans le temple. Ils satisfont aux critères de sélection des maîtres, et d'abord une ambition commune d'évolution sociale. La lignée est en accord avec les aspirations répandues parmi les laïcs de remoralisation et refondation de ce qui est nommé la 'culture chinoise traditionnelle' *Zhongguo chuantong wenhua* 中國傳統文化, topoï dans les discours laïcs et religieux. C'est un concept revenant très souvent dans le discours des maîtres taoïstes en général, et ceux de la lignée en particulier, sur leur blog ou leur document de promotion. Sur les aspects moraux et culturels de ces thématiques, les maîtres, font montre de connaissances étendues notamment à travers les textes classiques. Ils ont une connaissance avancée de ces textes qu'ils fréquentent très régulièrement. Nombres des textes classiques en question appartiennent aux courants taoïstes et la copie et étude de ceux-ci constitue une des premières et perpétuelles tâches du disciple. Il est parfois possible d'observer dans les temples filiaux, les novices en pleine copie des textes au pinceau. Dans le temple B, l'étude des textes

342 Pour un descriptive détaillé du temple cf. le chapitre 2.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

de rituels, de leurs commentaires, répétition chantée, lecture et débats des différents textes classiques, constituait presque l'activité unique. De par le caractère syncrétique du Quanzhen, intégrant les traditions bouddhistes et confucianistes, les maîtres ont aussi des connaissances larges sur les textes classiques en général, toutes traditions confondues. Ces textes classiques forment la base culturelle de ce qui est désormais appelé la « culture chinoise traditionnelle », dans un mouvement visant à refonder une nation chinoise sur ses origines culturelles Han. Ce concept incorpore des aspects aussi divers que la médecine chinoise, la calligraphie ou encore récemment, le retour du vêtement 'de style Han', dont le port constitue une mode aux mêmes visées de reconstituer la nation Han antique[343]. Les textes, base fondamentale de cette culture chinoise traditionnelle, constituent donc un substrat commun entre ces maîtres et les laïcs qu'ils soient initiés ou non. Si les laïcs en contact avec la lignée doivent avoir des connaissances sur ces points, les maîtres sont en position largement dominante. La grande connaissance de ces derniers concernant les textes et les disciplines qui y sont discutées comme la médecine, la calligraphie, la peinture, les arts martiaux etc. dans lesquelles ils sont aussi passés maîtres, les placent comme référents de ces thématiques.

1.1.2.2 Sélection des laïcs sur l'érudition et la morale

Ces affinités sur la vision sociétale ne signifient pas, pour autant, une relation évidente entre maîtres et laïcs. Elles constituent plutôt la base sur laquelle sont sélectionnés les laïcs, ajoutée de critères culturels élitistes, et de standards moraux. Dans cette lignée, ce sont les critères fondamentaux avec lesquels sont jugés indifféremment maîtres et laïcs. Ainsi, un des seuls laïcs logé au temple montrait non seulement une certaine érudition littéraire et taoïste mais aussi une appétence plus générale quant à l'apprentissage lié à cette culture classique. Lui-même étonné de l'érudition du jeune Me Chen, et notamment de son sens de la poésie dans l'exercice du *duilian* 對聯, où le parallélisme des jeux de mots doit satisfaire autant à une stricte esthétique sonore qu'à un profond sens philosophique, il a plusieurs fois demandé à devenir son disciple. Ce à quoi le jeune maître a toujours répondu, d'un refus poli et modeste, suivant à la lettre le code moral. Car, si la lignée a des connaissances étendues sur la culture classique en général, l'accent est mis sur la morale et ses règles pratiques. Ce sont ces valeurs morales issues de la culture classique qui sont littéralement affichées dans le temple, chacun des caractères gravés sur une pierre de marbre blanc, dressée de chaque côté de la cour

343 Han Clothing Movement & Nationalism N.d. Dissertation Reviews. http://dissertationreviews.org/archives/8520, accessed June 1, 2014.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

extérieure. La présence de certaines valeurs peut sembler paradoxale. La piété filiale, *xiao* 孝 que Confucius (une des divinités centrales du temple) décrit comme la racine de la vertu d'humanité *ren* 仁[344], trône dans ce temple où vivent des maîtres en rupture familiale. Malgré cette contradiction apparente, cette vertu de piété filiale est partagée par la très grande majorité des maîtres étudiés, qui sont tous d'accord sur ce point. La rupture familiale ne dispense pas de respecter les devoirs filiaux comme tout laïc[345]. Le jeune maître arrivé au temple B pendant mon séjour évoquait d'ailleurs le conflit que cela impliquait. Plusieurs fois il a dû quitter le temple, retourner dans son village pour satisfaire aux désirs de ses parents de lui présenter des prétendantes. Il évoquait le conflit entre sa volonté d'entrer complètement dans les ordres et l'impossibilité de désobéir à ses parents qui souhaitaient le voir marier afin de perpétuer la lignée familiale et de prendre ses parents financièrement en charge à leur vieillesse. Il se préparait ainsi à obéir à leur demande en quittant le temple. Ce qu'il fit pour mieux revenir plus tard. Une maître rapportait que cette problématique était très régulière chez les jeunes recrues et que peu rentraient à terme dans leur famille, la plupart tentant de remplir leurs devoirs filiaux depuis leur vie religieuse.

D'autres valeurs sont plus attendues, la loyauté *zhong* 忠, la bienveillance *ren* 仁, la justice *yi* 義, le pardon *shu* 恕 ou la sagesse *zhi* 智. D'autres sont au centre de la morale de tout l'ordre comme le sentiment fraternel asymétrique de respect envers le cadet *ti* 悌. Cependant, la plus représentée dans l'approche de la lignée est celle en référence aux rites sociaux, *li* 禮. Les codes sociaux sont, dans ce contexte, le fondement de la morale, leur respect permettant un suivi strict de la celle-ci. Il est éclairant de remarquer que le reproche le plus souvent répété par Me Chen est teinté d'un mépris non dissimulé contre « celui qui ne pas comprend les règles » (*Bu dong guiju de ren* 不懂規矩的人). C'est ce ainsi qu'il désigne par exemple un laïc qui s'était adressé à lui en parlant de l'abbé sans respect ni titres officiels. Lors d'une première rencontre avec des laïcs qui ont été considérés comme dignes de leur attention au contraire, non seulement les citations classiques étaient déclamées régulièrement par les deux parties mais les codes des rites sociaux étaient aussi scrupuleusement respectés en fonction des positions de chacun. Le manquement à ces codes, par une adresse au maître en dehors des codes et titres classiques, ou une gestuelle inappropriée, classent directement

344 Lunyu I.6

345 Le rapport aux parents, en ce qui concerne ces deux lignées, est de fait, souvent fondateur du lien au taoïsme. Et l'entrée dans les ordres rapproche plutôt les maîtres de leurs parents, que ce soit dans un devoir filial ou dans une optique de transmission. Le cas de pères, mères, oncles et tantes étant à l'origine maître, shamans ou thérapeutes religieux avec parfois la transmission effective de techniques, conforte plutôt l'idée d'une reproduction sociale.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

l'interlocuteur dans la catégorie dédaignée. La lignée expose ainsi un rapport codifiée aux laïcs dans une démarche ségrégative et hiérarchique issue de la tradition des grands temples, et renforcée par des contacts avec la vie laïque teintée d'une conflictualité d'usage historique. Les quelques laïcs entrés dans le cercle de la lignée ont été strictement sélectionnés, dès les premières interactions, sur les bases d'une culture et une morale classique exprimée à travers les rites sociaux.

1.1.3 Orientation du service : inclusion et clivages pour les maîtres de rituel

1.1.3.1 Modèle d'interaction du service rituel

1.1.3.1.1 Nature clivante des rituels

La nature et l'orientation de leur activité principale concordent largement avec ce même schéma de relation avec les laïcs et d'autres membres extérieurs à la lignée. Les deux maîtres de la lignée, par leur formation, leur pratique et leurs intérêts, se sont spécialisés dans la connaissance rituelle, qui rappelle la tendance ségrégative et sélective. Parmi ceux qu'on peut qualifier de « rituels taoïstes », deux formes sont à différencier pour éclaircir les rapports généraux à la liturgie. En premier lieu, les offices quotidiens, qui sont pratiqués par tous les maîtres, constituent une relation entre les seuls officiants et les divinités. Les officiants se rassemblent face à l'autel deux à trois fois par jour, pour réciter et chanter les textes sacrés, communément appelés *nianjing* 念經. Ils portent tous une robe uniforme rouge ou jaune qu'ils enfilent pendant l'appel du tambour et enlèvent également une petite heure plus tard, après les dernières prosternations. Ces chants sont constitués de plusieurs parties, d'abord des chants d'ouvertures, puis des récitations scandées de textes philosophiques et théologiques, enfin des chants qui rendent hommage aux divinités. Ces textes sont fixes mais les parties qui en sont chantées varient selon les occasions. Puisqu'ils sont chantés tous les jours à deux reprises, je les ai appelés « offices quotidiens ». En deuxième lieu, à l'opposé de ces rites réguliers, les rituels d'audience correspondent à des occasions particulières.

Cependant cette dichotomie n'est pas aussi claire dans la réalité liturgique. En effet, les offices quotidiens contiennent les mélodies de base des rituels d'audience. Les textes des rituels d'audience varient largement mais la même mélodie répétée lors du chant quotidien est reprise comme phrase de base pour chanter des parties de rituels d'audience. C'est pourquoi, pour apprendre les rituels d'audience, les novices commencent par les chants quotidiens, sur la base mélodique desquels ils pourront ensuite chanter les textes de rituels d'audience. Il faut

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

aussi noter que parfois, les offices quotidiens peuvent servir à la place des rituels d'audience. Lorsque des fidèles demandent un rituel à des maîtres non spécialisés, les chants quotidiens peuvent servir, comme le disait une maître, 'de cachet d'aspirine' !

Les rituels d'audience en revanche, représentent l'activité d'intermédiaire des maîtres de rituels spécialisés, entre les fidèles et les divinités, et que seuls les maîtres de rituels formés spécifiquement peuvent réaliser. Ces rituels impliquent le commanditaire pour le compte duquel l'audience est demandée, qu'il soit présent ou non. La configuration spatiale de ces rituels peut varier selon les contextes. Le ou les maîtres de rituels se situent toujours entre deux groupes de musiciens rituels disposés symétriquement, qu'ils soient tous face à l'autel, en vis-à-vis dans un rituel de plein air, ou alignés en ordre de marche lors d'une procession. Les commanditaires, s'ils représentent la cause du rituel, se situent par contre derrière ces officiants rituels, dont ils suivent les prosternations. Le public peut prendre place derrière les commanditaires, parfois séparé par des barrières, pour assister au rituel. Le schéma de ces rituels souligne un clivage entre les officiants du rituel, conduisant harmonieusement une succession d'enchaînements musicaux, et le public qui ne peut y participer que dans un suivi, souvent aidé d'un autre maître, pour ne pas déroger au rythme réglé du rituel. Il faut rappeler que ces derniers ne sont pas dirigés vers les laïcs mais vers les divinités. Les commanditaires, s'ils jouent un rôle, s'agenouillent derrière les maîtres, avec un bâtonnet d'encens, sans en comprendre le sens, tandis que le maître de rituel s'adresse, soutenu par l'équipe de rituel, aux divinités pour leur demander d'intercéder en leur faveur.

Cette schématisation nous amène à penser le rituel comme la représentation de deux équipes, au sens du sociologue interactionniste E. Goffman, d' « un ensemble de personnes dont la coopération très étroite est indispensable au maintien d'une définition de la situation »[346], celle des officiants, et celle des spectateurs. Et même lors des offices qui ne sont pas pratiqués sur la demande et en faveur des laïcs, la représentation suit les règles de solidarité de ces équipes. L'exemple d'un office du matin dans le temple B, révèle ce comportement d'équipe par la défaillance de l'un des membres :

> *Les maîtres accomplissent le rituel du matin et des fidèles de passage s'arrêtent pour regarder. Pendant la performance, une novice perd le fil de la récitation et commence à tourner les pages du livre en cherchant à comprendre où en sont les autres. Après le rituel, l'autre novice lui dit : « Tu ne dois pas avoir l'air perdu quand on fait les rituels, quand il y a des gens. Quand on est tout seul, ce n'est pas*

346 Goffman, *op. cit.* 2006, p 102.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

grave mais quand il y a des gens, tu ne dois pas chercher dans le livre. Dans ce cas, tu attends calmement la fin. » (Extrait du journal du 9 août 2012)

Cette interaction souligne l'exposition de l'équipe en cas d'erreur et les modalités des sanctions pour le membre.

> ***« Quand un membre de l'équipe commet une erreur en présence du public, les autres membres de l'équipe doivent souvent réprimer leur désir de punir immédiatement et de chapitrer le fautif, au moins jusqu'à ce que le public ne soit plus là. Des sanctions punitives immédiates auraient, bien au contraire, pour seul effet de troubler davantage encore l'interaction et, comme on l'a vu précédemment, de révéler au public un point de vue qui devrait être réservé aux seuls équipiers[347]. »***

La distinction s'établit ainsi avec d'un côté l'équipe de rituel dans un rôle concerté, et de l'autre la masse des fidèles et autres visiteurs. Elle ne recouvre par une séparation statutaire stricte entre maître et laïcs, puisque le plus souvent, l'équipe d'officiants n'est pas majoritairement composée de maîtres ordonnés. De fait, la plupart des musiciens rituels rencontrés étaient des laïcs initiés, fidèles ayant pris un maître sans entrer dans les ordres. Seuls les grands temples urbains comptent leur propre équipe rituelle entièrement constituée de maîtres à résidence. La séparation, à laquelle cette lignée a été formée, ne s'établit ainsi pas entre les maîtres ordonnés et les fidèles mais entre les officiants et les spectateurs, quel que soit leur statut. Le statut d'équipier outrepasse toute autre forme de protocole.

1.1.3.1.2 Rituel et secrets d'initiés

Lorsque le rituel s'opère, au-delà de la configuration spatiale ou de la participation, ce qui sépare les officiants des autres, c'est d'abord la connaissance du rituel. La raison pour laquelle le laïc commanditaire est exclu du rituel, alors même qu'il y participe et le finance, est son ignorance des significations ésotériques. Les rituels sont en effet extrêmement complexes et en grande partie sous le sceau du secret. Leurs textes, désormais souvent accessibles en ligne sur internet, sont cependant écrits en langue classique philosophique et poétique codée, et demandent des efforts de déchiffrages mêmes pour les érudits de langue classique. Un certain nombre de caractères classiques, dans les rituels d'audience, sont même indéchiffrables pour la majorité des maîtres. Lors d'un rituel hors les murs, le jeune maître de la lignée avait fait imprimer un des textes, annoté de la prononciation en pinyin de certains caractères, pour aider les officiants moins expérimentés. La langue des rituels est donc sibylline même pour les religieux, et demande un apprentissage propre. Les chants rituels sont

347 *Ibid*. p 90.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ainsi en général en grande partie incompréhensibles. Aux chants indéchiffrables s'ajoutent des danses, des gestes, des prosternations, aux significations magiques opaques pour celui qui n'est pas initié. C'est aussi par ce terme que E. Goffman nomme ceux qui possèdent les secrets. Ces derniers,

> ***« Sont ceux dont la possession marque l'appartenance d'un individu à un groupe et contribue à ce que le groupe se sente distinct et différent de ceux qui ne sont pas 'dans le secret'. Les secrets d'initiés donnent un contenu intellectuel objectif au sentiment subjectif de distance sociale[348]. »***

Les rituels étant entièrement composés de nombreux éléments significatifs cachés, ils créent de fait une distance. Celle-ci est cultivée dans la manière même de les réaliser. Les maîtres de rituels utilisent, par exemple, pendant la cérémonie des mouvements des mains spécifiques *shouyin* 手印, qu'ils effectuent dans les grandes manches de leur robe de rituel, à l'abri des regards, pour faire appel à certaines divinités. Il en est de même pour les talismans, écrits et brûlés pendant la cérémonie, effectués d'un geste de la main ou visualisés par l'officiant seulement dans son esprit. Les danses enfin, sont visibles, avec parfois même l'utilisation d'une épée ou d'un drapeau, mais leurs significations n'en sont toujours que plus mystérieuses. Comment reconnaître dans l'une d'elle, la montée du maître vers le ciel, marchant selon une série de pas prédéterminée, sur une représentation visualisée des constellations ?

Tous ces éléments, et d'autres encore ne sont connus que de certains officiants. Ainsi, le commanditaire se prosternant derrière le maître, peut sembler totalement exclu, car décalé et ignorant du déroulement même du rituel. Au contraire alors que le maître assistant, qui se tient à l'écart et n'entre dans l'aire de rituel que de temps à autre, fait partie de l'équipe des officiants, il est même un des seuls à connaître le rituel suffisamment pour savoir exactement ce qui sera nécessaire dans la séquence suivante. De fait, tous les officiants ne connaissent pas les significations de tous ces éléments. Les musiciens, souvent des laïcs, n'ont pas étudié les rituels suffisamment pour en comprendre totalement la signification. Apprendre la musique rituelle est d'ailleurs, selon les dires du jeune maître, la première étape. Il faut connaitre le déroulement entier du rituel, les différentes musiques rituelles, et avoir pratiqué quelques temps avant de pouvoir étudier le reste. Si de l'extérieur, la distinction apparait entre les officiants et les autres, la connaissance établit une différentiation plus subtile. C'est sur cette connaissance et sa pratique que les maîtres fondent la reconnaissance de leurs semblables.

348 *Ibid*. p 138.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.1.3.2 Cercle restreint des maître de rituel de l'orthopraxie centrale

1.1.3.2.1 Les maîtres de rituels alliés

Le cercle de sociabilité des maîtres de cette lignée est déjà largement restreint par les nombreux critères moraux et d'érudition posés pour la sélection des laïcs comme des maîtres. L'entrée dans l'équipe rituelle et la compréhension progressive de ces secrets constituant l'étape suivante pour l'intégration des cercles de la lignée. Mais dans le cas de la sélection des disciples de la lignée, la maîtrise absolue des rituels devient un critère inflexible. En témoigne le cas de la seule disciple potentielle de l'abbé, entrée au temple afin de réaliser son noviciat en apprenant les rituels. Au bout de plusieurs années d'apprentissage, elle n'a pourtant pas été ordonnée. Me Chen qui lui avait enseigné, expliquait lors d'un repas, qu'il l'avait présentée à l'abbé, désormais furieux car elle n'avait toujours pas maitrisé les rituels et qu'elle ne pouvait donc être ordonnée. La jeune femme était ainsi retournée à sa vie laïque. La maitrise des rituels n'étant pas un prérequis de l'ordre, c'est la lignée qui exige cette maîtrise à son entrée, pour « bien comprendre les fondements du taoïsme », contenus selon eux dans les secrets rituels. Pourtant, tous les maîtres de rituels ne sont pas considérés comme des alter ego. Hors de leur propre lignée, les maîtres de rituels qu'ils considèrent comme leurs semblables sont rares. En s'attachant au propos du jeune maître Me Chen sur ses relations aux autres maîtres, on peut y lire quelques précisions. Le seul, dit-il, qu'il peut appeler « *zhenzhen de daoyou* 真真的道友 » un vrai compagnon du dao, est un des maîtres de rituels, venu officier à la cérémonie du temple A. Ce maître est un peu plus âgé que lui, de la même province du Shaanxi, et pratique la même tradition rituelle, qu'il a apprise dans le même temple que lui. La tradition rituelle exercée, en particulier dans la même province, et si possible dans le même temple œcuménique, compose l'élément central de pleine reconnaissance identitaire.

Les autres maîtres dans leur cercle proche, notamment ceux qui les engagent pour officier dans leur propre temple, sont aussi des maîtres de rituels bien qu'ils soient d'une autre tradition. Les maîtres de rituels de cette tradition, le *Guangchengyun* 廣成韻, sont surreprésentés dans les alliés de la lignée. Souhaitant apprendre les rituels de cette tradition, Me Chen s'est rapproché de Me Liu, maître de rituel spécialisé dans cette tradition, issue du Sichuan où elle est encore largement pratiquée. Lorsque la lignée B organisait des rituels dans leur propre temple, c'était le maître de rituel qu'ils invitaient. Il était venu au temple réaliser les rituels plusieurs fois. La première, ce fut suite à une demande commanditée par une fidèle,

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

la seconde pour l'anniversaire de la Déesse de la miséricorde (*Cihang zhenren* 慈航真人), fête annuelle du temple. L'abbé, lui aussi, était très proche de ce maître, avec lequel il discutait de l'état du taoïsme dans les grands temples, et déplorait la qualité des laïcs dans des discussions agitées. Ce maître résidait dans un petit temple de village du Yunnan. Ils avaient en commun une volonté de conservation d'une forme traditionnelle du taoïsme, à partir de laquelle ils jugeaient les dérives observées autour d'eux. Cette tendance conservatrice était sensible dans leur intérêt partagé pour la tradition du Guangchengyun. Pratiquée dans le grand temple de Beijing avant la tradition S*hifang*, elle était considérée par certains maîtres comme la forme originelle de la tradition centrale. Elle n'est désormais plus pratiquée que dans le Sichuan et par quelques maîtres. Les deux maîtres de la lignée, formés au Shaanxi, l'ont pourtant apprise. Cette tradition, par son ancienneté et sa place comme tradition originelle centrale, la situe comme plus authentique que les rituels S*hifang*. Cette tradition, plus ancienne, est considérée comme moins modifiée au fil du temps et donc plus originelle, plus proche de l'esprit des fondations du rituel. Bien que les maîtres de la lignée B n'acceptent pas la supériorité de cette tradition sur la leur, ils y recherchent également une forme d'authenticité. Lors de la cérémonie annuelle, les autres maîtres invités étaient aussi des maîtres de rituels de cette tradition. Ils vivaient dans un petit temple d'une grande ville, dont sont originaires Me Chen et les maîtres de la lignée A, près de la capitale provinciale. Ces maîtres de rituels avaient invité Me Chen à officier les rituels S*hifang* dans leur propre temple. A l'issu de ces rituels, nous avions aussi participé à des rituels de la tradition ancienne, officiés par l'un des maîtres du temple, devant l'autel installé au dernier étage de sa propre demeure. La tradition rituelle S*hifang* est un élément identitaire majeur, mais ils avaient trouvé, à travers le thème d'une conservation traditionnelle et authentique, d'importants alliés dans cette autre tradition rituelle.

1.1.3.2.2 Maintien des traditions

Comme ces maîtres de rituels de tradition *Guangchengyun*, beaucoup de temples pratiquant d'autres traditions choisissent de faire venir des maîtres de rituels *Shifang*. Ces derniers jouissent d'une légitimité inégalée dans l'ordre. La tradition *Shifang* fait office de référence centrale. C'est celle qui est pratiquée dans les grands temples, reconnue autant sur le plan officiel gouvernemental que sur le plan religieux, par leur légitimité historique. C'est pourquoi des maîtres formés à d'autres traditions font appel à leur service. Cela amène les maîtres de la lignée à aller officier, comme nombres de maîtres de cette tradition, partout en

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Chine et en particulier dans les riches temples du Sud de la Chine. Par rapport aux temples du sud où les traditions locales sont encore présentes mais peu reconnues, elle représente le taoïsme officiellement reconnu et pratiqué dans le cœur historique de la Chine. Cet appel à des équipes de rituel des grands centres pour exécuter les rituels *Shifang*, s'inscrit dans une recherche d'authenticité de l'ordre, à laquelle fait écho celle des maîtres de rituels de la lignée B et de ses cercles. Dans la préservation de la tradition rituelle, les maîtres de rituels de la tradition centrale, les autres maîtres et les laïcs trouvent un but commun. Les temples du Sud de la Chine, riches du développement économique des littoraux mais enracinés dans des traditions locales, cherchent cette légitimité centrale. A l'hiver 2012, Me Chen est ainsi parti s'installer dans un de ces temples du Guangdong, où il est devenu maître de rituel Shifang et résidant. Ces temples s'illustrent comme de solides sources de financement, pour ceux qui souhaitent plus largement préserver la tradition centrale.

Pourtant, la volonté de conservation de ces financeurs entre en conflit avec d'autres formes d'usages. Lors d'une visite dans un temple hongkongais, l'abbé de ce grand temple financeur, s'élevait contre l'attitude désinvolte du Temple des Nuages Blancs envers ses 'trésors'. Il mettait en comparaison les fonds que le temple en question investissait, notamment pour la bibliothèque du nouveau collège taoïste, et leur traitement de ce qu'il appelle leurs 'trésors', notamment leurs livres. Il affirmait que certains livres très anciens étaient cachés dans des recoins du temple plutôt que conservés précieusement et mis en valeur comme devrait l'être tout patrimoine sacré. Il dénonçait de la même façon le traitement réservé à d'autres trésors patrimoniaux, par les fidèles cette fois. Certains éléments architecturaux et du mobilier du temple des Nuages Blancs sont en effet accessibles au public, qui a pour usage de les toucher à des fins propitiatoires. C'est le cas de certaines sculptures de pierre du mur d'entrée, dont les détails, trois singes, se sont effacés sous le toucher de milliers de mains. Dès mes premières rencontres dans le temple, notamment avec une des vendeuses, elle m'a fait part de cette coutume de trouver les trois singes sur la porte pour les toucher. Dans la dernière cour, un monumental brûleur d'encens est l'objet de pratiques similaires. Les fidèles marchent les yeux fermés vers l'encensoir en tentant de le toucher les yeux fermés. Le décalage entre les deux représentations de cette même pratique et ses impacts est flagrant. D'un côté, elle est encouragée. C'est un usage tout à fait habituel d'un lieu religieux qui, dans le contexte chinois, est censé apporter des bienfaits à ces visiteurs. L'aspect usé des objets, dans ce contexte, est considéré comme normal, au sens non pathologique d'une utilisation des lieux et des choses sacrés, qui comme toutes choses se

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

transforment. L'histoire des temples est largement rythmée par les cycles de destructions, reconstructions, agrandissements et nouvelles destructions. De l'autre côté, dans les temples de Hong-Kong, là où la révolution culturelle n'a pas eu lieu, conservant les lieux intacts dans un contexte religieux local, ces pratiques sont particulièrement critiquées. C'est l'impact sur les objets qui est ici réprouvé. Dans une perspective patrimoniale, la valeur historique des objets est placée avant les coutumes, qui sont d'ailleurs souvent considérées comme des superstitions ou en tout cas, d'un intérêt moindre par rapport aux croyances religieuses des maîtres. L'abbé du temple financeur hongkongais oppose à ces pratiques une volonté de préservation des biens de l'ordre, dans la même optique que les maîtres de rituels de la lignée A, cherchant à préserver le patrimoine immatériel des rituels *Shifang*. Certains temples sur la riche côte Sud-Est ont d'ailleurs formé leur propre équipe de rituel *Shifang* alors que les rituels locaux y sont encore vivaces. Dans cette opposition entre deux formes de traditions, les maîtres de rituels et les temples de la riche périphérie s'allient pour une patrimonialisation de la tradition centrale. La lignée et ses cercles se construisent ainsi dans une recherche commune, alliés autour de la conservation d'une tradition grâce aux fonds de la périphérie. Dans ces cercles, les maîtres de rituels de la lignée B se prévalent d'une légitimité forte dans ce contexte, celle de l'orthopraxie centrale.

1.2 Sources et enjeux de légitimité

1.2.1 Sources et types de légitimité : charisme de fonction et institution

1.2.1.1 Types de légitimités : charisme de fonction et filiation

1.2.1.1.1 Les ancêtres et leur charisme

Les maîtres de la lignée peuvent se prévaloir du charisme de fonction dont profitent typiquement les maîtres d'un ordre. Selon le sociologue J. Séguy, cité par R. Dericquebourg, ce charisme, impersonnel, « tire sa légitimité, en dernière analyse, de l'appropriation par une institution, d'un charisme personnel fondateur »[349]. Dans le contexte de l'ordre, les ancêtres fondateurs auxquels se réfèrent les maîtres sont nombreux et leur charisme est largement entretenu. Les divinités du temple même, sont considérées comme les ancêtres des habitants du temple, et sont ainsi appelés *zushiye*, littéralement les ancêtres d'apprentissage. Les divinités du temple et les patriarches de l'ordre, qui ont été divinisés et placés à côté d'elles font partie cette même catégorie. L'abbé du temple parle du respect qui est dû à ces ancêtres, les désignant comme un tout.

349 R. Dericquebourg cite C. Séguy *cf.* op. cit. 2007, p 25.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> *L'abbé du temple parle de ce qui se perd dans le taoïsme aujourd'hui. Il dit que même les maîtres ne respectent plus les ancêtres comme avant. Son maître quand il parlait des ancêtres (祖師爺 zushiye) était toujours très respectueux, dit-il en mimant le mouvement des mains en taiji et une légère inclination de la tête, signe du salut taoïste. (Extrait du journal de terrain du 29 mai 2012)*

L'abbé parla plus tard parmi ces *zushiye*, du patriarche fondateur de l'ordre, comme des divinités de la richesse installées dans la salle latérale du temple. Une différentiation conceptuelle subsiste entre les divinités nées en même temps que l'univers, et celles nées en tant qu'être humain, divinisées par la suite. Cependant, toutes se retrouvent dans cette même catégorie. Dans cette lignée, le respect dû à ces ancêtres, quel que soit leur statut, est crucial. Tout ancêtre, doit être appelé par son nom d'ancêtre plutôt que par son nom de naissance, ce que le maître ne manque pas de faire, évoquant par exemple l'ancêtre Qiu, avec le même geste des mains en taiji. Dans cette conception, toutes les divinités doivent être révérées en tant qu'ancêtres d'apprentissage dans une conception de la filiation large. C'est en ce sens de la filiation aux ancêtres, qu'une jeune maître en visite dans la lignée B, répète plusieurs fois en justification des actes d'autres maîtres, des variations de l'injonction « *Bie rang zushiye diulian* 別讓祖師爺丟臉 » c'est à dire : « ne faites pas perdre la face aux ancêtres ». Dans cette phrase, il est sous-entendu que les maîtres en sont les représentants en tant que descendants, comme pour toute autre lignée familiale. Les divinités dans leur ensemble, et en particulier celles installées dans le temple, ainsi que certaines avec lesquelles les maîtres se sentent en affinités, font ainsi partie de la filiation, transmettant leur charisme à leurs disciples héritiers.

Plus concrètement, les maîtres se réclament de plusieurs filiations, et le charisme de fonction renvoie à des fondateurs plus larges que le seul patriarche historique. En plus des références aux fondateurs de l'ordre et de la branche, les maîtres se nomment aussi par exemple, disciples de Laozi, manifestation d'un des Trois Purs, allant jusqu'à prendre son nom de famille Li, et le transmettre à leurs disciples. Parmi les patriarches, les plus reconnus sont Wang Chongyang, le fondateur de l'ordre trônant dans la salle de rituel du Temple des Nuages Blancs avec ses sept disciples, et le septième d'entre eux, Quichuji, fondateur mythique de la branche Longmen, que l'on retrouve dans la quasi-totalité des grands temples. *Qiu Changchun* est particulièrement mis en lumière pour ses actes par l'abbé de cette lignée. Le patriarche de l'Ecole Longmen, personnage historique qui a vécu de 1148 à 1227, jouit d'une renommée qui s'étend au-delà des frontières de l'Ecole et même de l'ordre lui-même,

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

pour sa rencontre avec l'empereur Gengis Khan, qui est historiquement attestée[350]. L'abbé de la lignée faisait appel aux actes glorieux du patriarche lors de cette rencontre dans un dialogue avec un abbé bouddhiste[351]. Le patriarche est présenté dans ce dialogue comme ayant sauvé, grâce à son intervention, des milliers de vie, puisqu'il aurait convaincu ce conquérant de stopper les massacres, après avoir bravé pour ce faire des conditions de voyage réputées insurmontables. Son périple jusqu'à Gengis Khan fait d'ailleurs l'objet d'un immense mur entièrement décoré dans le plâtre peint, dans la salle de culte qui lui est dédiée au Temple des Nuages Blancs. Dans le récit qui en est fait par l'abbé, ces hauts faits sont encore largement grandis par rapport au décor mural. Le périple dans la neige pendant des jours pour aller sauver des milliers de vie et discuter avec un empereur tout puissant, ne manque effectivement pas d'un charisme indéniable. Plusieurs films et documentaires dont un biopic récent ont d'ailleurs été tournés sur son hagiographie. Avec ce récit, comme lorsque les maîtres respectent et évoquent les divinités et patriarches, ils invoquent le charisme à l'origine de leur filiation. De plus, ils montrent leur allégeance en affirmant le suivi de leurs préceptes, tels que mis en place par l'institution centrale. Cependant ce charisme historique reste lointain, et la filiation entre les maîtres contemporains et leurs patriarches pour le moins floue sinon incertaine. Comme M. Esposito[352] le met en évidence dans ses recherches retraçant la filiation de l'Ecole Longmen depuis les premiers patriarches, les trous et les incohérences mettent en doute la filiation réelle de ceux-ci avec les maîtres contemporains.

1.2.1.1.2 Charisme des maîtres de filiation

L'origine du charisme de fonction est réactivée par la filiation directe aux maîtres contemporains de la lignée. Dans la plupart des temples, un autel des ancêtres est réservé aux maîtres de la lignée décédés et qui ont été des abbés précédents. Certains maîtres disposent également un autel de ce type dans leurs cellules de temples œcuméniques. Dans le cas de cette lignée, l'ascendant commun de la lignée, décédé quelques années auparavant, est la référence absolue. L'abbé Liao parle parfois de son maître et Me Chen, son petit disciple, l'évoque même plus que son propre maître. Ce grand maître de rituel d'un temple considéré comme l'un des plus anciens de l'ordre, se voit attribuer par ses disciples, de nombreuses

350 Les quelques témoignages qui relatent les voyages de *Qiuchuji* et sa rencontre avec Genghis Khan, par son disciple et par le traducteur de Genghis Khan, sont rappelés par Yao, T. dans son article Quanzhen—Complete Perfection. In L. Kohn ed. Daoism Handbook, 2000, 567-594.
351 *Cf*. le dialogue issu du blog traduit au chapitre 4.
352 Esposito, M. 2004, "The Longmen School and Its Controversial History During the Qing Dynasty." in *Religion and Chinese Society*, vol. 2, 699–771.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

caractéristiques qui sortent de l'ordinaire. L'étendue de ses connaissances semble immense, autant dans les rituels qu'il récitait entièrement de mémoire pendant des heures, que dans une grande diversité de pratiques, des prédictions astrologiques à la médecine chinoise. Sa longévité d'une vie centenaire est aussi impressionnante que celle de sa pratique des rituels. Le jeune maître a les yeux qui brillent lorsqu'il explique que son grand maître a pratiqué les rituels depuis l'âge de 16 ans jusqu'à plus de 80 ans. L'ancienneté de l'expérience est un critère fondamental dans toutes les lignées mais représente pour celles-ci, parmi les plus anciennes depuis la Révolution Culturelle, un moyen de légitimité qui leur confère une supériorité substantielle. Même pendant la révolution culturelle, il est dit que le grand maître n'a pas dévié du chemin religieux lui conférant un charisme tout à fait personnel, et qu'il a conservé ses qualités en dehors même des institutions religieuses. Me Chen raconte : « Pendant la révolution culturelle, il ne s'est pas marié, il est retourné dans la société laïque et il est devenu médecin. Il soignait gratuitement. Les laïcs l'appelaient le gentil médecin. » Le fait que ce grand maître les ait choisis comme disciples leur procure directement le charisme des représentants de la lignée. En tant que maître de rituel, Me Chen se prévaut d'une légitimité d'autant plus importante lorsqu'il raconte que c'est ce grand maître de rituel, enseignant d'autres grands maîtres reconnus, qui lui a transmis les rituels directement, dans une quasi-relation de maître à disciple. Dans leurs cercles spécialisés dans les rituels, et en quête d'une authenticité originelle, cette filiation directe à un grand maître de rituel est source d'une forte légitimité. Dans le cas des rituels, il s'agit d'une légitimité traditionnelle telle que définie par M. Weber, « reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté des traditions valables de tout temps »[353]. Ces descendants représentent les gardiens de la tradition de rituel, selon une gestuelle exacte et inaltérable. Et les maîtres de l'ordre vouent à celle-ci, transmise en direct, une légitimité qui ne vaut que pour son caractère mythique, exacte et inchangée depuis les origines, d'où la nécessité de préserver cette tradition et son mythe. En retour, les maîtres bénéficient de la légitimité à la fois du charisme de fonction de l'ordre, par leurs ancêtres historiques et contemporains, mais aussi de celui de la lignée, par leur maître direct et se reposent sur la légitimité traditionnelle des rituels qu'il leur a transmis.

353 M. Weber, *op.cit.* 1971, p 289.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

1.2.1.2 Sources de légitimité institutionnelle

1.2.1.2.1 Légitimité institutionnelle du centre

L'autre source de légitimité dont se réclament les maîtres est celle de l'institution centrale, de par leur formation dans les temples centraux. En comparaison des mélanges avec les traditions locales des temples situés aux périphéries, ces grandes institutions de l'ordre représentent un lien plus direct avec les patriarches. Le temple où les deux maîtres ont étudié, celui des Nuages Blancs de Beijing, se réclame directement du fondateur de la branche Longmen, Qui Chuji ainsi que de son maître, fondateur de l'ordre. V. Goossaert explique comment les écrits du temple justifiaient, déjà à l'époque moderne, la suprématie du monastère sur l'ordre.

> ***"Literature emanating from the monastery, especially inscriptions, tended to adopt phrasings that lent the Baiyunguan a sort of symbolic supremacy over the whole Quanzhen order, by virtue of the fact that it was there that Qiu Changchun was installed as Quanzhen patriarch and died, that the Yuan period Quanzhen patriarchy was formally located, and also that Wang Chongyue had reputedly (there is actually rather little hard historical evidence for this) re-established the Quanzhen consecration system[354]. "***

Il se prévaut aujourd'hui de la place de *sanda zuting zhiyi* 三大祖庭之一, titre autoproclamé signifiant le premier des grands temples de l'ordre. Il comprend toujours la tombe du patriarche fondateur du Longmen et, héberge aussi aujourd'hui, les instances administratives et de formation centrales de l'ordre, c'est-à-dire le collège et le bureau national de l'association taoïste. Cette auto proclamation en tant que centre national, historiquement élitiste, s'affirme d'autant plus depuis les rénovations entreprises pour installer de nouveaux bâtiments des bureaux nationaux de ces institutions. De plus, aujourd'hui, certains maîtres, dont ceux de la lignée, adhèrent à ces prétentions. Interrogé sur son parcours et les classes qu'il a faites notamment pour apprendre les rituels, Me Chen répondit qu'il avait participé à la classe de rituel du Baiyunguan, et non pas une autre, précisant que celle-là était bien plus conséquente. Lorsqu'il évoquait la vie là-bas, il insistait sur les préceptes qui y étaient mieux suivis qu'ailleurs et sur les règles, de silence notamment, rappelant que les grands temples ne valent que pour leur suivi plus strict des préceptes des patriarches dont ils se réclament.

L'autre temple dont ils se prévalent tous les deux comme temple d'origine, pour y avoir été longuement formé, et par la résidence de leur maître, qui y assurait la charge de maître de rituel, est le grand temple œcuménique de Xi'an. Une légende veut que le temple ait

354 V. Goossaert, op. cit. *2007, p 268.*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

été construit sur l'auberge où l'un des huit immortels a décidé, suite à un rêve, d'entrer dans les ordres. En tant que temple œcuménique de l'ancienne capitale chinoise, il est présenté comme le centre d'une des régions les plus riches de lieux sacrés taoïstes, le Shaanxi. Il constitue le poste avancé pour rejoindre le très prestigieux pic de *Huashan*, que de nombreux maîtres vont visiter lors de leurs pérégrinations, pour rencontrer des ermites. S'y regroupent les maîtres sur leurs routes vers les nombreux temples historiques de l'ordre dans cette région, dont 樓觀台 *Louguantai*, où Laozi aurait écrit le Daodejing et 重陽宮 *Chongyangong*, nommé après le fondateur de l'ordre lui-même, Wang Chongyang. Dans cette lignée, un troisième grand temple œcuménique se voit attribuer cette même légitimité, le grand temple de Qingchengshan dans la province du Sichuan. L'abbé y a été brièvement formé également. Ce centre, proche de montagnes taoïstes elles aussi réputées, est très reconnu dans ces cercles, notamment en lien avec la tradition rituelle du *Guangchengyun*, qui subsiste là-bas après avoir été celle du Temple de Nuages Blancs de Beijing. Ce dernier exemple illustre la limite de cette légitimité, qui ne s'étend que dans les cercles reliés par cette même recherche. En dehors de l'ordre, peu connaissent ou prêtent de l'importance à une formation dans ces lieux. Seuls les maîtres de la tendance institutionnelle et centrale du Quanzhen reconnaissent là une marque de légitimité. La même remarque s'applique d'autant plus au Temple de Beijing que sa légitimité ne s'étend pas jusque dans les réseaux de la lignée A du Yunnan. Les différentes institutions de l'ordre sont en effet considérées différemment selon les tendances des lignées et des maîtres.

1.2.1.2.2 Sanctions et classement

Dans cette lignée B, l'ultime consécration de la trajectoire de maître est encore institutionnelle. Le maître est jugé par son classement lors de la cérémonie des vœux des Trois Autels, *Santandajie* 三壇大戒. Aussi appelée la prise de vœux des immortels, cette consécration est accompagnée d'une période d'entrainement, terminée par un concours classé.

> ***« Toward the end of the training period an examination, called the kaoji 考偈, was organized. It took the form of a quatrain to be composed on the basis of the two given rhyme characters. The auxiliary masters ranked all candidates according to the quality of their poem, and they were listed in the consecration register according to rank and numbered following the characters of the Qianziwen 千字文 (a primer for children learning to read and write, in one thousand characters, none of which is repeated). This procedure is in clear imitation of civil service examinations, and the***

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

lore surrounding the first laureate, zhuangyuan 状元, in Confucian circles had its equivalent for the Taoist candidate ranked first with the tian 天 character[355]. »

Aujourd'hui, tous ceux jusqu'au cinquante premiers classés, reçoivent quelques signes de distinction, mais seuls les trois premiers se différencient par les perspectives de carrières. Cette consécration et son classement tiennent une place particulièrement importante dans la légitimité de la lignée. L'agrandissement des photos des deux dernières consécrations trône encadré, dans la salle de réception du temple.

Dans la salle de réception, on peut voir affichée en bonne place, une photo de chacun des deux derniers santandajie. *L'une représente la prise de vœux du grand maître en 1989. L'autre, montre la photo d'un petit groupe, lors de la prise de vœux de son deuxième disciple en 1995, devenu abbé du temple. Lorsque Me Chen me présente la photo de son grand maître, il m'explique fièrement que c'était la première prise de vœux après la révolution culturelle. (Extrait du journal de terrain du 23 avril 2012)*

La présence du grand maître à cette première prise de vœu après la révolution culturelle, le place comme un des survivants et refondateurs du taoïsme Quanzhen moderne, renforçant encore le charisme du fondateur de la lignée. Sur les murs sont installées, les preuves de la consécration institutionnelle des deux maîtres les plus âgés de la lignée en résidence dans ce temple. Leur statut cérémoniel est mis en valeur à une place centrale pour les visiteurs du temple, qui ne peut ainsi être ignoré d'aucun d'entre eux.

Cependant, tous les maîtres rencontrés ne situent pas la signification de cette cérémonie dans le classement final. Pour de nombreux maîtres, comme par exemple de jeunes maîtres de rituels rencontrés à Wuhan, cette cérémonie est une consécration de la trajectoire du maître, où la prise de vœux sacrés est réservée à ceux qui sont prêts à les respecter. Me Chen de la lignée B souhaite y participer rapidement comme l'a fait son *shishu*, pour le classement. Ce dernier apporte la validation de l'ordre et peut ouvrir à de hautes fonctions dans les grands temples. Ainsi lorsque le jeune maître présente la photo de la promotion de l'abbé du temple, il parle d'abord de cet aspect du classement.

Il explique que cette photo n'est pas celle de la promotion entière mais seulement des 50 premiers. Il dit « le premier de la promotion est devenu l'abbé de tel grand temple important et tel autre, le deuxième, est maintenant abbé de tel autre grand temple. » (Extrait du journal de terrain du 23 avril 2012)

Il présente cette photo comme celle des cinquante meilleurs de la promotion, et évoque les postes auxquels ils ont accédé d'après ce classement, à la manière des concours mandarinaux,

355 V. Goossaert, *op. cit.* 2007, p149.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

où les candidats classés recevaient ensuite des postes selon leur rang. Issu du système confucéen, ce classement rappelle la conception qu'ils entretiennent dans leur rapport aux laïcs, proche de l'élitisme classique. Comme l'a fait l'abbé autour de la vingtaine, le jeune maître souhaite prendre les vœux rapidement et insiste sur le fait qu'il est obligé de se classer, s'il y participe, parmi les premiers. Il évoquait d'ailleurs le mécontentement de son grand maître lorsque l'abbé était revenu classé seulement 14e de sa propre promotion. La cérémonie est reçue pas seulement comme une prise de vœu mais comme une validation par l'ordre de la légitimité institutionnelle, qui donne ensuite accès à une carrière dans les grands temples œcuméniques. Par les deux maîtres consacrés et leur formation dans les grandes institutions de l'ordre, la lignée peut se prévaloir d'une légitimité institutionnelle qui renvoie au charisme des fondateurs institutionnalisé, dont les enjeux de routinisation les placent en première ligne de tensions internes à l'institution.

1.2.2 Enjeu de légitimité : identité du Quanzhen

1.2.2.1 Enjeu de l'unification et règlements

1.2.2.1.1 Disparités normatives et unité de l'ordre

En tant que maîtres légitimés par les institutions centrales, ils se trouvent au centre des tensions dans l'ordre, et y expriment une volonté d'uniformisation centrale. Même sur le plan normatif des règlements, cette unité de l'ordre n'est pas évidente. Si les règlements gouvernementaux sont affichés dans tous les temples de Chine, les règlements religieux des temples sont bien moins uniformes. Parmi les différents temples et lignées de la montagne du Yunnan où réside la lignée A, on trouvait les conceptions les plus éloignées. Chaque temple peut en effet adapter ses règlements intérieurs à partir des règlements types. L'abbé d'un temple de la montagne de la lignée A est ainsi à l'extrême opposé de l'orthopraxie centrale.

> *Il explique que ce n'est pas de la religion ce qu'on fait dans ce temple. Le taoïsme, c'était les maîtres célestes mais le Quanzhen c'est une pratique, ce n'est pas une religion. Je lui demande s'il se considère comme chujia (sorti du monde pour entrer dans les ordres en tant que maître). Il dit que non parce qu'il ne respecte pas les règles et ne fait pas régulièrement de rituels. Je lui demande alors d'où viennent ces règles, il dit qu'elles ont été importées du bouddhisme. « Kou Qianzhi 寇謙之[356], un maître céleste autoproclamé a installé dans des temples le culte taoïste, en adaptant les règles bouddhistes pour le concurrencer auprès de l'empereur. » Puis il explique qu'il s'affilie aux huit immortels, à Laozi, et Lü Dongbin dans la tradition du Neidan depuis Wang Chongyang qui avait 7 disciples dont Quichuji qui a créé la branche Longmen de l'ordre. (Extrait du journal de terrain du 3 juillet 2012)*

356 *Kou Qianzhi* était un maître céleste qui a fondé une communauté taoïste sous la dynastie Wei.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Ce maître se différencie donc de la vie religieuse sur la base du non-respect de ces règlements. Il va sans dire que ce maître n'était pas reconnu comme tel par la lignée B et largement critiqué par les autres. Dans le souci d'une unification des pratiques, le registre prescriptif et les injonctions faisaient partie des discours quotidiens chez le jeune maître de la lignée B. De la posture à tenir aux règles du discours ou dans la pratique des rituels, chaque geste a ses propres règles, qu'il n'hésitait pas à rappeler aux quelques jeunes maîtres de passage dans le temple.

Pourtant, ces positions extrêmes et différences de pratiques n'impliquent pas une dissension fondamentale. Une différenciation doit être établie entre règles des règlements intérieurs, que le maître relie avec raison au bouddhisme[357], et préceptes religieux.

> ***« a fundamental distinction opposed precepts (jie) linked to ordination and consecration, constituting a contract between a practitioner and deities and describing individual conduct, on one hand, and rules (gui) dictating communal life, on the other. Rules are contractual arrangements between humans and do not involve gods; whereas precepts only entail undefined punishment by gods, rules carry detailed punishments meted out by the community and its head. All consecrated Quanzhen clerics had to observe the precept, but only those in residence in a monastery were subjected to rules[358].»***

Les règles, aussi variables soient elles, sont clairement définies et impliquent une application stricte. Au contraire, les préceptes sont sujets à une interprétation qui ne revient qu'à l'adepte dans son for intérieur. Ceux-ci, permettant une vaste marge de liberté, sont largement reconnus par les maîtres comme idéaux à atteindre. Ils ont notamment été diffusés lors des cérémonies de consécration de l'époque moderne, avec d'autres textes normatifs.

> ***« Quanzhen dignitaries naturally conferred the same precepts to all consecration candidates throughout the country, but they also attempted to bring some degree of unity to the rest of the normative discipline, that is, mostly body techniques, rules, and organization of individual monasteries. The texts of the precepts themselves included weiyi material. Extra normative material was added to the precepts booklets given to candidates at the end of the consecration ritual[359]. »***

Ainsi, aujourd'hui encore, ces textes sont largement connus et reconnus par tous, Même ceux qui ne se retrouvent pas dans les règlements religieux pratiquent ces préceptes et certaines techniques corporelles. En effet, ces textes sur les techniques du corps notamment, sont compris comme ce qui est appelé matériaux pour la 'pratique' (*xiuxing* 修行), sous-entendu,

357 Le quanzhen qinggui, manuel de référénce pour l'édiction des règlements des temples taoïstes s'inspire de son homologue bouddhiste.
358 V. Goossaert, *op. cit.* 2007, p153-4.
359 *Ibid*. p154.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

méthodes pour la longue vie. L'unité manifeste de cet ordre monastique du taoïsme, se trouverait ainsi plutôt dans une pratique quotidienne d'exercices psychophysiologiques, les attitudes qu'elle suppose et les préceptes qui les sous-tend, que dans une discipline monastique, aussi large et adaptable soit elle. Les injonctions de la lignée B se comprennent mieux comme une diffusion prescriptive des pratiques que dans une réglementation qui ne conduit d'ailleurs à aucune sanction. Cependant, par ce registre prescriptif et leur légitimité centrale, ces injonctions peuvent être perçues comme une volonté d'imposition des normes centrales.

1.2.2.1.2 Vie monastique dans l'ordre Quanzhen: systématisation de la discipline du corps

Ces exemples de conceptions disparates de la vie du Quanzhen posent la question de la place des grandes institutions comme modèle. Si chacun peut expérimenter ses propres pratiques décrites dans les textes, et accompagné de son maître, où est le besoin de mettre en place des institutions ? L'interrogation même remet en cause la légitimité de la lignée B. C'est d'ailleurs loin d'être une simple question herméneutique. Dans cette province du Yunnan, où les traditions locales n'exigent pas des maîtres une vie monastique et une discipline stricte, il s'en faut de beaucoup pour que la lignée B soit reconnue par tous. Les prescriptions normatives de cette lignée représentent la préservation d'une discipline traditionnelle, une forme totale de la pratique Quanzhen qui ne s'appliquent plus que dans certaines grandes institutions. L. Kohn, spécialiste des pratiques taoïstes considère cette discipline monastique comme les techniques du corps qui transforment le maître pour une vie religieuse totale.

> ***"Daily monastic discipline is a clear and formalized example of the controlled and structured modification of what Marcel Mauss has called 'body techniques' ie 'ordered, authorized, tested actions' (1979, 102), sanctioned by a given society or community, which serve to shape the reality and identity of its members. Ranging from the body movements (walking, squatting) through the ways of caring for the body (washing, grooming) to consumption techniques (Mauss, 1979, 98-100, 117-118), they include attitudes to food, authority, sexual relations, nakedness, pleasure and pain, medicine and healing, and the use of 'body' metaphors' (Coakele, 1997, 8). Body techniques constitute a sense of culturally and communally determined personhood that is realized in ordinary, daily life[360]. "***

Selon cette définition, à travers ces prescriptions, les maîtres jouent le rôle de garants d'un mode de pratique systématisé par le corps. Me Chen, formé dans ces conditions, est tout à fait conscient de son rôle. Les diverses injonctions et règlements qu'il rappelle, reproduisent

360 L. Kohn, *op. cit.,* 2001, p156.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

celles qu'il a entendues. Il interpelle souvent les novices dans le temple, lorsque l'un d'entre eux se tient dans une posture inappropriée, expliquant que les maîtres ne doivent pas s'appuyer contre un mur, siffler, soupirer etc... Il a lui-même été contraint à cette discipline du corps par son propre maître et grand maître. Et il rappelle parfois l'aspect très strict de cette formation pour donner l'ampleur des normes et sanctions en vigueur.

> *« Quand je lui demande à quel point la vie dans les temples œcuméniques est stricte il répond : 'Au temple des Huit Immortels si mon maître m'avait vu assis ainsi (il est assis jambes croisées et se tient de biais) il lui aurait tapé sur ma jambe et aurait dit 'assieds-toi bien' » (Extrait du journal de terrain de 25 avril 2012)*

Les postures sont, en effet, au centre des pratiques psychophysiologiques, et de ce fait, constituent le premier matériau des pratiques, quelles que soient les circonstances. Selon cette discipline, elles sont toutes réglées, dans une organisation totale de la vie des maîtres, selon les heures de la journée. V. Goossaert explique que la vie quotidienne du temple des Nuages Blancs au dix-neuvième siècle était réglée par « un système complexe de signaux sonores produits par des cloches et des tambours. Un couvre-feu absolu, à l'exception de la patrouille de nuit, était observé pendant la nuit »[361]. Me Chen, à travers le récit de ses expériences sur place, exprime le statut d'idéal monastique du Temple des Nuages Blancs de Beijing. Il raconte, par exemple, comment les repas doivent être pris en silence, par une anecdote, où un jeune maître a été publiquement réprimandé pour son manquement à cette règle. Bien que lors du terrain de Beijing, au printemps 2011, le silence n'était pas forcément maintenu car les travaux amenaient de nombreux travailleurs dans le réfectoire, les maîtres restaient cependant tout à fait muets. Certains temples instaurent à nouveau cette discipline, dans son aspect temporel comme à Wuhan :

> *A 6h le matin et 22h le soir, un maître passe dans les cours en tapant un instrument de bois pour signifier le début et la fin du couvre-feu. Le soir, il vérifie que toutes les lumières sont éteintes et s'arrête devant chaque fenêtre encore allumée en tapant de plus belle pour signifier l'extinction des feux, et ce jusqu'à ce que la lumière soit éteinte par le résident. (Extrait du journal de terrain du 3 avril 2012)*

Le recours à cette ancienne pratique pour rythmer le temps illustre l'actualité de la discipline stricte comme centre des pratiques religieuses. Bien que peu de temples aujourd'hui, même le Temple des Nuages Blancs, suive une organisation stricte du temps, les systèmes de sons restent la trame qui rythme les journées de manières variables selon les lieux et les

361 Notre traduction de V. Goossaert, *ibid*. p.156

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

circonstances. Dans tous les temples, le tambour appelle les maîtres occupés à d'autres tâches, aux rituels du matin et du soir. Les règlements du temple ne constituent ainsi pas seulement un accord sur le mode de vie en communauté, mais aussi un support de pratique pour les maîtres. Dans ce sens, le reproche de la lignée B sur la méconnaissance des règles, prend tout son sens. Il n'est pas seulement question d'un reproche contre l'inconvenance mais bien d'une forme d'illettrisme sur les modes de pratique religieuse de l'ordre. Dans ce contexte, la hiérarchie prend la forme d'une soumission, au-delà de la hiérarchie religieuse, à un ordre supérieur, permettant d'y soumettre ses instincts dans une humilité perpétuelle[362]. Ces maîtres de la lignée B se posent ainsi en garants d'une forme identitaire traditionnelle du Quanzhen, forgée dans une discipline quotidienne et organisée à l'image des grandes institutions. Ces dernières peuvent alors représenter l'idéal de cette vie monastique mais dans les temples provinciaux, pris dans les enjeux locaux, on n'y reconnaît pas forcément le sommet de toute vie religieuse.

1.2.2.2 Évolutions de l'ordre et de la lignée

1.2.2.2.1 Évolutions contemporaines à la tolérance sur les frontières réglementaires

Depuis les évolutions politiques de la Chine contemporaine, les principes de l'ordre ne sont plus reproduits à l'identique, même par les maîtres les plus reconnus. Une des questions les plus sensibles sur ce point est celle du mariage. L'institution du mariage est en Chine, le socle d'une des vertus précédemment évoquées, la piété filiale. Elle est inévitable pour tous ceux qui souhaitent donner un héritier mâle, qui sans cela n'aurait d'existence ni légale ni sociale, à leur lignée familiale. Le contexte de la politique de l'enfant unique a accentué cette pression sur les jeunes gens. Dans l'ordre, l'évolution est à la flexibilité sur la règle du célibat. Les traditions monastiques ayant été rompues par la destruction des temples, depuis les premiers assauts en 1898, jusqu'à la fermeture totale de l'ordre pendant la révolution culturelle, presque tous les maîtres ont dû retourner à la vie laïque. Pendant cette période, nombre d'entre eux se sont mariés. Depuis 1989, il est ainsi difficile d'exiger des disciples la soumission à une norme, qui n'a plus cours parmi leurs maîtres. Lors du terrain, nombre de maîtres de différentes provinces et de différentes tendances se sont tous accordés sur une tolérance face à ce principe de célibat. La lignée B elle-même, de formation centrale n'adoptait pas une position claire et figée. A mon arrivée dans le temple B, lorsque j'évoquais la question avec le jeune maître il se montrait très désapprobateur du mariage et même du seul manquement à la règle d'abstinence. Son statut de maître de rituel le soumettait à des

362 Sur ce point *cf. ibid.* p174.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

règlements plus stricts encore que celle du *chujia* prise dans son sens strict. Si l'abstinence est recommandée pour tous les maîtres en termes de retenue de l'énergie vitale, seuls les officiants y sont tenus, par la stricte nécessité d'un jeûne de cent jours précédant tout rituel d'audience. Mon statut d'extérieure le poussait peut-être aussi à tenir une ligne de discours strictement traditionnel. Cependant, lors de mon deuxième séjour dans le temple, le novice Dang, devenu disciple de l'abbé, m'expliqua que l'abbé avait évoqué la question avec eux deux, lui et Me Chen. Il leur a alors exprimé que malgré la règle, ils pouvaient faire comme ils voulaient, c'était un cas de conscience et que c'était à chacun d'eux de faire le choix du célibat ou non.

Lors de ces débats sur le célibat des maîtres, la lignée B invoque des enjeux plus larges que la seule conscience des maîtres. La question de l'identité de l'ordre et de sa différentiation d'avec le Zhengyi, semble de fait être au centre du débat récent. Lorsque j'évoque les évolutions dans l'ordre, la réponse de Me Chen met en lumière cet enjeu sous-jacent. Il s'interroge : « Si tous les maîtres se marient que reste-il du Quanzhen ? » Le mythe de Wang Chongyang abandonnant femme et enfants à leur sort pour aller pratiquer ne reflète plus la réalité de la majorité des maîtres, si cela n'a jamais été le cas. Cependant, il reste un fondement mythique de l'ordre. La question est de taille car le mode de pratique chujia, sorti de la famille pour vivre dans un temple, est encore une des caractéristiques majeures de l'ordre, qui les différencie notamment des maîtres Zhengyi, vivant dans leurs foyers respectifs. Cependant l'inquiétude du jeune maître sur les difficultés de différenciation entre les deux ordres révèle les limites de cette catégorisation. Il faut rappeler que cette dichotomie marquée entre Quanzhen et Zhengyi n'est pas directement issue du milieu religieux lui-même. Historiquement, les courants taoïstes étaient pléthores et nébuleux. Si aujourd'hui il n'existe plus que deux courants, c'est que certains n'existent plus, ou ne sont plus reconnus, mais surtout que tous les courants non Quanzhen ont été catégorisés comme Zhengyi, regroupant par ce biais, tous ceux qui ne vivaient pas dans un temple. La catégorisation officielle s'établit ainsi clairement sur ce critère. On aboutit alors à deux ordres clairement définis, assimilés à deux grandes traditions. On comprend mieux ainsi le caractère crucial, et la dimension politique, de cette règle du chujia qui divise le taoïsme contemporain en deux parties. Le gouvernement a d'ailleurs récemment décidé de durcir les lois sur ce point et refuser le statut de maître Quanzhen à tous les maîtres mariés. Mais malgré les volontés de légiférer pour clarifier les situations, dans un contexte sociétal qui évolue, les maîtres, même de la lignée B à forte tendance traditionnelle, évoluent vers une tolérance prononcée. Et ces évolutions sont

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

d'autant plus sensibles dans cette province où les règles et préceptes ne sont pas fermement imposés et les frontières entre les ordres eux-mêmes demeurent floues. Le mariage n'est pas la seule déviation à la règle dans cette province. Même les plus respectés des maîtres ne sont, par exemple, pas tous ordonnés selon les rites orthopraxes de l'ordre.

1.2.2.2.2 Rituels et orthopraxie

Dans ce contexte mouvant, la lignée B tend à se replier sur qu'elle considère être le cœur de la tradition, les rituels eux-mêmes. Ces derniers, pratiques les plus rigoureusement codifiées du taoïsme, font l'objet de confrontations intenses, pour le contrôle de la définition de la tradition revendiquant l'orthopraxie. Les deux maîtres résidents de la lignée B, se placent dans cette revendication orthopraxe. Le taoïsme ne reconnaissant pas d'autorité suprême et toute puissante sur le plan religieux, personne ne peut imposer une définition unique de la tradition, qui donne ainsi lieu à des conflits multiples. Pour la lignée, ce contrôle de la tradition s'élabore dès l'enseignement des rituels, où ils tentent d'imposer une version centrale, notamment à ceux vivant dans les périphéries. Lors de l'apprentissage des rituels à un jeune maître issu du Zhengyi, devenu disciple novice de l'abbé, c'est une standardisation de la prononciation des textes que lui impose Me Chen, disqualifiant son accent yunannais.

> *« Après le rituel, le jeune maître dit au novice : « tu as fait beaucoup de progrès, tu arrives à chanter et à jouer correctement. Mais tu dois bien prononcer les mots. On ne prononce pas en yunnanais, tu dois les prononcer très correctement en mandarin (biaozhun putonghua 標準普通話). » (Extrait du journal de terrain du 23 mai 2012)*

A travers cette anecdote concernant la prononciation en mandarin, resurgit toute la volonté de standardisation des rituels, dans une imposition de la tradition centrale, omniprésente dans leurs enseignements. S'appuyant sur les vidéos de rituels du Temple des Nuages Blancs ou de son temple d'origine à Xi'an, le maître de rituel reprend sans cesse les novices qui apprennent au temple, sur ces mêmes critères, dans toutes formes d'enseignements, gestes, musiques et instruments. Lorsqu'il a rencontré des européens qui connaissaient quelques parties du chant du matin, il a été ravi de constater que leur version était celle du Temple des Huit Immortels de Xi'an, apprise à partir d'enregistrements de l'équipe de rituel du temple. Dans l'apprentissage des rituels, la standardisation s'exprime dans la manière de chanter les rituels, par la prononciation mais aussi par la mélodie, la rythmique et l'instrumentalisation. Elle passe aussi dans la transmission des gestes et postures correctes. Car la transmission du

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Quanzhen passe moins par la doctrine que par les gestes et postures. Plutôt que de convaincre, ils veillent à transmettre les gestes et postures. C'est le propre du régime d'orthopraxie dans lequel, selon la phrase d'Erika Evasdottir dans *Obedient autonomy*[363], « the express formulation of *action* to conform to commonly held standards ». Et de fait, les maîtres de cette lignée transmettent des exigences qui reprennent des normes très similaires à celles qu'on observe dans les enseignements de base des manuels de l'époque Tang, analysés par L. Kohn.

> ***« A bow is performed calmly and meticulously, standing in upright with either palms joined at chest level (hezhang 合掌) or the ritual tablet held tight, the head and torso bowed forward at an angle of about 45 degrees (shishi weiyi 3b; see also Suzuki 1965, 19). The hand position with the tablet goes back to ancient Chines court rituals, where officials had to hold up gold or jade tablets or scepters not only to identify themselves but also to show that their hands were properly occupied (see Laufer 1946). […] A prostration, in contrast, is performed from a kneeling position. Keeping one's back straight, one place ones hands before the knees and lowers one's head to the grounds between them, in the classical formality of kowtow or 'touching the head to the ground' (Yaoxiu keyi 9.4b ; see suzuki 1965, 18) . The texts describes this as 'kneeling straight and putting all five [limbs legs, arms and head] to the ground, without bending the back[364] »***

Bien que les rites taoïstes contemporains diffèrent quelque peu, notamment dans le placement exact des mains, les postures basiques restent strictement identiques et remontent elles-mêmes à l'époque impériale. Lorsque Me Chen enseignait ces pratiques corporelles, il insistait sur les même points, comme par exemple celui, répété ici deux fois, de garder le dos bien droit. Lorsqu'il enseignait ces gestes au novice, il l'a d'ailleurs fait recommencer plusieurs fois de suite en répétant cette même injonction jusqu'à ce que le résultat de la prosternation lui semble satisfaisant. Cet enseignement des rituels est particulièrement propice à l'ambition de diffusion de l'orthopraxie centrale de la lignée B puisque l'objet même de l'enseignement se situe dans l'exactitude de mouvements ritualisés.

Cependant, ces rituels varient largement d'une province à l'autre, se mélangeant avec les musiques et pratiques locales des fidèles. La remarque critique de D. Palmer précise l'importance de ce contexte pour la définition de l'orthopraxie.

> ***« En régime d'orthopraxie, l'enjeu principal réside dans la reconnaissance du « public qui compte », les personnes qui dans une certaine situation ont le pouvoir de prononcer un jugement qui affecte les possibilités futures de l'acteur. Il s'agit pour lui d'ajuster son comportement aux attentes***

363 E. Evasdottir, 2005, Obedient autonomy: Chinese intellectuals and the achievement of orderly life. UBC Press, p 14.
364 L. Kohn, *op. cit.* 2001, p174-5.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

> ***du public, de sorte que sa réputation en tire bénéfice. [...] Ces tactiques supposent que les structures, les règles, les catégories et les normes soient partagées et comprises par chacun, dans un ordre stable[365]. »***

La présence d'un 'public' et le partage des normes avec lui constituent un élément essentiel de la définition de l'orthopraxie. Dans le cas de cette lignée, le changement de province et donc du public et de ses normes, a dramatiquement transformé le contexte et donc la légitimité de la lignée. Les gestes qui étaient strictement orthopraxes dans le Shaanxi sont devenus déviants, au sens où ils ne correspondaient plus à la norme majoritaire, dans le Yunnan. C'est ce que le jeune maître exprime lorsqu'il fait part de ces difficultés de s'intégrer aux rituels dans le Yunnan. Les gestes, chants, instruments diffèrent. Et face à cette différence, le jeune maître s'insurge contre ce qui entre en contradiction avec toutes les normes qu'il a apprises dans la tradition centrale. Il témoigne de sa difficulté à ne pas critiquer lorsqu'il voit la manière dont sont réalisés les rituels. Pourtant il est conscient que la norme est fixée par la majorité. Il dit lui-même que si tout le monde fait ainsi, alors c'est lui qui est en faute. Dans ce contexte, ses connaissances sont inutiles et même encombrantes car elles représentent une volonté d'imposition de la tradition centrale aux périphéries. C'est la légitimité locale qui prime, les temples centraux sont bien loin de ces campagnes. Les savoirs orthopraxes centraux, dominants dans une partie de l'ordre, deviennent ici obsolescents, voire contre-indiqués. Leur migration dans le Yunnan les a décentrés, loin de leur rayon de légitimité institutionnelle et traditionnelle dans une province où la majorité des maîtres se préoccupe de légitimité locale et sont moins en recherche de l'authenticité centrale que de la recherche d'un lien fort et d'une imbrication à la société locale, d'une intégration aux pratiques populaires. Face à cette dissonance, qui s'exprime d'autant plus dans leur spécialité rituelle, lui et l'abbé du temple adoptent des stratégies différentes.

2 Réseaux et orthopraxie rituelle

Dans cette seconde partie, nous tenterons de comprendre le lien de la lignée à ceux qui lui apportent les ressources et la façon dont ils se positionnent par rapport à ces fournisseurs. Nous évaluerons aussi ce positionnement dans leurs enjeux, notamment le contrôle de la définition de l'orthopraxie. Mais d'abord, nous établirons les rapports de la lignée avec les personnes extérieures qui apportent les ressources, par réseaux physiques ou virtuels.

365 D.Palmer, « Erika E.S. Evasdottir, Obedient Autonomy: Chinese Intellectuals and the Achievement of Orderly Life », *Perspectives chinoises* [En ligne], 91 | septembre-octobre 2005, mis en ligne le 27 avril 2007, URL : http://perspectiveschinoises.revues.org/922, p 65.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.1 Outils et réseaux

Pour analyser les liens entretenus par cette lignée avec les personnes extérieures qui apportent les ressources, il faut décomposer le processus en deux temps, car les attitudes des deux maîtres diffèrent. Hors de leur légitimité d'origine, les deux maîtres de la lignée adoptent des stratégies divergentes par rapport aux maîtres et fidèles du Yunnan. Les membres de la lignée montrent deux stratégies que l'on peut catégoriser dans le registre d'A. Hirschman[366] l'un de prise de parole, l'autre de défection. Pour l'abbé, le manque de reconnaissance de sa légitimité centrale dans le contexte local représente une difficulté de développement du temple à sa charge. Son choix stratégique de prise de parole s'organise par l'accès à des réseaux institutionnels et administratifs. Pour le jeune maître de rituel, en charge du quotidien du temple, confronté directement aux difficultés locales, la défection de la province a eu lieu par l'accès à ses réseaux nationaux. Les parcours et stratégies des deux membres de la lignée, si elles s'intègrent à un contexte local et de lignée particulier, ne sont pas les seuls du genre dans les parcours. On peut retrouver des stratégies similaires chez d'autres maîtres. De fait, la problématique de l'abbé, d'une reprise et du développement d'un temple dans les difficultés du contexte local est loin d'être unique, et se pose dans presque chaque temple héréditaire récupéré. Face à ces difficultés, l'abbé met en place une stratégie de prise de parole, dans les différents réseaux auxquels il peut avoir accès.

2.1.1 Réseaux dans les instances décisionnelles et développement du temple B

2.1.1.1 Soutien communautaire et négociations

2.1.1.1.1 Événements communautaires

De par le rapide développement de l'ordre contemporain, les rénovations, réouvertures, et autres rassemblements cérémoniels donnent lieu à de très nombreux événements partout en Chine. En ce qui concerne la lignée A, les rassemblements ont été étudiés du point de vue de leur organisation et en tant que lieux d'échanges pour les organisateurs. Avec la lignée B, ces mêmes rassemblements peuvent être analysés à leur tour du point de vue des invités. Si la lignée B invite lors d'une cérémonie annuelle, quelques dizaines de personnes, leur activité centrale de réseau se situera néanmoins dans d'autres rassemblements communautaires. La vivacité des efforts de reconstruction du *Quanzhen*

366 A. O.Hirschman, 1995, Défection et prise de parole: théorie et applications, Paris: Fayard.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

donne l'occasion à de très fréquentes cérémonies, telles celles du temple de la lignée A, ou encore celle pour l'ouverture d'une salle dans le temple œcuménique de Kunming pendant l'été 2012. Lors de la cérémonie du temple A, les membres de la lignée B résidant dans le Yunnan étaient tous deux présents. Le jeune maître de rituel de la lignée B a conduit les rituels de la lignée A en qualité de maître de rituel assistant, *fugaogong* 副高功. L'abbé Liao a largement participé, notamment lors de la préparation des rituels, la veille de l'arrivée des invités. Il disait vouloir soutenir Me Zhao, maître ascendant de la lignée A, vice-président de l'association taoïste du Yunnan, qu'il admire beaucoup. Il s'est cependant tenu largement à l'écart notamment des rituels. A la demande insistante de quelques maîtres, il a participé à de petites démonstrations à la veille des festivités. En petit comité et dans un contexte informel, les maîtres ont mené quelques exercices de *taijiquan* seuls ou à deux, notamment avec l'un des européens. Me Liao, connu pour sa pratique des arts martiaux a été instamment prié à cette occasion de démontrer quelques mouvements, ce qu'il a fait à force de suppliques. Il s'agissait peut-être de ne pas prendre la préséance sur les talents des maîtres de l'autre lignée. Les moments informels de ces événements sont, comme toujours, l'occasion de renforcer les liens avec d'autres temples, d'autres maîtres. C'est à cette occasion que j'ai moi-même pu être invitée dans les temples du Yunnan qui ont fait le cœur de cette étude. Les maîtres de la lignée B ont aussi fait d'autres rencontres à l'occasion du rassemblement inauguré par la lignée A. Me Chen, par exemple, a chanté, sur leur demande, quelques parties du chant du matin devant les européens présents. Par la suite, ces fidèles européens ont d'ailleurs participé à certains rituels célébrés par lui. Ces grandes cérémonies sont néanmoins surtout l'occasion de resserrer des liens entre des lignées et temples déjà en relation, comme c'est le cas entre les lignées A et B.

Elles permettent en d'affirmer un soutien commun à des institutions importantes. L'abbé du temple A célèbre rarement les rituels. Pourtant il a accepté de participer à un rituel dans la capitale de la province, pour l'ouverture d'une nouvelle salle du temple œcuménique.

> *Dès le matin, le temple est plein. Un maître de la lignée A m'a proposé de le rejoindre au temple. Nous y rencontrons de nombreux maîtres. Le rituel lui-même a lieu sur une estrade montée dans la cour. Les officiels laïcs se situent devant l'estrade, au premier rang du public. Le rituel d'ouverture compte, parmi ses musiciens, de nombreux maîtres responsables dans la province ainsi que des maîtres de rituels confirmés, bien que peu impliqués politiquement. L'abbé du temple B, bien qu'il pratique d'habitude très peu les rituels, joue des cymbales sur un côté de l'estrade. Il affiche une attitude particulièrement désinvolte, s'asseyant au cours du rituel, lors de période de désœuvrement au cours*

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

des deux heures du rituel, à côté de responsables toujours debout avec leurs instruments. (Extrait du journal de terrain du 23 juillet 2012)

Compter sur la présence de responsables religieux de la province et de maîtres de rituels confirmés parmi ses musiciens, lors d'une grande célébration, est un signe de prestige pour l'institution, en l'occurrence le temple œcuménique de la capitale provinciale. L'attitude ostensiblement désinvolte de l'abbé à cette cérémonie souligne que sa participation est une faveur à l'abbé du temple œcuménique, permettant de renforcer les liens avec les lignées et institutions hôtes, qui profitent de sa contribution au rituel. D'autres évènements plus ouverts au grand public sont aussi l'occasion de rencontrer des publics plus diversifiés. Ma première rencontre avec Me Liao a d'ailleurs eu lieu lors du colloque international sur le taoïsme de 2011 à Nanyue. Me Zhao y avait aussi fait une visite pour présenter ses disciples, notamment à l'abbesse de Wuhan et au dernier maître céleste de Taiwan, comptant parmi les grands personnages réunis pour l'événement. Ces grands événements sont en effet un lieu idéal pour nouer de nouvelles relations avec des personnages peu accessibles. Certains maîtres assistent fréquemment, en outre, à de multiples colloques et forums, sur les problématiques qui les intéressent, telles l'écologie ou la place de la religion dans la charité, multipliant ainsi les rencontres et les réseaux. Lors de ces évènements et sous leurs diverses formes, la lignée B crée et renforce ainsi ses liens, en apportant son savoir-faire et son soutien à des lignées et institutions alliées.

2.1.1.1.2 Instances et négociations

Ce soutien accumulé est particulièrement utile dans les réunions des différentes instances, en charge de la vie religieuse au niveau local. L'abbé, en tant que responsable de ce temple de village, doit participer à de très nombreuses réunions officielles, administratives et d'information. De par l'organisation de la religion en Chine, les différents acteurs religieux et gouvernementaux se doivent de participer à ces rassemblements, au cours desquelles les interactions et négociations résultent dans des décisions de politique locale concernant le religieux et son déploiement. Le taoïsme quanzhen entre dans les cinq religions reconnues par le gouvernement et nécessite la coordination de nombreuses instances à différents niveaux, qui ont été instaurées après la Révolution Culturelle (je me reporte ici au document dont parle Ashiwa et Wank[367] dans leur article sur l'organisation politique du bouddhisme) :

367Y.Ashiwa and D. L.Wank "The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China," Journal of Asian Studies 65(2), 2006, pp. 337-359.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

> ***« A document issued by the CCP in 1982 titled 'The Basic Viewpoint on the Religious Question during Our Country's Socialist Period' is the fundamental institutional context for the interaction of religion and state. The document repudiates the suppression of religion during the Cultural Revolution for causing splits among the people. It contains a definition of modern religion as a logically consistent theosophy that has a concept of afterlife, is written in scriptures, administered by a professional clergy, and conducts ritual and ceremonial activities in officially registered temples, mosques, and churches. It details the principles for existence of religion in China's Communist order, including 'love country, love religion' (aiguo aijiao), administrative self-management, economic self-sufficiency, and the conduct of so-called normal religious activities. The document also identifies the Religious Affairs Bureau and religious associations key actors in the administration of religious sites. »***[368]

Au niveau de chaque temple, entrent notamment en jeu deux acteurs majeurs, l'association taoïste et le Bureau des affaires religieuses. La lignée A a créé une branche de l'association taoïste du district, logée dans le temple A. Au contraire, il n'existe pas d'association taoïste active au niveau du village, même celui du temple B, isolé entre les montagnes. La grande ville à laquelle il se rattache compte en revanche, une association taoïste locale située dans le seul temple taoïste de la ville. Dans celui-ci se trouvent affichées les photos de groupes des réunions précédentes de l'association de la province, deux échelons au-dessus de celui de la ville. Lors de ces différentes réunions, qui ont lieu fréquemment à chaque échelon, « les temples établissent un rapport de leur situation et le Bureau annonce les directives et régulations étatiques. »[369]

L'association taoïste est en effet une instance de négociation de nature duale, à chaque niveau. Le personnel, qui est composé à la fois d'employés administratifs et de maîtres religieux, relaye les informations dans les deux sens. Il fait redescendre les exigences étatiques et fait aussi remonter les demandes des maîtres. Les propos des auteurs concernant l'association bouddhiste correspondent au fonctionnement de l'association taoïste dans cette province du Yunnan.

> ***« The Association can also ensure that the teaching and practice of Buddhism accommodates the state's definition of religion without violating the sensitivities and beliefs of clergy and devotees. These instances reveal how the dual role and ambiguity of the Association helped clergy and devotees in Xiamen protect some autonomy of Buddhism even while adapting to the religious policy and the state's definition of religion. »***[370]

368 *Idem* pp. 339-40.
369 *Idem*, p 346.
370 *Idem*, p355-6.

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

Dans ces réunions des branches de l'association taoïste se jouent ainsi les enjeux de négociations entre les instances, les maîtres trouvant, dans leurs représentants religieux au sein de l'association, des appuis pour se faire entendre. Rappelons que c'est pour le maître de la lignée A, vice-président de l'association taoïste du Yunnan, que l'abbé a participé à la cérémonie et fait déplacer son neveu d'apprentissage, maître de rituel par ailleurs rétif à ces participations. Les relations dans ces instances sont donc complexes et intriquées dans un réseau de relations plus vaste. Les représentants religieux qui sont capables de faire entendre les voix des autres maîtres ont eux aussi leurs enjeux. S'ajoutent encore à cette complexité les obligations de réunions interreligieuses, reproduisant à différents niveaux la concertation sur les enjeux des territoires, auxquelles l'abbé se doit de participer également. Dans le village du temple B, l'environnement religieux, bien qu'il ait été jusque-là peu actif, commençait à être revitalisé par l'installation de religieuses protestantes. Alors qu'il est effectivement plus impliqué dans le contexte local, l'abbé ne s'arrête néanmoins pas à ces réunions de concertation religieuse. Il s'engage aussi dans le comité politique local pour peser dans des négociations, dont les résultats sont fièrement affichés sur son blog.

2.1.1.2 Enjeux traditionnels et nouvelles technologies

2.1.1.2.1 Recours à de nouvelles technologies

Le blog est un outil désormais largement diffusé chez les maîtres. Tous ceux qui ne sont pas retirés dans des ermitages possèdent au moins un blog, et peuvent avoir recours à différents services de réseaux sociaux pour établir une plateforme de communication, en interconnexion avec divers types d'appareils. Ces plateformes cumulent blog, partage de vidéos, de photos, messagerie instantanée, micro-blogging, et même échanges de cartes et cadeaux virtuels selon les codes du guanxi ainsi dématérialisé. C'est un outil central car il permet la diffusion d'informations sur les temples, et favorise le réseautage du maître lui-même. Sur ces blogs, on trouve leurs activités, les événements auxquels ils participent, des photos d'eux-mêmes, de leurs maîtres, de leurs temples etc... Le blog du temple B, par exemple, est un outil de communication à part entière. Il présente le temple et son histoire à travers plusieurs albums photos et différents événements. Il affiche aussi des demandes de fonds, et autres annonces diverses, concernant le temple et ses activités.

L'abbé a son propre blog séparé de celui du temple. Sur celui-ci, il exprime autant ses centres intérêts personnels, ses réflexions morales que les résultats politiques des négociations pour le temple. Il y affiche surtout des postes concernant les disciplines taoïstes. Suivant ces

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

centres d'intérêts, il poste des éléments sur la médecine chinoise qu'il a appris à l'université, des vidéos sur les arts martiaux qu'il pratique, depuis son entrée à l'adolescence à Wudangshan, et les rituels qui constituent le cœur de son activité religieuse. Il le nourrit de ses propres textes, dont un commentaire par exemple du *Qingjingjing* 清靜經, Classique de la pure clarté, qui fait partie du chant du matin. Les éléments de culture classique sont aussi très présents dans les proverbes qu'il cite comme dans les poésies qu'il écrit lui-même. Dans une approche plus pédagogique, il a aussi posté un billet exposant, par exemple, une dizaine d'anciens caractères encore utilisés dans les chants rituels, et leur signification en chinois moderne. Ces billets ne sont pas uniquement de sa main. Il partage les écrits d'autres maîtres dans cette même démarche pédagogique. De nombreux maîtres postent des commentaires de textes, des explications d'éléments sur les rituels, les divinités ou les autres disciplines. Les postes personnels de l'abbé sont parfois plus revendicatifs. Il peut souvent se mettre en colère contre l'attitude de personnes qu'ils rencontrent, reliant ces comportements individuels à des considérations sociétales sur la décadence morale. Sous forme poétique, il produit donc aussi des critiques sociétales. Un de ces textes dénonce, par exemple, la croyance en l'argent tout puissant, par des sentences parallèles soulignant que, si l'argent peut acheter l'aspect matériel des choses, il ne peut acheter leur essence et les intentions pour lesquels nous les recherchons.

L'argent, en tant que ressource monétaire, fait aussi l'objet de certaines entrées. Suivant l'exemple du blog d'un temple allié de la province, où la lignée officiait occasionnellement dans des rituels ordinaires, l'abbé a commencé à poster des appels aux dons en 2012. Avant l'installation de la nouvelle statue, l'abbé a expliqué, sur son blog, que la statue de l'ancêtre Wang Linguan avait besoin de dons pour être construite, rappelant par la formule consacrée que les actes méritoires sont sans limites (*gongdewuliang* 功德無量). L'encensoir qui lui a été ajouté par la suite a été présenté de la même façon. Cette succesion de deux appels semble avoir marqué l'adoption de cette nouvelle manière d'appeler aux dons dans cette lignée. Cet appel aux dons par internet n'était en effet pas d'usage auparavant. Le précédent encensoir, réceptionné en mai 2012, par exemple, n'avait pas fait l'objet de ces appels. Ainsi les blogs et outils internet assimilés, se font tour à tour outil de communication pour le temple, dans sa présentation, la communication événementielle et l'appel aux dons, et médiums pédagogiques sur des éléments de culture taoïste, tissant des réseaux affinitaires. On peut aussi constater une séparation entre ce recours institutionnel et l'usage des blogs comme moyen d'expression personnel des maîtres, qui n'hésitent pas à exprimer des opinions et

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

émotions parfois violentes, mais qui, de par leur statut, prennent l'ampleur d'une critique sociale.

2.1.1.2.2 Enjeux et résultats

La recherche de légitimité de ce maître d'origine centrale, devenu abbé dans une périphérie, a été sensible dès les premiers entretiens. Lors de la cérémonie dans le temple A, il déplaçait la conversation sur son ancienneté dans le taoïsme, se déclarant comme le plus ancien du rassemblement. L'expérience et l'ancienneté comptant parmi les plus importantes sources de légitimité de l'ordre, même dans les périphéries, il tentait par cette simple phrase de faire valoir sa légitimité en renversant complètement la pyramide de légitimité locale. Ce manque de légitimité locale était une entrave majeure pour le développement du temple.

Sur son blog, on trouve pourtant en 2013 l'aboutissement, dans les instances administratives, des enjeux concernant le temple. Dans cet environnement local difficile et complexe, l'abbé s'est tourné vers le comité du parti local. Son besoin de peser sur la situation religieuse se lit jusque dans ses projections sur la situation nationale. Il use souvent de l'anaphore : « Si j'étais responsable de l'association taoïste... », indiquant dans un même temps pathologie et remède préconisés. Ces conseils sont prodigués en pure perte, dans un cercle fermé qui n'a aucune prise sur les politiques nationales. Au niveau local cependant, cette démarche s'est déployée dans les administrations politiques et proprement taoïstes. Au travers d'une série de postes qui s'étalent sur plusieurs mois en 2013, on peut retracer son activité dans le comité du parti local. Il montre d'abord des photos de sa participation aux rassemblements politique de cet organe, en tant que religieux implanté dans cette zone. Puis dans une entrée, il relaie la résolution de ce comité local sur le taoïsme. Sur plusieurs points, ce message répond aux enjeux que l'abbé avait mis en avant dès nos discussions de 2011. Face aux difficultés d'environnement du temple, les résolutions du comité adressent notamment les relations avec les riverains laïques et la situation géographique enclavée du temple. Le désenclavement du temple est recommandé pour promouvoir le tourisme. Le temple, mis en valeur pour sa valeur patrimoniale et culturelle dans les documents touristiques, souffre selon le comité, de son enclavement dans les montagnes, sans routes facilement praticables depuis la ville. La résolution est ainsi affirmée de construire des routes plus accessibles afin de développer le tourisme dans la région. En ce qui concerne la population et l'environnement hostile que représentent les riverains, le texte prévoit dans un langage vague et politiquement correct, la nécessité de prendre en compte les populations et

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'être respectueux de leur croyance et leur culture. La valorisation du temple est aussi promue dans l'idée de développer des événements culturels, dans le cadre de promotion nationale de la culture chinoise par le gouvernement. Cette note du comité développe ainsi des solutions en faveur du développement du temple en reprenant le langage des politiques gouvernementales. Chacune des résolutions met en avant les problématiques propres au temple, tout en les insérant dans le cadre des tendances gouvernementales et politiques. On peut y lire une traduction, par l'abbé, des enjeux du temple, dans un langage politique permettant sa promotion, en passant par des enjeux politiques plus globaux.

2.1.2 Réseaux nationaux et transmission par les nouvelles technologies

2.1.2.1 Blog comme outils vers l'extérieur

2.1.2.1.1 Blog et réseau laïque

Si les blogs, messageries, et différents médias internet sont très utilisés par les maîtres de tous âges, les plus jeunes y sont encore plus actifs. Lors du début de terrain dans le temple B, pour ce maître qui y séjournait seul, les réseaux sociaux sur internet constituaient une des activités principales et un des principaux liens avec l'extérieur. Pour ce jeune maître isolé c'était aussi le moyen d'établir un réseau large et vaste de sympathisants, compensant ses difficultés avec les populations locales. Il entretenait deux comptes différents, l'un en tant que laïc et l'autre en tant que religieux. A travers ces blogs et celui de l'abbé, le temple faisait l'objet d'une promotion abondante. Sur son blog religieux, on pouvait trouver la présentation du temple, accompagnée de nombreuses photos, des anciennes ruines aux nouveaux locaux, en passant par l'inauguration officielle et tous les événements qui ont suivi. On y trouvait aussi depuis longtemps la promotion de la lignée, grâce à des postes qui relayaient les interventions de l'abbé. Des vidéos montraient notamment l'abbé en plein exercice de *taijiquan*, exercices remontant jusqu'aux années 90 lors de sa formation au Temple des Nuages Blancs. Les arts martiaux étant une des spécialités de l'abbé, la vidéo mettait ainsi en valeur non seulement le temple mais aussi la lignée qui y réside. Après le départ du frère de l'abbé, dû à un différend entre eux, les vidéos n'ont pourtant pas disparu du blog. Le blog, même individuel, sert d'abord la lignée et les institutions. On s'en sert comme d'une vitrine pour la promotion du temple, de la lignée et pour la diffusion large envers les laïcs. Il attire des laïcs sur les thématiques de la culture traditionnelle, qui s'abonnent et forment ainsi des réseaux affinitaires. Une forte dissociation était cependant établie entre le compte laïc du jeune bloggeur et son statut religieux. Ceux discutant avec lui sur son compte laïc lui

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

demandaient ainsi parfois s'il connaissait le temple B où il résidait et dont il avait la charge depuis des mois. Sur ce blog il pouvait poster des commentaires impulsifs et affectés, allant de la colère à l'apitoiement, qu'il ne jugeait clairement pas digne de sa personnalité religieuse.

Sur tous les blogs que l'abbé prend en charge, la culture classique reste un sujet majeur, comme dans tous ses rapports à la société laïque. Me Chen, poste autant des textes ou maximes classiques que de recueils de proverbes, ou d'articles parus dans la presse en ligne. De par son intérêt pour la littérature, les textes classiques sous toutes leurs formes sont à l'honneur. Il relaye, par exemple la mise en ligne gratuite des grands classiques dont la grande étude (Daxue 大學) ou les Entretiens de Confucius (Lunyu 論語), ainsi que les commentaires contemporains de ces textes. Il englobe toutes formes de commentaires jusque dans la vulgarisation. Il promeut une émission littéraire télévisée où les commentateurs des grandes œuvres classiques font leur exposé en vidéo. Sur ce blog religieux, se trouve ainsi exposé un mouvement vers un aspect plus vaste que le taoïsme à proprement parler, incluant les autres classiques, par exemple confucéens, dont l'auteur divinisé, trône dans la salle principale du temple. La thématique de la culture classique et sa diffusion rassemble des cercles larges de laïcs lettrés et de maîtres. Et ce blog ne permet pas seulement une interaction virtuelle. Il est aussi l'outil par lequel la majorité des laïcs et maîtres qui ont résidé dans le temple ont rencontré Me Chen qui les y a accueillis. Ces outils permettent aussi de compenser le peu d'extension du réseau physique de la lignée, par le recrutement de jeunes sympathisants sur internet ; à la suite de quoi, des rencontres deviennent possibles..

2.1.2.1.2 Blog comme outil pédagogique

Ce blog est aussi largement focalisé sur la spécialité de la lignée, les rituels. Si le maître diffuse des contenus de culture classique pour un public large, son blog religieux est d'abord orienté vers la diffusion des savoirs rituels. Il dit lui-même « celui qui veut apprendre les rituels, il y a tout sur mon site, il peut tout apprendre du début jusqu'à la fin. » On y trouve effectivement tout ce qui est nécessaire à un apprentissage autodidacte des chants rituels. Les matériaux sont divers. En ce qui concerne les rituels ordinaires, il a mis en ligne des partitions instrumentales. S'il se contentait auparavant de poster celles qu'il trouvait sur internet, il met désormais des partitions instrumentales qu'il a lui-même écrites à la main. Ce sont les mêmes partitions qu'il écrivait à des fins d'enseignement dans le temple, lorsqu'un rythme s'avérait complexe. Elles sont en libre accès sur son site. Cependant, puisque le

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

conseil le plus répété dans cette transmission était de trouver un ressenti, ces partitions servent plus de support de transmission que de diffusion large du savoir. On peut aussi trouver le dessin des talismans, dessins à l'encre rouge qui sont brûlés pendant les rituels. Leurs significations sont expliquées, mais brièvement et dans une simplicité qui en reste à la vulgarisation. Il en est de même pour les modèles de lettres variant selon les rituels qui sont envoyés aux divinités. Des schémas ont aussi été relayés pour décrire les pas de la danse rituelle représentant une marche sur les étoiles. Enfin, certains textes de rituels sont aussi postés en partie dans la même optique. Face à ces éléments épars, la ressource la plus centrale est celle des vidéos de rituels. Elle constitue le modèle d'utilisation de tous ces éléments, bien que leur place soit parfois presque invisible (comme pour les talismans à réaliser avec le troisième œil). Ces éléments d'explication vulgarisent ainsi tous les éléments cachés du rituel, dévoilant à ses abonnés ce qui est originellement caché aux non-initiés. Il ne fait aucun secret de leurs significations et pourtant, le mystère de la pratique reste entier car c'est dans la transmission directe et l'exercice accompagné du maître que se dissimulent les secrets de pratiques qui les rendent efficaces.

Il n'est pas le seul à diffuser des matériaux sur les rituels. Ces vidéos ne sont d'ailleurs pas faites par lui-même, mais en majorité celles des grands temples, qui diffusent des films de rituels dans des buts de promotion. Nombres de grands temples ont leur propre site et les vidéos qu'ils y déposent sont ensuite relayées par les maîtres de leur réseau. Le jeune maître de rituel participe à cette pratique avec cependant un art et un sens particuliers. D'abord, en sélectionnant une vidéo, il relaie et affiche sa position orthopraxe. Mais surtout, ces vidéos servent dans les interactions d'apprentissage avec les jeunes maîtres du temple. Les vidéos trouvées sur internet lui servent d'outils pédagogiques. Dans l'apprentissage des rituels, un support audio et à plus forte raison vidéo, est devenu un élément important. Dans le collège taoïste des maîtres où avait lieu une classe de rituel, certaines jeunes maîtres ne se séparaient pas de leur dictaphone, sur lequel elles avaient enregistré les répétitions pendant les cours et les rejouaient sans cesse, à chaque pause, à chaque temps libre. Là, dans le temple B, les vidéos de rituels des deux traditions centrales, considérées comme orthopraxes, sont utilisées de la même façon. Ces vidéos tournent en boucle sur l'ordinateur du temple, pendant des heures.

Au contraire, les vidéos de maîtres considérés comme déviants servent de contre-exemple. Quand le maître les regarde seul, il les examine avec intérêt pour juger les pratiques des autres maîtres. Quand il est accompagné d'un élève, il se sert de ces exemples pour

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

enseigner comment différencier les pratiques conformes des autres, et indiquer le geste correct.

> *Un soir, il regarde des vidéos de rituel avec le novice Tang venu apprendre les rituels. Il critique la manière de tenir la tablette du maître dans la vidéo. Alors il se lève et prend la tablette qui reste dans la salle, pour les exercices en face de l'autel. Il imite devant l'élève les gestes effectués dans la vidéo comme contre-exemple, et réalise ensuite les gestes appropriés en disant, « on ne peut pas faire comme ça, il faut faire ainsi. » En tenant la tablette, il se prosterne trois fois. La différence qu'il pointe se situe dans le placement des mains pour tenir cette tablette, lors de la prosternation et lors de la marche. (Extrait du journal du 29 avril 2012)*

Ce blog sert donc aussi de support pour l'apprentissage direct par image filmée, support pédagogique par imprégnation ou par transmission directe. Mais à travers les divers contenus portant sur les rituels, on ne peut distinguer où se trouve la volonté de transmission plus large, qui ne peut avoir lieu en fait que de maître à disciple. C'est une diffusion large des savoirs rituels qui est visée cependant, car elle permet l'élargissement du cercle de légitimité. De fait, la diffusion de savoir par internet ne peut servir à une transmission large. Elle peut cependant mener de jeunes maîtres intéressés à suivre Me Chen par ce moyen médiatique, et parfois ensuite apprendre avec lui en face à face. Cette diffusion mène ainsi moins à une transmission large des rituels qu'à une reconnaissance du savoir de Me Chen, permettant un recrutement de disciple et d'élève, enjeu le plus difficile pour cette lignée. En ce qui concerne les laïcs, moins intéressés par cet ésotérisme rituel que par la culture classique plus large, ils suivent le blog pour ses références littéraires, reconnaissant Me Chen pour ses savoirs, et devenant aussi parfois adhérents de la lignée car ce réseau virtuel donne souvent lieu à des rencontres pédagogiques.

2.1.2.2 Réseaux sociaux multimédias comme outils de réseaux et stratégie

2.1.2.2.1 Réseaux internet et apprentissage des rituels *shifang*

Ces outils virtuels sont liés à un réseau physique de pédagogie rituelle. La majeure partie des maîtres et laïcs qui ont résidé dans le temple B, lors de mes terrains, était issue de ce réseau virtuel. A travers cette diffusion de savoirs rituels centraux et les contacts engendrés, tout un réseau de maîtres se construit. Sur les 5 maîtres qui sont passés par le temple, 4 d'entre eux ont été rencontré par Me Chen sur internet. L'un d'entre eux est resté plusieurs mois. Ils se sont rencontrés sur les réseaux internet car le jeune maître issu d'une formation Zhengyi, revenant de sa famille d'origine dans le Yunnan, cherchait à loger dans un temple

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

sur sa route, de retour au Jiangxi. En arrivant dans le temple où le jeune maître l'avait invité à résider quelques jours, il n'a plus voulu repartir. Il est resté ainsi plusieurs mois, ne repartant chez lui que lorsque sa famille l'appelait. Il est devenu disciple de l'abbé. Puis, lorsque Me Chen est parti pour le Sud à l'automne 2012, il a trouvé refuge dans un temple du Yunnan du troisième maître de rituel de Me Chen. Ce jeune maître souhaitait surtout apprendre les rituels ordinaires, comme c'était le cas pour une autre jeune maître. Issue du Sichuan, cette dernière avait été formée à Beijing, mais connaissait plutôt la tradition *Guangchengyun*, et cherchait elle aussi à s'instruire dans les rituels ordinaires.

Tous les maîtres rencontrés à travers le réseau social virtuel et entrés ainsi dans le temple, avaient en commun un intérêt prononcé pour les rituels ordinaires. Enseigner ou aider au perfectionnement de jeunes maîtres de rituels en apprentissage, est en effet l'activité la plus courante dans le temple. Selon ses dires, avant et après le terrain, il y en aurait eu beaucoup d'autres. Ces élèves étaient tous d'un âge proche de Me Chen, souvent de quelques années ses cadets (21 et 22 contre 20 ans). Pour ce qui est de leurs connaissances des rituels, ils avaient déjà des notions provenant d'autres traditions, pour l'une *Guangchengyun* et l'autre, les rituels de l'ordre Zhengyi. Nous avons déjà vu l'affinité particulière qui existe entre les pratiquants de la tradition Guangchengyun et celle des rituels ordinaires *Shifangyun*. En ce qui concerne le jeune maître Zhengyi, bien qu'il n'ait pas prévu de rester au moment de son arrivée, il fut cependant rapidement intéressé par l'apprentissage de ces rituels *Shifang*. Insatisfait de l'enseignement de son propre maître, il a trouvé dans ce temple une transmission qui lui faisait défaut. Pour un maître Zhengyi, l'apprentissage des rituels est d'autant plus important qu'il ne reçoit ses ressources que de la réalisation de ces rites, contrairement au maîtres quanzhen pour qui cela n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Nombres de maîtres vivent du salaire reçu dans les temples œcuméniques ou au frais de la lignée de leur temple de résidence, sans recevoir eux-mêmes de salaire. Lorsque je lui demandai pourquoi il apprenait les rituels Shifang Quanzhen alors qu'il était lui-même d'un autre ordre, il répondit que les rituels Zhengyi englobaient la connaissance de nombreuses autres traditions rituelles, dont le Quanzhen, issus de la tradition du *Qingwei Lingbao*, aujourd'hui englobée dans le Zhengyi. Les rituels ne sont pas toujours le premier motif d'arrivée au temple après une rencontre initiée à travers les réseaux sociaux. En effet, l'intérêt de tous ces jeunes maîtres pour les rituels fait aussi écho à la volonté de transmission des rituels de Me Chen. Cependant, par la brièveté de leur passage et leurs différences de niveau, les jeunes maîtres ne repartent le plus souvent qu'avec des connaissances qui se réduisent surtout aux offices quotidiens et aux

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

notions basiques. Seuls quelques-uns, déjà formés et spécialisés, sont venus par le biais de sa parenté, afin d'approfondir les savoirs rituels d'audience. Parmi ceux que j'ai rencontrés, une seule, une maître qui a résidé dans ce temple, n'était pas venue dans ce but et n'était pas issue des réseaux internet du jeune maître. Elle était plus âgée que les autres résidents, approchant la quarantaine. Elle était envoyée par un abbé dans ce temple, dans l'espoir d'apprendre la médecine chinoise. Lorsque les obligations de l'abbé l'ont empêchée de tenir cet engagement, elle a souhaité apprendre alors les rituels. Ces jeunes maîtres, rencontrés et invités par Me Chen sur internet, apprennent les rituels ordinaires avec lui le temps de leur passage au temple, où ils peuvent commencer à maîtriser une certaine sensibilité et un savoir pratique concernant les offices quotidiens. Il est intéressant de noter que presque tous les élèves de rituels du temple rencontrés pendant mon terrain étaient issus de ces réseaux virtuels. Quand la lignée A construit de très nombreux réseaux sociaux et recrute ses adeptes par son temple et ses services thérapeutiques, la lignée B recrute la majeure partie de son réseau, et en particulier de ses élèves, à travers ce réseau virtuel.

2.1.2.2.2 Outils virtuels et usages en réseau

Les diverses fonctionnalités, messageries, partage de vidéos etc. peuvent être utilisées de manière différenciée. Me Chen se sert notamment de la messagerie pour pratiquer avec l'abbé, lorsque ce dernier n'est pas occupé dans le temple, une forme de poésie chinoise, le *duilian*. Ces rencontres leur permettent d'écrire des poèmes à intervalles réguliers, entre d'autres activités. Ce service de messagerie couplé au blog du jeune maître, est aussi un moyen de mise en contact à partir de discussions philosophiques. J'ai moi-même été contactée par des inconnus sur la messagerie internet, pour discuter du taoïsme. Un inconnu m'a abordée en message privé, en commençant par des questions ouvertes sur le taoïsme, puis lançant le débat sur des notions plus vastes telles que le *Dao*, le *wuwei*. Il alimentait le débat en montrant les paradoxes conceptuels entre les différentes notions. En discutant de mon interaction avec le jeune maître, ce dernier me confirma à quel point ces questions et genres de débats étaient fréquents. Très souvent des inconnus s'entretenaient avec lui à travers cette messagerie. Ces débats philosophico-religieux font partie des formes d'interaction courante, pour ce maître qui a souvent l'occasion de débattre aussi en face à face, avec d'autres maîtres taoïstes. Une des spécificités de cette messagerie est de rappeler aux usagers les codes du guanxi. Il devient ainsi possible, au-delà des contacts directs par écrit, audio ou vidéo, d'envoyer des 'cadeaux' virtuels. De fait, cette fonctionnalité permet de choisir, parmi une

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

liste de présentations virtuelles d'un panel de cadeaux, celui que l'on choisit, accompagné d'un souhait approprié pour l'occasion. La plupart sont gratuits, d'autres peuvent être payés avec des points de fidélité du service, accessible seulement au plus anciens sur le service du réseau. En retour de ces cadeaux, le service suggère de remercier le premier envoi par un envoi retour, sous forme d'un échantillon de choix de cartes de remerciement. Cet échange de cadeaux est destiné à rappeler les codes du guanxi, dans lequel les cadeaux font partie d'une forme d'échanges plus larges de faveurs et de banquets. L'outil internet imite ces relations de guanxi, en permettant d'établir ou de maintenir une relation d'échange plus réelle avec des personnes géographiquement éloignées. Ce service de messagerie sert ainsi à la mise en contact et à l'entretien de relations, dans un vaste réseau géographique.

S'il recrute par le biais de son blog, ce maître diffuse aussi des connaissances et des documents liés à d'autres lignées et temples. Il poste majoritairement ce qu'il trouve au fil de ses recherches. Les vidéos qu'il recherche pour son propre intérêt sont ensuite postées sur le site. Il apprend, par exemple, des formes de rituels locaux grâce aux vidéos disponibles sur internet, comme ceux de la montagne de Wudangshan dans le Hunan. Bien qu'il ait choisi de ne plus célébrer lui-même de rituels dans le contexte local, l'apprentissage de ces rituels locaux inconnus lui restitue une partie de l'ascendant perdu. Il sait ainsi pratiquer les deux types de rituels, centraux et du Yunnan, et manifeste ainsi une volonté de ne privilégier ni les uns ni les autres. Son refus devient un choix positif, par lequel il s'oppose, sans les critiquer pour autant, aux pratiques locales qu'il connaît. A travers ces réseaux virtuels, il crée un nouveau réseau de partage des savoirs sur les rituels, dans lequel il constitue une autorité sur les rituels ordinaires. Il renforce ce rôle en discutant avec les membres de ce réseau virtuel, en pratiquant des joutes oratoires ou en échangeant des informations et renforçant des liens d'amitiés. Les outils internet permettent, pour ce maître, le rassemblement des adeptes autour des traditions rituelles reconnues par les institutions centrales et les thématiques de la culture classique, à travers la diffusion large et l'entretien de liens d'échanges directs. Cet outil internet lui permet ainsi de devenir, malgré sa position géographique isolée, un centre de diffusion de connaissances, notamment sur les rituels. Ces outils sont donc pour lui une occasion cruciale de reconquérir une légitimité issue des institutions centrales, qu'il pensait avoir perdue lors de sa migration au Yunnan en retrouvant des maîtres d'autres régions sensibles à sa légitimité. L'outil des réseaux virtuels, dans ce cas, sert les tendances centrales, comme la facilité de communication et l'entraide, et les étendent au-delà de leur localisation régionale.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.2 Contrôle du savoir et ressources

2.2.1 Orthopraxie et alliances

2.2.1.1 Le mythe de l'orthopraxie rituelle

2.2.1.1.1 Enjeux des rituels d'audiences

Dans chaque discipline liée au taoïsme, j'ai montré qu'il existait en réalité de nombreuses traditions. Pour la célébration des rituels comme pour toute autre pratique, il n'existe pas non plus une forme homogène et reconnue, mais une multitude. Nous avons vu qu'il existait trois traditions de rituels différentes dans l'ordre, deux d'échelle nationale, et une regroupant les traditions locales. Une seule est encore largement répandue en Chine, la tradition *Shifang*, présente dans la majorité des temples œcuméniques. Cette tradition *Shifang* n'est pas elle-même uniforme, elle subit toujours des variations d'un endroit à l'autre, selon les maîtres qui l'ont enseignée, les influences locales ou historiques. En ce qui concerne les offices quotidiens dans les temples filiaux, effectués dans l'intimité du temple hors des heures d'ouverture, ces variations ne posent pas de problème. La question de l'orthopraxie se pose en revanche dans les temples œcuméniques. Dans ces temples, les maîtres d'origines diverses résident et pratiquent les rituels ensemble, en adoptant une version commune. Cependant, ce choix n'implique qu'un accord temporaire qui n'engage à rien d'autre qu'une pratique commune. Pour les rituels d'audience, ce choix de légitimité est plus engageant car la version choisie implique aussi un public. Pour ce dernier, la tradition ne peut qu'être uniforme, toutes variations interrogeant la légitimité même de la version jouée. Si deux versions sont différentes, laquelle est la 'vraie' version, la version originelle, efficace ? Dans ce contexte, chaque maître se revendique comme *zhengtong* 正統. Ce mot souvent traduit par 'orthodoxe', est composé d'une partie signifiant 'ce qui est correct, conforme' et d'une autre correspondant au contrôle. Cependant, qu'en est-il de ce contrôle car en l'occurrence, le taoïsme ne possède pas d'autorité suprême. Dans ce cas, l'autorité découle de la seule légitimité qui lui est conférée par les adeptes. Il existe autant d'autorités qu'il en est de reconnues par ses adeptes, toutes susceptibles de produire leurs propres traditions rituelles. Ce sera celle reconnue par les fidèles comme vraie, authentique et digne d'être demandée aux maîtres. Ceux qui la connaîtront seront ceux que l'on appellera et rémunérera pour réaliser ces rituels. Ces enjeux de définition de l'orthopraxie constituent donc aussi, dans notre perspective d'analyse de l'économie taoïste, des enjeux aux implications directement financières. Sur ce large territoire et sans autorité reconnue par tous, tous les maîtres pratiquant cette tradition rituelle se

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

retrouvent donc, implicitement ou explicitement, en rivalité avec les autres. Les tensions se révèlent moins vives entre les diverses traditions qu'entre les maîtres relevant d'une même tradition. L'orthopraxie est donc l'objet d'une lutte des maîtres entre eux pour l'obtention de la légitimité menant aux ressources financières, et la faculté de se voir conféré cette qualité de *zhengtong*, véritable enjeu dans cette lutte.

2.2.1.1.2 Forme esthétique des rituels

La lignée B exprime, comme d'autres, sa propre conception de ce qui est conforme à la tradition, en jugeant, par exemple, de ce qu'est le geste correct. Chez les deux maîtres, les critères esthétiques prennent une importance majeure. Les critiques les plus fréquentes, des novices comme des maîtres reconnus, concernaient en effet cet aspect esthétique de la performance rituelle, 'à l'oreille' (*bu haoting* 不好聽), ou 'à l'œil' (*bu haokan* 不好看). Plusieurs fois, le jeune maître s'est plaint, par exemple, du son de l'instrument d'un des novices qui ne le maîtrisait pas suffisamment. Lors de l'apprentissage des gestes rituels, Me Chen faisait remarquer que si tel geste n'était pas réalisé de la manière correcte, si le dos n'était pas droit, alors le mouvement n'était pas beau à voir. Cette focalisation sur le rendu audiovisuel constitue la base des critiques qui assimilent ces pratiques rituelles à de vaines performances. L'abbé de la lignée A, par exemple, disqualifie certains maîtres de rituel qui pratiquent en représentation, des mouvements vides et inefficaces, en opposition à ceux qui pratiquent de 'vrais' rituels magiques, efficaces. En établissant une opposition, cette disqualification masque cependant le sens de ces critères esthétiques dans la lignée. Si les rituels d'audience peuvent apparaitre comme une performance esthétique dirigée vers un public, il ne faut pas oublier qu'ils sont d'abord dirigés envers les divinités. Et les offices quotidiens, soumis eux aussi à ces mêmes critères mais sans public, peuvent difficilement être disqualifiés sous ces prétextes. Il est alors judicieux de porter attention aux dires de Me Chen sur ce sujet. A la question de « pourquoi a-t-il choisi de devenir maître de rituel », il répond très simplement : « quand je fais les rituels, je me sens bien (感覺很舒服 *ganjue hen shufu)*». Ce ressenti comme critère n'est pas à prendre à la légère. C'est aussi le compliment le plus important qu'il ait fait à une novice, après un rituel où il lui avait confié la percussion rythmique en bois, conductrice du rituel. En disant qu'elle avait très bien tenu le rythme des incantations, il rajouta qu'il ne s'était pas senti aussi bien dans cette partie du rituel depuis le temple de son maître. Ces jugements concernant le rituel n'impliquent pas seulement les apparences mais aussi un ressenti interne du pratiquant. La recherche de cet état n'était pas

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

une spécificité de cette lignée B. Dans la lignée A, le même critère de *shufu*, c'est-à-dire 'confortable', servait de curseur vers un état souhaitable du soi, notamment lors des pratiques psychophysiologiques. Ce sentiment d'apaisement peut être conçu comme le préalable à l'état de *qingjing* 清靜. Une des écritures composant le chant du matin, le Qingjingjing, souvent traduit comme le *Classique de la Pure Clareté*, disserte sur cet état présenté comme celui à rechercher régulièrement, sur les conseils du Vénérable Très Haut. C'est en effet un des états recherchés par tous les maîtres de l'ordre, souvent vulgarisé par la notion de calme intérieur, que les rituels permettent de pratiquer.

Car au-delà des conseils écrits de ces textes, les rituels quotidiens et d'audience sont l'occasion de mettre en pratique la recherche de cet état. La forme esthétique stricte y joue un rôle central, car c'est à travers le respect de la mélodie et des gestes, que le maître est amené à ce profond ressenti. L'esthétique dont il est question ne correspond pas à une apparence superficielle mais plutôt à une harmonie conduisant à un état émotionnel et pleinement corporel. Comme en musique, une dissonance mélodique peut créer un ressenti désagréable pour l'auditoire et pour le musicien. De la même façon, toutes dissonances rituelles peuvent créer une dissonance du ressenti, perturbant le calme visé par le maître et transmis aux auditeurs. Seul un respect de l'harmonie de la mélodie rituelle peut assurer un ressenti proche de l'effet voulu. Au niveau théorique, ces échos trouvent une explication dans la théorie des cinq éléments fonctionnant en correspondance. La musique rituelle pentatonique joue un rôle de résonateur corporel pour les cinq organes. Dans cette perspective, les cinq notes des rituels correspondent aux cinq organes, ainsi qu'aux cinq saveurs, aux cinq saisons, à cinq divinités etc. Ainsi les compositions des musiques rituelles, par le chant et les mélodies instrumentales, entrent directement en résonance avec les organes du corps, d'où l'importance de l'exactitude de la mélodie. De même, il est évident pour tout chanteur que la qualité du chant dépend de la posture du corps. Les considérations sur les postures du corps et les mouvements du maître chantant le rituel prennent alors toute leur ampleur. Le maître de rituel surveille strictement sa posture pour contrôler son chant, son ressenti et sa résonance avec l'assistance. La perception esthétique, qui paraît au centre des critiques de la lignée B, dans ce décorum souvent somptueux, renvoie en fait à l'impact de cette performance sur les émotions transmises à l'assistance à travers les chants, les musiques et les gestes de l'équipe de rituel.

2.2.1.2 Ressources et contrôle

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.2.1.2.1 Contrôle et transmission des textes

En établissant ces critères, les maîtres de cette lignée affirment leur légitimité grâce à leur jugement correct ; en les diffusant à leurs élèves, ils assoient leur place dans le contrôle de la forme des rituels, qui seront réalisés par la génération suivante. Mais la transmission directe de maître à disciple n'est pas le seul moyen de contrôle des rituels. Les divers modes de transmission des savoirs sont des moments privilégiés pour l'exercice de cette légitimité. Les textes de rituels eux-mêmes constituent un autre moyen de contrôle. Toute transmission des textes dans l'ordre est un acte entouré de nombreuses précautions. Les textes ne sont transmis qu'avec précaution et révérés comme l'un des trois trésors. Ils ne sont transmis que par des instances contrôlées, par le maître à son disciple ou lors des cérémonies. Une mise en garde contre l'accès aux textes incontrôlés est récurrente. Si le novice n'est pas protégé pour recevoir et lire certains textes, il pourrait en subir de graves conséquences. Car pour les adeptes, la réception des textes consacre une élévation du statut religieux, nécessitant une protection.

Mais cette diffusion contrôlée implique d'autres enjeux. Les grandes institutions émettant la majeure partie des textes en circulation, elles en contrôlent le contenu et la diffusion même. V. Goossaert[371] analysait cette diffusion des textes lors des grandes cérémonies tenues au 19e siècle par le Temple des Nuages Blancs, dans une volonté d'unification de la culture Quanzhen sur le territoire. En 1995, le temple des Nuages Blancs a donné, aux cinquante premiers classés de la cérémonie de consécration des Trois autels, une série de tous les textes rituels, imprimés en livret miniature. Cette publication restreinte par l'élitisme du concours, accorde à la fois une distinction aux premiers classés, tout en assurant une diffusion géographique des textes de rituels dans la version de l'institution. Mais la publication est un acte coûteux. Aujourd'hui encore, de nombreux temples publient leur propre version de différents textes, mais seuls certains grands temples publient les textes de rituels. Dans le temple de la lignée B, les textes des offices quotidiens étaient par exemple issus d'un grand temple shanghaïen. Les textes rituels d'audience sont encore moins souvent publiés que les rituels quotidiens, d'autant moins qu'il existe au moins plusieurs dizaines de rituels selon les occasions.

Hors de cette option d'une diffusion large et institutionnelle, la lignée B choisit un contrôle négatif restreint mais virulent. Ne pouvant pas choisir les textes qui seront diffusés,

371 V. Goossaert, *op.cit*. 2007, p 154.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

ils choisissent ceux qui ne le seront pas. Ainsi à l'été 2012, un autodafé a eu lieu en plein milieu de la cour du temple B.

> *Dans la cour, le jeune maître ramène des journaux et des livres près de l'encensoir. Il se met à les brûler, avec la jeune maître, en les déroulant un par un. Parmi ces livres, des brochures bouddhistes, des livres de rituels taoïstes et de petits tracts taoïstes. Je lui demande ce qu'il fait et pourquoi. Il dit qu'il en a déjà fait brûler beaucoup de cette sorte. Les livres continuent à brûler et je lui demande s'il n'y a pas de règle qui édicte qu'on ne peut pas brûler les livres sacrés. Il répond que la règle c'est qu'on ne doit pas les modifier ! Alors, dit-il, il ne reste plus qu'à les brûler puisqu'ils sont pleins d'erreurs. Sur la question des livres bouddhistes, je lui demande s'il ne trouve pas injuste de brûler les livres d'une autre religion. Il répond : « mais toi tu es X, si quelqu'un t'appelle Y… tu ne serais pas contente ! Là c'est pareil, plein de leurs dieux, et leurs noms sont faux ! » Puis il précise que nombre de livres sacrés bouddhistes sont très bien, comme ceux des taoïstes. [...] Pendant qu'il brûlait les livres, la jeune maître se demandait malgré tout ce que diraient les ancêtres s'ils voyaient ça ? Chen répondit, sûr de lui, qu'ils demanderaient qui donc a imprimé ces livres, remplis de fautes aussi énormes ? (Extrait du journal 14 août 2012)*

Ainsi, convaincu de leur bon droit sur le plan des règlements et de l'orthopraxie, les deux jeunes religieux ont brûlé ces livres des deux religions, dont des textes de rituels, en pleine cour. Et cela n'était pas la première fois, comme l'a précisé le maître de rituel en question. Malgré l'attitude désinvolte des jeunes maîtres, l'acte de brûler les textes n'est pas anodin. En brûlant ces textes, ces maîtres assurent le même rôle, dans son pendant négatif, que le maître ou l'institution, garant du texte qu'il transmet au disciple. Sans capacité financière et suivant l'orthopraxie, ils ne peuvent, à grande échelle, qu'exercer un contrôle négatif sur les publications papiers. A travers leurs publications sur internet cependant, ils exercent aussi un contrôle dans la diffusion de ces textes à travers leurs propres réseaux sociaux, car beaucoup de textes sont désormais en ligne. C'est d'ailleurs à partir de ce média que la légitimité de leur savoir s'étend aux réseaux alliés, qui ne sont pas nécessairement issus de l'orthopraxie.

2.2.1.2.2 Contrôle et organisation de rituels

Au-delà des publications multimédias, le contrôle orthopraxe s'actualise à travers l'organisation de rituels Shifang effectués pour d'autres temples. Leur légitimité en ce qui concerne cette tradition rituelle leur confère un large ascendant sur les lignées qui cherchent à leur tour à organiser ce type de rituels. Dans ces cas, le savoir rituel conforme à la tradition centrale constitue une ressource en elle-même, faisant de la lignée B la référence centrale pour l'organisation des rituels ordinaires dans le Yunnan. En voici un exemple, pendant l'été 2012,

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

lorsqu'un maître du Nord de la province, Me Ren avait contacté Me Chen sur sa messagerie instantanée, dans le cadre de l'organisation d'un rituel dans son temple.

> *Me Chen converse sur sa messagerie instantanée. Il dit que Me Ren lui demande s'il peut venir faire un rituel de 7 jours ininterrompus. Après discussions sur les ressources nécessaires à un tel rituel, il répond qu'il faut beaucoup plus de 3 maîtres de rituels. Il lui cite alors tous les rituels qu'il faudrait faire pendant ces sept jours, estimant que ce que son interlocuteur prévoit ne suffit pas ! Pour lui démontrer cette impossibilité, il lui fait la description par le menu de toutes les rituels nécessaires pour une cérémonie de 7 jours, avec grands rituels à réaliser chaque jour, les écritures à lire entre chaque rituel. Ce détail prendra plusieurs minutes en un égrenage de noms plus sibyllins les uns que les autres. (Extrait du journal de terrain du 12 août 2012)*

Pendant plusieurs dizaines de minutes, le maître de rituel explique ces rituels qui s'enchaînent toute la journée, dans une avalanche de connaissances et une précision du détail telles que Me Ren en est noyé d'informations. Il ne peut les réfuter puisqu'il ne connaît pas les subtilités de la tradition *shifang*. Il décide ce qui peut être fait ou non en étalant ses connaissances sur l'organisation d'un rituel Shifang de 7 jours, avec la légitimité de sa formation centrale. En établissant la chronologie propre aux rituels centraux, il en déduit la norme pour les nécessités d'un tel rituel en termes de participants, de ressources etc... Son savoir prend le précédent sur le maître des périphéries qui, malgré ses protestations, ne peut que se plier aux démonstrations du jeune maître central. De plus, à l'origine la question était de savoir si Me Chen pouvait venir réaliser le rituel lui-même ? Ce jeune maître autorise en effet la majeure partie de l'organisation du rituel, par son seul accès aux ressources nécessaires à un tel événement. Son savoir permet d'organiser des rituels Shifang fidèles à la tradition centrale, mais il est aussi celui qui possède l'accès aux maîtres de rituels, musiciens et autres spécialistes nécessaires à une telle organisation. Pour l'abbé du temple commanditaire, l'accueil de rituel Shifang d'une telle ampleur serait une source de prestige non négligeable. Sept jours de rituels où plusieurs équipes de rituels se relayeraient pour animer le temple, créerait une ferveur étonnante dans cette ville de province. Ces rassemblements de plus de sept jours de rituels sont en effet de grands événements dans le milieu taoïste. Un de ces rassemblements de 49 jours a eu lieu en 2013 dans la montagne sacrée de Wudang, rassemblant plusieurs dizaines d'équipes de rituel de toute la Chine, et encore plus de fidèles, constituant par-là, l'événement taoïste de l'année en Chine. A l'échelle de cette petite ville de province, un rituel de sept jours serait déjà, comme le fait remarquer Me Chen, un événement majeur qui attirerait des adeptes de toute la Chine. Le choix de l'abbé de faire appel à la tradition Shifang centrale illustre cette ambition nationale. Ne connaissant que peu de maîtres de rituels *shifang*, l'abbé s'en remet à Me Chen.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Il peut ainsi avoir accès à des maîtres de rituels de toute la Chine et attirer des fidèles à l'échelle nationale. Dans cette configuration nationale, le savoir de rituel de cette lignée prend ainsi, bien évidemment, toute la stature de la légitimité centrale.

2.2.2 Classe de rituels et réseaux de parenté

2.2.2.1 Contexte et évolution des rituels

Sous couvert d'une apparente immuabilité des rituels, on découvre qu'ils ont été transformés jusque dans l'histoire très récente, et font l'objet, encore aujourd'hui, d'enjeux liés à leur transformation.

2.2.2.1.1 Contexte de l'évolution des rituels : mythe de l'orthopraxie originelle

Si cette tradition centrale jouit d'un tel prestige c'est en partie parce qu'elle se revendique comme la reproduction exacte de l'orthopraxie originelle des fondateurs, récoltant pour elle seule la transmission directe de leur charisme. Les maîtres de la lignée B de cette tradition réfutent ainsi la possibilité de toute évolution des rituels pour la raison qu'ils seraient directement issus des ancêtres. Ce mythe d'une reproduction de l'orthopraxie originelle explique notamment le repli de certains maîtres sur la tradition *Guangchengyun* 廣成韻, considérée comme plus ancienne et plus proche de sa forme originelle. Bien qu'il semble plus probable que les rituels évoluent à chaque transmission pour les maîtres de la lignée B, il faut réaliser et transmettre les rituels exactement tels qu'ils ont été transmis car ils sont la reproduction exacte des gestes des patriarches. Pourtant, lors d'une analyse plus précise, on observe que toutes les modifications des rituels ne sont pas considérées à l'identique. Les modifications sont reçues de manière sélective selon la filiation des maîtres qui les modifient. Pour preuve, les rituels *Shifang* qu'ils célèbrent ont été transformés, à la génération précédente, par l'ancien secrétaire de l'association taoïste nationale. Me Ming Zhiting est une figure très connue du taoïsme d'après la Révolution Culturelle. Il a notamment contribué à la vulgarisation des règlements et codes de l'ordre dans un ouvrage de référence pour l'ordre, le *Daojiao yifan* 道教儀範. Il a aussi fixé certaines modifications mélodiques des rituels. Ces modifications sont désormais intégrées dans la forme des rituels *Shifang*. Cette modification est reconnue par tous et les maîtres de l'ordre chantent les rituels de cette nouvelle manière. La lignée B pratique cette forme modifiée, et Me Chen en parle sur le registre laudatif. Au contraire, les modifications des rituels quotidiens par Me Min Zhiting sont critiquées avec virulence par l'abbé d'un temple au pied de la montagne habité par la lignée A, celui qui ne se

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

considère pas comme religieux, et qui a, de ce fait, choisi de pratiquer les rituels Guangchengyun.

> *Il dit qu'il pratique la version des rituels quotidiens de Chengdu dans le Sichuan, car ils permettent d'ouvrir le* chongmai *冲脉. Quand je demande pourquoi il ne pratique pas les chants Shifang comme la majorité des maîtres, il explique : 'Auparavant, les rituels quotidiens Shifang n'étaient pas comme ils le sont aujourd'hui. Depuis que Me Min Zhiting les a modifiés, ce n'est plus qu'une répétition incessante de la même phrase à l'identique. Avant il y avait de vraies mélodies.' Il chantonne quelques notes pour marquer la comparaison entre les deux. Les mélodies, toujours à partir de la même base de notes, apparaissent en effet nettement plus variées et erratiques dans la version d'avant les modifications, qu'à travers la base rythmique plus répétée qu'il mime pour la version actuelle. (Extrait du journal de terrain 13 juillet 2012)*

Cette démonstration par l'ancien secrétaire de l'association taoïste tend à disqualifier ces modifications, et la version qui en découle est aujourd'hui la version officielle très largement répandue dans les temples de toutes les provinces. Ainsi, même ces modifications officielles ne sont pas adoptées par tous. Ceci révèle à quel point la modification des rituels Shifang fait l'objet de résistances, toutefois différenciée selon les tendances des maîtres.

Pour la lignée B, ces modifications des chants quotidiens n'ébranlent pas son sens de l'ordre et sont totalement acceptées ; elles ne remettent pas en question le mythe selon lequel la forme des rituels doit être maintenue dans leur état exact pour la raison qu'ils viendraient directement des patriarches. Pourtant, les deux maîtres de cette lignée s'opposent fermement à un autre maître de rituel, Me Dang, en l'accusant justement d'avoir modifié des rituels qui viennent des patriarches. Me Chen lui reproche d'ailleurs exactement cela, poussant le discours jusqu'à une certaine virulence lorsqu'il lui reproche de se mettre au même niveau que ces patriarches en osant modifier lui-même les rituels : « s'il se prend pour un ancêtre d'apprentissage (*zushiye*), il n'a qu'à remplacer leurs statues par la sienne ! » Il critique ainsi son manque d'humilité, attaquant le maître sur une des vertus les plus centrales dans l'ordre. Mais, ces attaques révèlent surtout une mise en cause de la légitimité.

De fait, c'est en étudiant les filiations à l'origine des différentes modifications que l'on peut mieux comprendre les oppositions liturgiques de la lignée. L'ancien secrétaire de l'association taoïste de Chine, par son poste notamment, était clairement reconnu par la tradition centrale officielle, alors que le maître de rituel Dang, bien qu'il organise des classes de rituels partout en Chine et reçoive aussi dans ces classes des maîtres de rituels du Temple des Nuages Blancs de Beijing, n'est pas lui-même affilié à la tradition centrale. Me Dang se

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

revendique de plus d'une dizaine de grands maîtres différents. De fait, l'actuel secrétaire de l'association s'élevait lui-même contre ce maître de rituels lors de nos discussions. On trouve donc dans ces oppositions des enjeux de filiation. Les modifications qui font l'objet de la critique seront étudiés dans le paragraphe suivant, afin d'analyser plus avant les points de divergences et leur origine.

2.2.2.1.2 Objets des divergences rituelles : esthétique orthopraxe

Les transformations des rituels en cause pour la lignée B sont de plusieurs ordres. Elles peuvent être très subtiles, comme celles concernant le simple placement des mains lors de rituels d'audience.

> *Le soir, Me Chen m'invite à regarder une vidéo de rituel qu'il a trouvé sur le blog du maître de rituel qu'il critique souvent, Me Dang. Il me dit : « regarde comment il place ses mains, c'est totalement faux. Regarde ! » Il se lève, prend une tablette en bois, posée sur l'autel de la salle commune pour l'apprentissage de ce mouvement. Il place une main en dessus, une main au-dessous, de chaque côté de la tablette, d'un geste ostensiblement léger et élégant en disant : « regarde on fait comme ça, ça c'est beau. » Puis il place ses mains des deux côtés latéraux de la tablette et dit « ça c'est faux, regarde ce n'est pas beau comme ça » (Extrait du journal de terrain du 28 avril 2012)*

Cette différence subtile est quasi-invisible pour un observateur extérieur et est tout aussi ténue lorsqu'il s'agit de reproduire les gestes exactement ! Toujours par le support vidéo d'internet, les gestes des maîtres de rituels reconnus étaient ainsi examinés, disséqués et sévèrement critiqués. Les pas d'un autre maître de rituel étaient par exemple critiqués par Me Chen car l'officiant avait tourné le dos à l'autel, en repartant après les prosternations rituelles. Sur cette critique, Me Chen avait pris la tablette en bois pour montrer comment il fallait tourner en repartant de l'autel. Il comptait les pas en se décalant de l'autel avant de tourner. Les divergences pointées du doigt par le jeune maître dans la tradition des rituels Shifang constituent des points de détails de gestuelles ayant tous trait à une esthétique élégante, recherchée, et au respect formel qui ne peut souffrir aucune erreur. Ces divergences de gestuelle sont suffisamment subtiles pour qu'elles puissent être présentées, non comme des modifications, mais comme des erreurs d'apprentissage des rituels, revenant sur la mise en doute de la légitimité de la filiation.

Le plus critiqué des maîtres de rituels, Me Dang, a notamment appris les rituels avec le maître de rituel qui les a aussi enseignés à lignée B, à savoir Me Yang. En tant qu'élève du maître de la lignée B qui a aussi pris en charge l'enseignement du jeune maître, Me Dang pose

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

cette question de la légitimité de la transmission avec une acuité particulière pour la lignée B. Ici la distinction élève/disciple prend toute son importance. En tant qu'élève, Me Dang a peu de légitimité dans la filiation, alors que les disciples, d'autant plus qu'ils sont d'un nombre très restreint, ont une légitimité directe et inattaquable. C'est pourquoi Me Chen, petit disciple en première lignée de Me Yang, présente les divergences de Me Dang comme des erreurs de l'élève dans l'apprentissage des rituels. Me Chen ne manque pas de relever les critiques que son grand maître, Me Yang a évoquées contre Me Dang, en particulier sur ses manques concernant l'apprentissage des rituels. Me Chen réfute aussi une lettre venant de ce grand maître, publiée dans un de ses livres par Me Dang pour affirmer sa filiation. Il argumente que cette lettre, qui semble le célébrer, est en fait ironique, registre que les deux maîtres de la lignée utilisent de fait assez souvent pour montrer leur désapprobation, sans que leur interlocuteur n'en soit informé. De par l'interdiction de critique faîte en général à l'ordre, l'ironie est assez répandue chez les maîtres, qui maitrisent particulièrement la langue et ses polysémies. Dans cette réfutation et la rectification de ces erreurs par rapport à la filiation, le jeune maître disqualifie la légitimité de ce maître de rituel très reconnu, réclamant l'unique filiation légitime à son grand maître, Me Yang.

Il est plus difficile de disqualifier les divergences instrumentales comme des erreurs. De fait, les divergences peuvent s'expliquer bien autrement. Me Dang publie avec cette lettre plusieurs autres éléments de filiation, évoquant 12 maîtres en tout. Toutes ces divergences peuvent ainsi être liées à différents maîtres et à leurs différences d'enseignement. Par exemple, certains maîtres qui effectuent de petits rituels, tels ceux de la lignée A, mettent en effet l'accent sur l'efficacité plutôt que l'aspect formel. Cependant, par la focalisation de ces enseignements rituels sur la formation musicale, il semble que l'aspect mélodique soit particulièrement important pour Me Dang. Pourtant on remarque d'importantes divergences entre le manuel de Me Dang et les chants appris dans le temple B. Lors des répétitions dans le temple B à partir du seul manuel disponible, celui de Me Dang, Me Chen prévenait qu'il ne fallait pas suivre certaines indications, notamment pour les petits instruments de percussions. Il rectifiait les quelques différences de partition directement sur le livre ou nous donnait une autre partition pour certains instruments. Ces divergences, jusque dans les partitions, soulevaient les difficultés créées par cette dysharmonie. Si les différences gestuelles peuvent presque passer inaperçues, les différences musicales lors de rituels communs, soulignent une forme de dissension entre les maîtres de rituels de l'ordre, à propos d'une tradition rituelle censée être uniforme. Cette lignée B se revendiquant de l'orthopraxie centrale se pose en

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

garante de cette esthétique rituelle et de son authenticité originelle, mais adopte néanmoins les modifications légitimées par la tradition centrale, c'est-à-dire par les grandes institutions centrales.

2.2.2.2 Alliance de parenté et orthopraxie

2.2.2.2.1 Nouveau format de transmission des rituels

Cependant, puisque la lignée B est loin d'être la seule à critiquer Me Dang, on peut se demander si la cause réelle de l'opposition ne se situe pas au-delà de ce conflit de filiation ? En effet, les maîtres du courant central présentent l'enseignement de rituel traditionnel comme un processus de maître à disciple sur le long terme, sélectif et mystérieux, qu'ils opposent aux modes de transmission contemporains en grande classe, largement répandus par Me Dang.

Les maîtres racontent que les rituels étaient traditionnellement transmis de manière strictement restreinte du maître à son disciple. Les novices assistaient plusieurs années aux rituels avant de pouvoir les pratiquer, apprenant surtout par imprégnation. Puis dans le cas des rituels d'audience, le novice répétait sous l'œil attentif de son maître de rituel, pratiquant aussi à la place du musicien. Cet apprentissage individuel pouvait durer plusieurs années avant de prendre la place de maître de rituel. L'apprentissage de tous les instruments et des chants ne se faisait qu'à l'oreille. Les seuls matériaux pédagogiques étaient ceux créés par le disciple aidé de son maître. Lors des répétitions des rituels dans le temple B, un manuel manuscrit était disponible pour certains chants, écrit à la main par l'abbé. La présentation des chants avait une forme similaire au manuel publié par Me Dang : les paroles étaient accompagnées, une ligne en dessous, de symboles représentant la partition des différentes percussions. : le son du bol marquant les noms des divinités et paroles sacrés, la percussion de bois, *mouyu* 木魚, rythmant le chant tout entier, la cloche en fond sonore cristallin et les deux paires de cymbales (*dangcha* 當擦 et *naobo* 鐃鈸) formant une rythmique complémentaire, surtout pour les chants des rituels d'audience. Ne se transmettant que de maître à disciple, l'apprentissage des rituels d'audience ne se transmettait que dans les lignées spécialisées dans ces rituels, telle que l'est la lignée B.

Aujourd'hui cependant, ces apprentissages, ne sont plus seulement réservés aux grandes lignées de rituels, mais désormais transmis à travers la Chine, notamment par Me Dang, sous un format accessible à tous les maîtres. Cette modalité de transmission est appelée par les maîtres *gaogongban* 高功班, 'classe des maîtres de rituel'. Pendant 3 à 6 mois, de

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

grandes classes rassemblent entre 30 et 60 maîtres ordonnés mais aussi laïcs, d'environ 18 à 50 ans. Ces classes peuvent se tenir lors de sessions spéciales dans des collèges taoïstes, mais aussi en dehors d'eux. Elles sont issues d'une volonté, assez répandue chez les maîtres, de diffuser les rituels, de peur d'une extinction des pratiques. Jusqu'à l'instauration de ces classes de rituels, à cause de la rupture d'une transmission déjà restreinte par la Révolution Culturelle, les savoirs rituels anciens sont devenus très rares. Les savoirs de nombreuses disciplines enseignées par les maîtres taoïstes à leurs disciples se sont raréfiés de la même manière, au point où de nombreux maîtres ont souhaité ouvrir la transmission plus largement, afin de ne pas perdre un savoir déjà en péril. Il en est de même selon les dires de la lignée A concernant les techniques psychophysiologiques. Si, en Chine, le savoir le plus recherché est celui des rituels, en Europe le plus grand développement de ces classes d'enseignement autour du taoïsme concerne les techniques de soi, en lien avec une médecine de soi et des autres. Afin de sauvegarder un savoir en péril, un ou plusieurs maîtres ont pris l'initiative dans la plupart des disciplines, de diffuser largement la partie accessible au grand public de leurs propres connaissances et propager ainsi largement une version de ces pratiques. Ces nouveaux formats d'enseignements sont larges et vastes, et accessibles à tous.

Les répétitions musicales constituent la base des enseignements. Dans une classe de rituel, les maîtres sont en cours pour chanter et mimer les différentes partitions de percussions plusieurs heures par jour. L'apprentissage musical est ici comme ailleurs la première étape. Si la musique constitue la base des rituels, devenir maître du rituel demande beaucoup d'autres connaissances et savoir-faire. La gestuelle constitue un des autres enseignements majeurs. Les gestes les plus basiques de prosternation rituelle, avec la tenue de la tablette rituelle et l'encens à brûler, sont répétés à chaque étape du rituel. Ils constituent un autre enseignement de base. Des techniques plus ésotériques sont aussi enseignées comme les pas des danses rituelles, notamment le *bugang*, ici définit par P. Andersen, spécialiste de l'histoire des rituels.

> ***«La pratique taoïste du* bugang *est une démarche (ou une danse) rituelle qui retrace les configurations cosmiques. [...] Dans les différentes versions du* bugang*, la démarche suit généralement le mouvement de l'unité suprême,* Taiyi*, à travers les cieux. En fait, le maître exécutant le* bugang *personnifie souvent cette divinité. Il y a deux catégories de* bugang *: ceux de purification et ceux d'ascension. Ces deux genres remontent à la tradition Zhengyi et furent adoptés dans la liturgie générale depuis le début des Tang[372]. »***

372 P. Andersen *op. cit*. p15.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Aujourd'hui, ces danses ésotériques sont enseignées en groupes de plusieurs dizaines d'élèves. Une de ces danses était enseignée dans la *gaogongban* installée au collège des maîtres femmes de Nanyue en 2011, par Me Dang. Pour ce faire, les maîtres avaient dessiné à la craie sur le macadam de la cour, des cercles représentant les huit trigrammes positionnés en carré. Plusieurs de ces schémas identiques étaient dessinées éparpillés dans la cour pour servir d'exercice aux élèves divisés en petits groupes. Les maîtres de la classe, deux jeunes disciples de maître Dang, eux-mêmes maîtres de rituels depuis quelques années, passaient dans chaque groupe pour montrer la marche à suivre. A partir du dessin, les nonnes devaient suivre un ordre prédéterminé pour marcher sur les cercles dans une posture spécifique. Les jeunes nonnes s'étaient ainsi exercées chacune quelques minutes à pratiquer ces pas à partir de ces dessins, qu'elles avaient ensuite reproduits pour elles-mêmes, afin de s'exercer plus tard. Ces classes de rituels sont ainsi une démocratisation vers une population large, de l'enseignement auparavant réduit, de maître à disciple

Les critiques de divers maîtres de rituels de la tradition centrale dont la lignée B contre Me Dang renvoient à un désaccord sur les modes de transmission. Lors de ces classes, des techniques auparavant secrètes sont transmises en grande classe. Cette transmission plus large ne peut évidemment être aussi précise et exigeante qu'une transmission aussi individualisée et directe que celle du maître à son disciple. Les larges formations permettant à l'inverse une large diffusion des savoirs rituels, peuvent créer des divergences d'exécution, contre lesquelles s'élève la stricte tradition centrale. Ces transformations des modes de transmission expliquent aussi en partie le mouvement de repli vers l'autre tradition centrale, le Guangchengyun, qui n'est pas enseigné en grandes classes mais toujours de maître à disciple, et dans un nombre de lignées très limité. Pourtant, si certaines techniques des rituels Shifang sont dévoilées en grande classe, par le format même de la classe de rituel, tous les secrets de rituel ne sont pas enseignés dans ces grands auditoires. Une nonne faisait remarquer que les *fa* 法, traduit comme 'la méthode' ou 'la loi', qui désigne ici les principes cachés derrière les techniques apprises, notamment en classe de rituel, ne lui avaient pas été transmises là. Elles lui avaient été transmises par son propre grand maître, car, comme le faisait remarquer l'actuel secrétaire de l'association taoïste[373], seul le maître en première filiation peut transmettre les *fa*. La transmission n'est ainsi pas aussi univoque qu'il n'y paraît. Ces classes de rituels sont d'ailleurs l'objet d'autres enjeux.

373 Le secrétaire de l'association taoïste de Chine a développé cette question lors d'une conférence à Hong-Kong, invité par le temple de Pengyingxianguan en 2012.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

2.2.2.2.2 Classe de rituel et définition de l'orthopraxie

Me Dang est au centre de la transmission des rituels en Chine actuelle. Il a largement contribué à la diffusion du savoir rituel en publiant de nombreux livres sur différents sujets dont un manuel de musique rituelle très répandu. Ce manuel était d'ailleurs utilisé par Me Chen lors des répétitions dans le temple B, malgré son opposition et ses divergences liturgiques. Il n'existe en effet pas d'autres publications de référence sous cette forme. Me Dang était aussi l'organisateur de la majorité des classes de rituels lors du terrain. Face au quasi-monopole des classes de rituels de Me Dang, quelques autres institutions organisaient des sessions similaires. Le Temple des Nuages Blancs et son Collège Taoïste tenait une classe de rituel de six mois au cœur de la tradition centrale. De même, la lignée B avait, dès mon arrivée sur le terrain, exprimé cette volonté d'organiser une classe de rituel. Lorsque Me Chen me fit faire le tour du temple B, il présenta les bâtiments connexes vides comme devant, à termes, héberger une classe de rituel. Si ce projet n'a jamais été réalisé, il est resté un sujet de conversation régulier entre l'abbé Liao, Me Chen et les donateurs. Le projet lui-même n'était d'ailleurs pas seulement un projet en l'air car si le temple n'en a jamais accueilli, faute de moyen, Me Chen, lui, a été enseigné dans une classe de rituel dès l'été 2013. Cette classe était organisée dans le Zhongyuemiao, par un des parents de la lignée B.

Car ces classes de rituels sont enchâssées dans les relations de parenté et en deviennent aussi l'outil. Si cette large transmission permet un formatage à grande échelle des rituels *Shifang*, elle est aussi le moment de formation de nouvelles parentés. Dans la classe du Temple des Nuages Blancs, Me Chen a, par exemple, rencontré son deuxième maître. Il apprend avec lui les rituels locaux, le *Zhejiangyun*. Les enjeux ne sont donc pas seulement dans la forme transmise mais aussi dans les alliances et réseaux formés. Ceux formés par Me Dang à travers ses classes de rituels se retrouvent jusque dans le Yunnan. Lors de la cérémonie d'inauguration du temple A, on peut retracer au moins quatre maîtres qui lui sont liés. Une nonne du temple A le considère comme son deuxième maître, elle a assisté à une de ses classes de rituels. Un des maîtres de rituel qui a conduit la cérémonie du temple A a aussi assisté à cette classe de rituel de Me Dang avec elle. Il en est de même pour un autre maître ainsi que le maître ascendant de la lignée A, qui ont aussi assisté à une de ses classes. Les classes de Me Dang accueillent des publics différents car il organise aussi, en plus de classe de rituels pour débutants, des classes spécialisées pour les maîtres confirmés ou encore des

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

classes spécialisées dans la musique de rituel elle-même, et les multiples instruments qui peuvent entrer dans sa composition.

Ces classes de rituel sont particulièrement recherchées puisque le savoir rituel est le seul à conduire directement à une rémunération. S'engage donc une forme de lutte des lignées autour de ces classes de rituels. Dans ce contexte de large diffusion, dont les répercussions transforment une partie des modes de transmission, la répartition des différentes variantes des rituels et les réseaux de parenté, la lignée B souhaite ainsi prendre en main ces enjeux en créant sa propre classe de rituel. S'il n'y a pas eu de création au sein du temple de résidence, la participation active de la lignée dans une classe de leur parenté souligne l'importance de cette implication, même sans moyens financiers directs. Cette configuration révèle aussi l'importance des réseaux de parenté jusque dans le contrôle de ces nouvelles formes de transmission. La ligne B a trouvé dans son réseau de parenté, l'accès à ces outils de formation, où ils peuvent directement influer sur la forme transmise et créer des réseaux d'élèves autour de la tradition centrale, malgré les concessions à accepter sur leur élitisme de par le mode même de transmission. L'opposition à ce maitre de rituel s'explique ainsi par l'hégémonie sur l'enseignement des rituels d'un maître qui n'est pas reconnu par la tradition centrale et qui transmet les rituels dans des formats non traditionnels, créant des alliances et réseaux de parenté qui transmettront cette même forme et reconnaîtront Me Dang, et non la tradition centrale, comme légitime. Les opposants considèrent que ce maître 'déviant' forme la nouvelle génération de maîtres d'une manière qui modifie la forme des rituels *Shifang*, et qui sera majoritaire à la génération suivante, faisant des grandes lignées de rituels centrales, une minorité peu reconnue. Si, dans d'autres spécialités, la modification des pratiques survient régulièrement, remplaçant l'hégémonie d'une lignée par une autre, la spécialité de rituel *shifang*, sanctionnée et contrôlée par les institutions centrales et ses lignées, ne peut être modifiée hors des institutions sans les remettre en cause.

Le contrôle de l'autorité ne se place pas ici, comme dans l'orthodoxie, dans le contrôle d'une autorité suprême qui imposerait sa doctrine, mais dans le contrôle des outils de transmission des différentes techniques, permettant à la fois de diffuser ses propres variantes des techniques, et d'être reconnu comme autorité par le plus grand nombre. Cela permet, de plus, de créer des alliances à travers ces transmissions, qui permettent un contrôle des enjeux plus direct. Dans cette lignée, le contrôle de la transmission des rituels est l'enjeu central, qui s'exprime notamment dans le recours aux outils virtuels et aux réseaux de parenté et d'alliance. A cause de leur migration dans le Yunnan, leur légitimité centrale, peu adaptée aux

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

laïcs et aux maîtres des périphéries, ne se déploie pleinement que dans leurs réseaux. Cela cause des difficultés pour le développement du temple, que l'abbé tente de contourner par l'accès aux instances politiques. Cette migration vers les périphéries les a mis en difficulté, décentrant leur légitimité, appauvrissant aussi leurs sources de revenus devenus très faibles. Leurs revenus financiers viennent ainsi majoritairement des rituels qu'ils effectuent dans d'autres temples, alors que les rénovations du temple sont permises par les dons des laïcs du réseau qui y trouvent un retour aux valeurs morales.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Conclusion

En conclusion générale, je vais commencer par synthétiser les idées principales qui ont guidé mes analyses, et qui apparaissent maintenant comme des éléments clés dans la compréhension de la spécificité de cette économie du taoïsme monastique contemporain. Elle m'a paru reposer en majeure partie sur la constitution et l'entretien de circuits de dons et d'échanges liés à l'accumulation de ressources, à travers des réseaux de pseudo-parenté, structurés eux-mêmes autour de différentes spécialisations exercées à l'intérieur ou à l'extérieur des ensembles monastiques (divination, thérapeutique, nutrition, sociabilité générale etc.). J'ai dû mettre à part le cas des temples œcuméniques, seule possibilité de sortie de ce système de parenté, une fois le maître ordonné. J'ai montré comment le novice, en particulier, ne peut pas échapper à cette pseudo-parenté pour entrer dans l'ordre. Cette entrée s'effectue par le choix d'un maître qui entérine l'affiliation à une lignée. Cette dernière, unité élémentaire de parenté est le mécanisme qui structure les rapports entre membres de l'ordre, entre transmission et don, et constitue le cadre où se construit la base de l'économie monastique. En voici les différentes phases, que je synthétise et resitue dans leur contexte d'étude :

Après avoir choisi un maître qui le coopte, le disciple suit un processus de sélection stricte et d'apprentissage dans le temple du maître qui se termine, traditionnellement, trois ans plus tard par une cérémonie rituelle d'ordination à travers laquele le novice devient maître taoïste. Cette entrée du novice dans la lignée implique un ensemble de rapports de parenté avec tous les membres qui la constituent, et permettant, sa socialisation avec des frères, des oncles et autres parents durant toute la période. Pendant ces apprentissages généraux et spécifiques, par imprégnation et imitation auprès de son maître et de ses parents, le disciple est aussi socialisé à travers le mode de répartition des biens et des ressources, et la gestion économique globale de la lignée. Ses besoins, en effet, sont couverts tout le long de son apprentissage et il se met intégralement au service de son maître. Lorsque les novices sont parvenus à maîtriser la spécialité de la lignée dans laquelle ils s'inscrivent, les revenus de chaque maître sont en partie collectés et redistribués entre ces nouveaux impétrants par le maître ascendant de la lignée, afin de rendre service au temple et aux autres disciples. Le savoir des membres de ces lignées demeure toutefois une ressource rare, en partie du fait d'une transmission très sélective. Les revenus générés par ces savoirs spécialisés sont souvent non concurrentiels

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

jusqu'à l'échelle régionale, car chaque maître est détenteur d'une approche spécifique et des techniques particulières, reconnues comme telles. Nous en avons vu deux exemples, une lignée spécialisée dans une approche thérapeutico-magique, surtout focalisée autour de la 'pratique de la Grande Ourse', et l'autre concernant les rituels, focalisée sur la tradition *Shifang,* d'origine institutionnelle.

La spécialité exercée informe la vie de toute la lignée, non seulement parce qu'elle est la source principale de revenus mais aussi parce c'est autour d'elle que se construisent de nombreux aspects de la vie même de la lignée et de sa capacité à se perpétuer. Chaque journée est rythmée par la pratique et la transmission des exercices préparatoires de la spécialité, la réalisation du service lui-même et l'exercice d'arts connexes qui lui sont nécessaires. En regardant et imitant le maître, le disciple va progressivement assumer son rôle, en le remplaçant petit à petit dans des tâches de plus en plus complexes, dans lesquelles il apprend tout en pratiquant. La spécialité oriente aussi directement les aspects de la vie quotidienne comme l'alimentation, les rythmes de vie, ou plus généralement l'interprétation des principes de base, constituant le cadre de la socialisation du disciple. Mais ces derniers sont loin d'être des récepteurs passifs de cette transmission. Chacun ajoutera à cette approche ses propres savoirs faire et intérêts particuliers. L'approche issue des enseignements des ancêtres de la lignée est aussi réactualisée par les enjeux contemporains, notamment en réponse aux besoins des laïcs. Cette approche spécialisée n'est donc pas figée, elle se transforme à travers la transmission aux disciples, et s'y ajoutent éventuellement de nouvelles pratiques et une adaptation selon le contexte contemporain.

Cette plasticité est en partie due à celle du système de pseudo-parenté. Les disciples, après la période de formation initiale, sont en effet encouragés à prendre la route pour poursuivre leur formation et trouver de nouveaux maîtres. Lors de ce parcours, le disciple créé donc plusieurs liens de parenté avec de nouveaux maîtres et leurs lignées respectives, dans une parenté secondaire fondée sur l'enseignement qui imite les rapports avec la première lignée. Il se créée donc aussi une parenté horizontale, que j'ai appelée tertiaire, avec certains des condisciples appelés frères. Ces différentes parentés se cumulent enfin largement dans un immense réseau de parenté, dont il est difficile de faire la généalogie au premier abord. Les parentés primaire et secondaire, issues de l'enseignement d'un maître, sont largement indifférenciées car le disciple hérite à chaque fois de toute la parenté de chaque maître, primaire, secondaire et tertiaire. Pourtant, sur le plan de l'héritage économique et des savoirs, la première lignée tient une place cruciale car c'est de celle-ci dont le disciple peut hériter le

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

temple. C'est aussi celle qui guide le jeune novice à travers le monde du taoïsme. Les différents maîtres suivants viendront souvent compléter la formation du disciple sur sa spécialité d'origine, qui demeure le point pivot. Cet immense réseau issu de différentes parentés structure les rapports entre deux membres lorsqu'ils se rencontrent, en codifiant les obligations des deux parties. Une fois les nouveaux membres du réseau présentés les uns aux autres, cette parenté représente pour les nouveaux disciples une source d'obligations autant que de ressources, en termes de formation et d'accueil. Mais plus le réseau est vaste et plus les rapports entre différentes lignées d'affiliation du disciple peuvent s'avérer complexes car il existe un contexte préexistant à ces rapports entre maîtres.

Le phénomène de spécialisation de l'activité religieuse participe à la structuration de l'ordre, qui est composé, en définitive, de lignées entremêlées par des rapports de parenté. Les alliances et fractures entre elles se construisent autour de leurs spécialités respectives. Par exemple, les rituels y sont un point nodal de cristallisation du fait de leur valeur monétaire et symbolique. Ils sont l'objet de luttes fermes pour la définition de l'autorité légitime en la matière. Cette lutte passe aujourd'hui majoritairement par le contrôle des formations de rituels. Lors du terrain, la lignée de maîtres de rituels s'opposait au maître détenant une quasi-hégémonie sur ces formations car il démocratisait l'accès au savoir rituel sans en posséder la légitimité institutionnelle. Le contrôle de ces formations est crucial car il permet, en plus du contrôle de la transmission elle-même, la création de réseaux de parenté autour de son maintien,, réseaux constituant ainsi de véritables pôles d'enseignement capables de concurrencer les pôles traditionnels des grands temples centraux. Ces grands temples accueillaient en effet traditionnellement des occasions de formation au cours desquelles les enseignements tendaient à unifier l'ordre dans sa liturgie, ses grands principes et ses règles de comportements généraux. Aujourd'hui ce sont les collèges taoïstes qui jouent ce rôle de lieu de formation, avec un cursus largement imposé par les instances étatiques. La cohésion effective de l'ordre se créée plutôt autour des parentés qui mettent en relation régulière la majorité des maîtres lors des très nombreux événements taoïstes organisés partout en Chine. Les temples œcuméniques demeurent les lieux où tout membre, en voyage ou loin de sa lignée et quelle que soit son origine, peut être accueilli et soutenu. Ils constituent ainsi des nœuds de rencontre, et portent encore en tant qu'institution centrale, une imposition des pratiques institutionnelles. A l'image de la pratique quotidienne des chants du matin et du soir, les textes communs mais aussi les pratiques d'arts telles la calligraphie ou les arts psychocorporels, constituent les références communes qui servent de base à un langage

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

référentiel commun. Mais dans les rencontres qui s'y déroulent , ils sont aussi, notamment dans ce contexte de rénovation, des lieux où cette culture se redéfinit et se réactualise.

J'ai montré aussi comment la spécialisation intervient aussi dans la structuration du rapport à l'extérieur de la parenté. C'est à travers elle que la lignée trouve un écho dans la société contemporaine, base de sa survie économique. En effet, si de nombreux temples produisent leur propre agriculture vivrière, tous nécessitent aussi un apport en ressources extérieures, en nature ou de type monétaire, parfois substantielles. La nature et le volume de ces apports sont facteurs de la relation des maîtres à cette société civile, composée des administrations et des populations environnantes. La façon dont la lignée pratique ce service spécialisé traduit un rapport avec un public spécifique et conditionne la forme du groupe qui gravite autour d'elle. Selon leur socialisation à la vie religieuse, les maîtres intègrent enfin de manière variable la société laïque à la vie du temple et de la lignée. De manière schématique, on peut ébaucher l'idée qu'une socialisation longue en petit temple local socialise à une forte intégration des laïcs à la vie des temples, au point que la différence est parfois floue entre un laïc et un novice en formation dans le temple. Au contraire, une socialisation précoce ou prolongée dans les grandes institutions de l'ordre établit une séparation marquée avec la vie laïque, qui peut se traduire par une coupure avec la société locale. Pourtant, l'intégration de la population locale et l'accueil des cultes locaux permettent un soutien du tissu environnant, qui s'avère vital dans des occasions aussi diverses que la logistique quotidienne, les grands travaux de rénovation ou l'organisation d'un événement. Le soutien des administrations et institutions locales est indispensable pour le développement d'un temple héréditaire, et dépend des autres formes de ressources détenues par la lignée. Une adhésion massive des laïcs locaux, tout comme le soutien d'industriels ou de responsables et encore plus, l'adhésion d'étrangers, pèsent d'un poids sensible dans les négociations avec les administrations. Le soutien financier majoritaire des temples partout en Chine provient de laïcs industriels ou entrepreneurs locaux ou de la diaspora, notamment hongkongais et taiwanais, des hommes entre 50 et 60 ans, effectuant des dons substantiels aux lignées résidentes, afin de promouvoir la forme du taoïsme portée par les maîtres de la lignée.

Un autre élément important de la thèse est de montrer comment une majorité de maîtres taoïstes et laïcs s'accordent autour d'un retour à la culture chinoise traditionnelle, concept promu par le gouvernement, finançant ainsi largement le culte. Cependant ce concept se déploie de manières différenciées. Les deux exemples étudiés donnent deux tendances représentant parfois des aspects divergents. La lignée A enseigne d'anciennes pratiques d'une

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

culture corporelle, avec des soins du corps, entre thérapeutique, diététique et transformation de soi. La lignée B s'affilie plutôt à une culture lettrée classique en prônant un retour à une morale classique mythifiée, discours particulièrement prisé chez une frange des laïcs, alarmés par l'évolution de la société chinoise urbaine et industrialisée. Cette évocation d'une 'remoralisation' de la société par les principes religieux est un terreau fertile pour de nombreux maîtres autant taoïstes que bouddhistes, quelles que soient leurs spécificités. Ces deux orientations divergent par la manière dont elles sont pratiquées dans la société laïque mais sont intimement liées au niveau des bases théoriques et pratiques du courant taoïste Quanzhen Longmen. La pratique de la calligraphie par exemple, explicitée comme exercice de respiration par nombres de maîtres, représente aussi la plus révérée des pratiques lettrées. Au niveau local, l'adaptation des pratiques aux besoins et possibilités des laïcs est un des prérequis à la diffusion large des enseignements de chaque lignée et de son développement par le biais de captation de nouvelles ressources. Selon ce principe, les maîtres ont adapté des techniques ésotériques de transformation de soi par le corps en des techniques psychophysiologiques simplifiées, réduisant leur durée et leur complexité afin d'être pratiquées en contexte laïc. Cette transmission large est ainsi le lieu de réinvention d'une culture corporelle ancestrale par l'adaptation, dont les européens sont un exemple récent, venus trouver eux aussi des remèdes aux dérives des sociétés industrialisées. Cette souplesse adaptative s'applique autant aux pratiques imposées qu'aux normes religieuses prônées. En changeant de contexte d'application, des règlementations religieuses rigoureusement imposées deviennent des principes moraux généraux suggérés sous forme d'une philosophie de vie. Cet ajustement permet une diffusion large des préceptes en question, dans la formation de communauté qui les applique avec plasticité, dans un esprit dont le maître religieux devient le garant. Ce ne sont que deux tendances parmi d'autres, dont la philanthropie par exemple. De par l'influence du bouddhisme sur la doctrine de l'ordre, cet aspect compassionnel est prôné par certains maîtres taoïstes comme partie intégrante de l'ordre et sert de base à des projets envers la frange défavorisée de la société laïque. Une tendance récente se rapproche aussi des nouveaux penchants pour l'écologie, et rappelle la centralité de la réflexion entre l'homme et son environnement dans les mouvements taoïstes.

Au-delà des spécialités, alliances et controverses, la thèse dégage aussi un aspect commun à tous les maîtres de l'ordre, comme à de nombreux ordres religieux, qui est celui du détachement, aussi appelé ascétisme. Le temple est le lieu qui permet la construction d'un détachement plus large qu'une simple isolement géographique et sociétal. C'est là que le

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

jeune disciple entrera pour sortir de la famille, première rupture, qui sera suivie après l'apprentissage, par une invitation aux voyages à travers les temples et les maîtres. La rupture est pourtant loin d'être totale par rapport à l'environnement local et administratif. L'ouverture du lieu au public en fait un lieu de rencontre, de diffusion et de négociation avec l'environnement proche. Évidemment, ces lieux précèdent les maîtres contemporains et ont survécu à de nombreux événements historiques. Ils représentent les tensions et évolutions du contexte historique, social, géographique avant celles qui se jouent dans chacune des lignées et entre les maîtres. Ces structures sont largement déterminées par les pratiques locales, et l'histoire régionale. Les temples locaux, largement dépendants des populations environnantes, sont modelés par les ruptures historiques et autres spécificités régionales. Concernant les petits temples héréditaires, l'organisation de l'activité religieuse préside à l'organisation spatiale du temple. Le lieu même est organisé autour de la transmission des traditions populaires ou religieuses. Les parties publiques du lieu conventuel servent à la représentation fastueuse et à la transmission exotérique des traditions au public, alors que les parties privées comptent des dispositifs plus simples, représentant un versant plus épuré et ésotérique de ces traditions. Ces institutions subissent aussi l'impact des enjeux contemporains à divers degrés en fonction de leur rapport au politique. Certains temples institutionnels urbains voient leur organisation interne totalement revue autour de ces enjeux notamment touristiques et politiques. Mais le temple est aussi le lieu de rencontre avec de futurs fidèles et disciples, qui apportent par la suite dons et autres ressources. La majorité de ces ressources servant ensuite au temple, dans sa rénovation et son embellissement, il apparait comme à la fois un moyen et une fin de la captation des ressources, sous la forme d'une concrétisation matérielle de la foi diffusée. Il est le lieu d'exposition du symbolisme porté par la lignée, support représentant concrètement ses enseignements. Au fil des années, le temple physique devient une matérialisation de la tradition, réinterprétée par la lignée qui s'y installe pour la perpétuer à travers ses disciples, et la tourner vers la diffusion envers les fidèles. Si tous ces fidèles ne se sont pas rencontrés dans le temple, mais souvent aussi par des connaissances communes, lors de voyages d'enseignement ou de service, le temple demeure le point d'attache auquel les maîtres renvoient, incitant les laïcs à entrer dans ce lieu qui incarne la foi déployée par la lignée.

L'origine du détachement est à trouver moins dans la situation du temple que dans la démarche des maîtres. Les maîtres taoïstes pratiquant cette forme d'ascétisme organisent la vie des temples sur le mode de l'autoproduction, grâce à une frugalité des besoins qui tend

© 2016 Tous droits réservés.
lilliad.univ-lille.fr

vers le détachement matériel radical de l'ascétisme religieux. Si seuls les ermites atteignent le détachement total, ce principe préside néanmoins à l'organisation de tous les temples et de la vie des lignées en général. Détachement des besoins les plus primaires, recours à la nature et autonomie maximale sont les principes de base de toute cette économie monastique. La majorité des temples héréditaires produisent une agriculture et une cueillette vivrière. Mais le reste des besoins des membres du temple sont aussi au satisfaits le plus possible par des productions internes, dont les vêtements et les accessoires. Le système énergétique est représentatif de la conjonction de l'application de cette autoproduction autorisée par une frugalité cultivée. Peu de temples possèdent le chauffage central ou l'eau courante. Dans les temples de campagne, les pièces communes sont chauffées en hiver grâce au feu allumé avec le bois environnant. Cette volonté systématique de se détacher radicalement de tous les besoins jusqu'aux plus vitaux, même biologiques, est identifiée à l'ascétisme, à la base des ordres religieux en général. Dans le contexte contemporain, il s'applique moins dans une forme de privation systématique et réglementaire que dans le contexte plus large des pratiques d'alchimie interne, considérées comme la spécificité de l'ordre Quanzhen Longmen. Par cette démarche de détachement radical de toutes les contraintes, sociétales, biologiques et même économiques, et à travers sa pratique quotidienne, le maître taoïste Quanzhen peut recréer, son monde propre. Dans l'enceinte du temple, entouré par sa parenté, sa pratique se focalise sur une approche spécifique de son rôle d'intermédiaire entre les dimensions, une place dans l'économie universelle qui lui permet d'obtenir des ressources pour survivre lui-même et transmettre ce mode de vie. Cette approche spécialisée d'intermédiation rythme les journées, remplies par l'exercice de plusieurs pratiques, techniques, apprentissages et lectures différentes selon les horaires et saisons. Lors de cet apprentissage de plusieurs années, mais aussi par la suite, où l'apprentissage est en partie remplacé par la pratique du service lui-même, le maître se trouve immergé dans une approche précise qui structure non seulement ses journées mais nombre d'autres aspects évoqués précédemment. L'aspect économique est alors soumis à cette signification religieuse, insérée dans une représentation d'une économie plus large, une écologie fine des rapports entre tous les éléments de l'univers, une forme écosystémique, dépassant de loin l'économie des besoins matériels.

Le phénomène de spécialisation se construit ainsi dans ce que l'on pourrait schématiser comme une relation ternaire autour du maître, avec les ancêtres, les laïcs et les disciples. En entrant dans la lignée et en recevant leur place dans la transmission par la filiation aux ancêtres de la lignée, les maîtres se voient transmettre une approche particulière de leur rôle

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

d'intermédiaire entre les dimensions qui conditionne nombre d'aspects de leur vie quotidienne. A partir de cette transmission, les maîtres sélectionnent et réactualisent leurs services et enseignements pour répondre aux besoins des laïcs qu'ils rencontrent. En les regardant faire et en les assistant, les disciples se forment à leur tour à cette approche actualisée, mais en retour, dans ce rapport de maître à disciple, ils transforment l'exercice et y ajoutent par la suite leurs propres talents.

Ces résultats sont à prendre dans le contexte de leur production globale, pour emprunter une terminologie de type économique. Je résumerais ce contexte en trois phases correspondant à mes enquêtes de terrain. La première phase a été émaillée de nombreux obstacles entre le langage et la situation politique en plus des difficultés d'entrée dans un cercle fermé de pratiques ésotériques. Dans une position totalement extérieure à l'ordre, en tant que chercheure européenne, l'entrée dans un temple œcuménique est apparu d'ailleurs, a posteriori, une façon très éloignée de la meilleure approche pour accéder au terrain. Dans ce contexte, les cours d'arts taoïstes, en particulier le taiji ou le qigong, ont été les seuls points de rencontre entre religieux et laïcs. Il fallait entrer dans un rapport d'enseignement pour rencontrer les maîtres dans le cadre de leur exercice et en passer par une compréhension des fondamentaux par les exercices psychocorporels, au-delà des discours autour des mystères et autres stratégies de contournement. Je ne compte plus, à ce moment-là, les maladresses et incompréhensions liées au décalage entre mon approche universitaire et les modalités qui m'ont permis d'entrer dans ce monde de transmission religieuse.

La seconde phase a commencé par le passage dans un autre contexte que celui de la capitale chinoise, la prise de contact avec une autre université à Hongkong, et la rencontre improvisée d'une maître taoïste française opérant entre temples et université chinoise de Hong-Kong. Cette rencontre m'a permis d'opérer un retour rationnel et formulé dans les concepts occidentaux sur mon apprentissage non verbalisé auprès du maître de *taiji* de Beijing. S'en sont suivi les choix de suivre ces modes d'enseignement, jusque dans les rapports de pseudo-parenté avec d'autres maîtres qui m'y acceptaient, pour être intégrée à leur vie quotidienne. Ce fut l'entrée sur un terrain plus direct, où j'ai vécu avec les maîtres dans les temples, ai été affiliée à une lignée qui ouvrait les portes d'une immense parenté par réseau. Cette approche a connu son apogée dans l'apprentissage des rituels, où j'ai été alors considérée comme n'importe quelle novice, incapable de comprendre pleinement ce qu'elle était en train d'apprendre, mais intégrée à la socialisation de la lignée. Cet apprentissage

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

volontairement engagé dans un processus diamétralement opposé à celui d'une réflexion conceptuelle et analytique, mais sans aucune maîtrise des tenants et aboutissants religieux proprement dits, a été ensuite une phase très difficile à remettre à distance et à objectiver en tant qu'expérience de recherche. Les avantages nombreux de cette approche directe, dans une compréhension des enjeux des maîtres et de leur modes de transmission autant que de leurs rapports sociaux, apparaissaient alors clairement. Cependant, le paradoxe dans lequel me mettait cette implication directe dans la vie religieuse taoïste était plus difficilement soluble en termes à la fois d'expérience pratique et de théorie générale à en dégager. Ce paradoxe et ce malaise ont subsisté d'autant plus longtemps que le terrain s'est étendu dans les communautés européennes où ont été écrites les premières versions de cette thèse.

L'apprentissage des rituels a marqué une nouvelle position, celle d'interprète, lors de la troisième phase sur le terrain. Lors du retour en Europe, j'ai tenu lieu d'interprète pour les stages des maîtres venus enseigner, et suis devenue traductrice pour des textes liés à ces événements. Cette position d'intermédiaire entre maîtres chinois et européens me déplaçait à la fois vers l'intérieur du cercle des maîtres et dans la situation de transmission. Je n'étais plus le destinataire de la transmission mais me retrouvait dans la position de l'émetteur, comme celle qui dévoilait le savoir des maîtres. Je n'étais plus du côté de la barrière de ceux qui ne savaient pas et tentaient d'apprendre comme à Beijing, ni même de celle de la novice qui apprenait sans comprendre comme dans les temples. Pour traduire les propos des maîtres, il faut bien souvent savoir exactement ce qu'ils souhaitent transmettent et d'où ils parlent pour en traduire culturellement le sens au-delà du sens littéral du propos. J'étais placée du côté des maîtres, bien que légèrement décalée de leur positionnement, n'étant pas moi-même ordonnée. Cela entraînait des répercussions sur le rapport aux enquêtés, et leur catégorisations propres de savoir. Sans avoir perdu tout esprit critique par rapport à leurs enjeux, notamment économiques, que certains évoquaient avec moi en aparté, j'ai développé une relation particulière avec ces partenaires. Ceux envers qui j'étais déjà redevable parce qu'ils m'avaient accueillie chez eux, nourrie, logée, qu'ils m'avaient prodigué enseignements et ouvert un terrain, me dévoilaient désormais leurs stratégies de transmission, de survie économique, de tactiques discursives face aux politiques. J'avais eu accès aussi lors du terrain, auprès de maîtres plus jeunes, à leurs questionnements intimes, leurs enjeux existentiels. Bref, cette dernière phase était l'apogée des dévoilements des maîtres dont j'étais témoin. Dans la situation de répression politique chinoise, cela a tout de suite posé question à cause de l'impossibilité d'anonymat total. Cela me posait aussi un dilemme moral face à la relation que

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

j'avais développée avec eux. J'ai alors tenté d'utiliser au mieux ces matériaux pour ne jamais être uniquement dans la critique mais surtout dans la compréhension des phénomènes dans leurs différentes facettes. L'exercice a été extrêmement difficile. A choisir entre une démarche critique qui les exposait et un déplacement des questions dans leur subjectivité, expliquant le phénomène dans leurs termes, j'ai préféré la seconde alternative, parfois sans en prendre pleinement conscience. Le contrat moral établi et l'implication très profonde qui s'y jouaient a parfois tronqué une partie de ma présentation de ces phénomènes.

Se dessinent pourtant certains phénomènes qui gagneraient en compréhension dans une analyse critique des rapports économiques et politiques. Par exemple, si l'analyse marxiste ne peut reposer dans ce contexte sur la propriété de biens puisque les maîtres ne possèdent plus ni terres ni temples, cela ne signifie pas qu'ils se situent hors de toute domination économique. Seuls ceux dépositaires du charisme de la lignée peuvent obtenir des ressources pour leur activité religieuse et, comme nous l'avons vu, ce charisme est l'objet d'âpres luttes. Les autres travailleurs des temples, laïcs ou disciples en formation pour obtenir ce charisme, leur apportent leurs services contre une prise en charge de leur vie quotidienne. Dans le cas des disciples, cela n'est pas monétisé et interprété comme un apprentissage de l'ascétisme dans une dépendance provisoire. Pour les laïcs, ils reçoivent le plus souvent un salaire qui les rétribue pour ces services. L'état de ces rapports varie selon les conditions institutionnelles. La domination est particulièrement forte dans le grand temple de Beijing, où co-habitent les administrations nationales et une certaine élite du clergé dans un temple entretenu par un personnel de travailleurs laïcs invisibles. Ces travailleurs laïcs, comme la majorité d'entre tous, ne se sentent aucune légitimité et n'ont jamais accepté de parler de religion, de philosophie, renvoyant toujours vers les maîtres. Dans les temples héréditaires, ces rapports sont souvent assimilés à la pseudo-parenté, même avec les laïcs. Parfois ces rapports de parenté, en tant que hiérarchie, peuvent être instrumentalisés dans des rapports de domination hiérarchique. La frontière entre les deux est parfois d'ailleurs très ténue. Dans ces situations, les travailleurs font preuve de résistance. Ce fut le cas, par exemple, dans un temple où des travailleurs laïcs amenaient dans le temple des nourritures strictement interdites par l'abbé. Celui-ci imposait d'ailleurs une autorité particulièrement stricte à ces travailleurs comme aux disciples résidant dans son temple. D'autres jeunes disciples résistaient aussi à la discipline en sortant le soir du collège taoïste pour échapper aux règlements internes stricts de la vie quotidienne. Mais ces comportements étaient largement connus par leurs maîtres. Dans quelle mesure ces comportements font ils partie d'une auto-régulation des institutions ? Et quelle

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

serait la signification de cette résistance dans ce cadre religieux ? S'exprime-t-elle différemment selon le statut des travailleurs, les rapports de parenté, l'âge des maîtres, les institutions en question ? Si certains éléments de réponse se dessinent dans les résultats déjà exposés, il faudrait une étude plus poussée des conditions et conséquences de ces rapports dans une analyse économique plus globale pour les analyser pleinement.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Annexes

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Glossaire

Termes généraux

Quánzhen 全真 : Ordre de l'Authenticité Complète fondé par Wangchongyang au 12è siècle dont se revendique aujourd'hui la majorité des temples taoïstes chinois depuis la partition politique moderne imposée par le gouvernement à travers l'Association nationale taoiste.

Zhèngyì 正一 : Ordre de maîtres séculiers « l'Unité Orthodoxe », c'est-à-dire concernant des maîtres menant une vie domestique.

Dàoshì 道士 : Nom générique désignant un maître taoïste. Ce statut implique que le maître est reconnu en tant que tel pour son expertise religieuse d'intermédiaire entre les dimensions, recevant pour cela une rémunération.

Jūshì 居士 : Nom générique désignant un disciple laïc. Le disciple a pris un maître et est reconnu pour avoir une certaine expertise dans le champ religieux mais n'en tire pas son revenu principal.

Zǔshīyé 祖师爷 : Nom générique utilisé par les maîtres pour désigner les divinités dans leur ensemble qui signifie littéralement les ancêtres d'apprentissage.

Terme de parenté

Tous les termes suivants peuvent être appliqués quel que soit le mode d'affiliation à la parenté en question.

Shī fu 師父 : père d'apprentissage.

Shī ye 師爺 : Littéralement grand-père paternel d'apprentissage.

Shī xiong 師兄 : Littéralement frère aîné d'apprentissage

Shī di 師弟 : Littéralement frère cadet d'apprentissage .Très peu fréquent.

Shī bo 師伯 : Littéralement frère ainé du père d'apprentissage.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Shī shu 師叔 : Littéralement frère cadet du père d'apprentissage.

Xiānsheng 先生 : Terme utilisé pour désigner un second maître, professeur d'un disciple qui n'est pas son maître d'origine. Terme peu fréquent.

Dì zǐ 弟子: Nom générique signifiant le disciple au sens large.

Termes de pratique

Yǎngshēng 養生 : Terme large communément traduit par 'pratiques pour nourrir le principe vital', désigne les méthodes utilisées par les maîtres taoïstes pour obtenir la longue vie. Selon sa définition il peut englober le *neidan*, le *qigong*, une forme de diététique, et de nombreuses autres règles de vie et pratiques d'hygiène de vie.

Nèidān 內丹 : Littéralement cinabre interne. Ce terme désigne un ensemble de pratiques entourée de mystère, communément appelé alchimie interne, considérée par les maîtres comme la partie la plus avancée du *yangsheng*. Elle rassemble notamment de nombreuses techniques de respiration appliquées lors de la méditation aboutissant à une forme de transcendance corporelle.

Fújī 扶乩 : Terme générique désignant un ensemble de pratiques communément appelée « l'écriture inspirée par les esprits », est une pratique de divination très répandue à Hong-Kong mais devenue très peu visible dans les temples chinois.

Qìgōng 氣功 : Terme générique désignant un ensemble de pratiques contemporaines qui regroupe des pratiques psychocorporelles travaillant le qi.

Tàijíquán 太極拳 : Nom désignant une forme de pratique psychocorporelle communément traduite par « boxe du fait suprême ».

Xiūliàn 修煉 : Terme très utilisé et recouvre toutes sortes d'actions, de réflexions qui peut se traduire par pratiquer dans une démarche religieuse.

Les trois termes suivants sont issus des termes de pratiques de Yangsheng et représente les trois états de l'énergie dans le corps humain lors du processus de transformation de l'alchimie interne, du *jing* au *shen*:

Jīng 精 : Terme générique communément traduit par essence vitale.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Qì 氣 : Terme générique qui n'est plus traduit dans le jargon taoïsant européen. Il signifie à la fois la forme générale de l'énergie, du plus condensé au plus subtil et cette forme plus précise entre le *jing* et le *shen*. Dans ce dernier cas, cette forme précise est parfois traduite par « souffle ».

Shén 神 : Terme générique communément traduit par « esprit » au sens de la forme la plus subtile de la transformation des énergies du corps.

Titres

Fāngzhàng 方丈 : Titre issu de la hiérarchie des temples bouddhistes. Il est cependant surinvesti dans le contexte contemporain de l'ordre, par les maîtres qui lui prêtent un statut notablement supérieur à celui, originel, « d'abbé d'un grand temple ».

Gāogōng 高功 : Titre désignant un maître de rituel confirmé qui conduit un rituel d'audience. Littéralement « grand méritant ».

Termes de rituels

Niàn jīng 念經 : Récitation des écritures. Littéralement « lecture des Ecritures Sacrées ». Celle-ci est toutefois souvent accomplie par une équipe de rituel en chant et accompagnée de musique, soit uniquement des percussions, soit agrémentée d'un groupe de musiciens au complet. Il peut aussi se réduire à une simple lecture mentale accompagnée du rythme d'une percussion de bois.

科儀 : Rituel d'audience simple qui nécessite un *gaogong*.

Fǎshī 法事 : Rituel d'audience complexe avec plusieurs gaogong.

Pǔdù 普度 : grand rituel d'audience (*fashi*) pour le salut de toutes les âmes des défunts. Il est un des seuls rituels courants où les maîtres de rituels doivent endosser le rôle de divinités en portant leur coiffe.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Traditions

*Shífāng*十方韻 : Littéralement « Cantique des Dix Directions ». Terme désignant la tradition de rituel largement adoptée dans les temples œcuméniques et peut être considérée comme la tradition de référence. Il existe d'autres traditions locales ou moins répandues. Cependant, dans les temples œcuméniques, c'est la tradition de référence, le *Shifangyun* qui est jouée en grande majorité.

廣成韻 : Terme désignant l'ancienne tradition des rituels initialement issue du Temple central des Nuages Blancs, désormais peu pratiquée en dehors du Sichuan.

*jiāng*浙江韻 : Cantique du nom de la province du Zhejiang. Terme englobant toutes les traditions de rituels locaux de l'ordre Quanzhen.

Rituels d'ordination

Bàishī 拜师: Rite d'initiation plus ou moins formalisé où le disciple prend un maître et qui lui permet d'entrer dans une lignée.

冠巾科儀: Rituel d'ordination des maîtres qui marque l'entrée dans l'ordre Quanzhen

三壇大戒 : Littéralement « prise de vœux des Trois autels ». Rituel de consécration des maîtres.

Zhèngtǒng 正 统 : Adjectif qui caractérise dans ce cadre l'orthopraxie. Elle est revendiquée par la majorité des maîtres.

Notions

Líng 靈: Qualité de ce qui est efficace, capacité à faire advenir.

Yuánfèn 緣分 : Notion communément traduite par « affinités prédestinées ».

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Wúwéi 無為: Notion communément traduite par le « non agir issu du Laozi Daodejing », largement utilisée dans les textes et les discours des maîtres contemporains.

Zìrán 自然 : Notion polysémique signifiant « naturel », « spontané » au sens d'organique c'est-à-dire de vrai, proche de sa vraie nature. Ce mot peut être utilisé comme nom pour signifier la Nature elle-même, ou comme adjectif signifiant « être naturel ».

Qīngjìng 清静 : Notion désignant un état de calme, d'apaisement visé par les maîtres dans leur pratique religieuse.

Gōngdé 功德 : Terme générique communément traduit par « vertu » ou « mérites ». Dans le cadre religieux il signifie plus précisément les mérites accumulés lors de bonnes actions.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Présentation des temples

Le temple des Nuages Blancs de Beijing

Figure 1: La première cour du temple, le pont Wofeng

Figure 2: Une cour centrale

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 3: La salle de rituel disposée pour les jours de chants collectifs

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Le temple A

Figure 4 : La cour principale du temple A

Figure 5 : La salle principale préparée pour le rituel d'inauguration

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Les parties fonctionnelles du temple

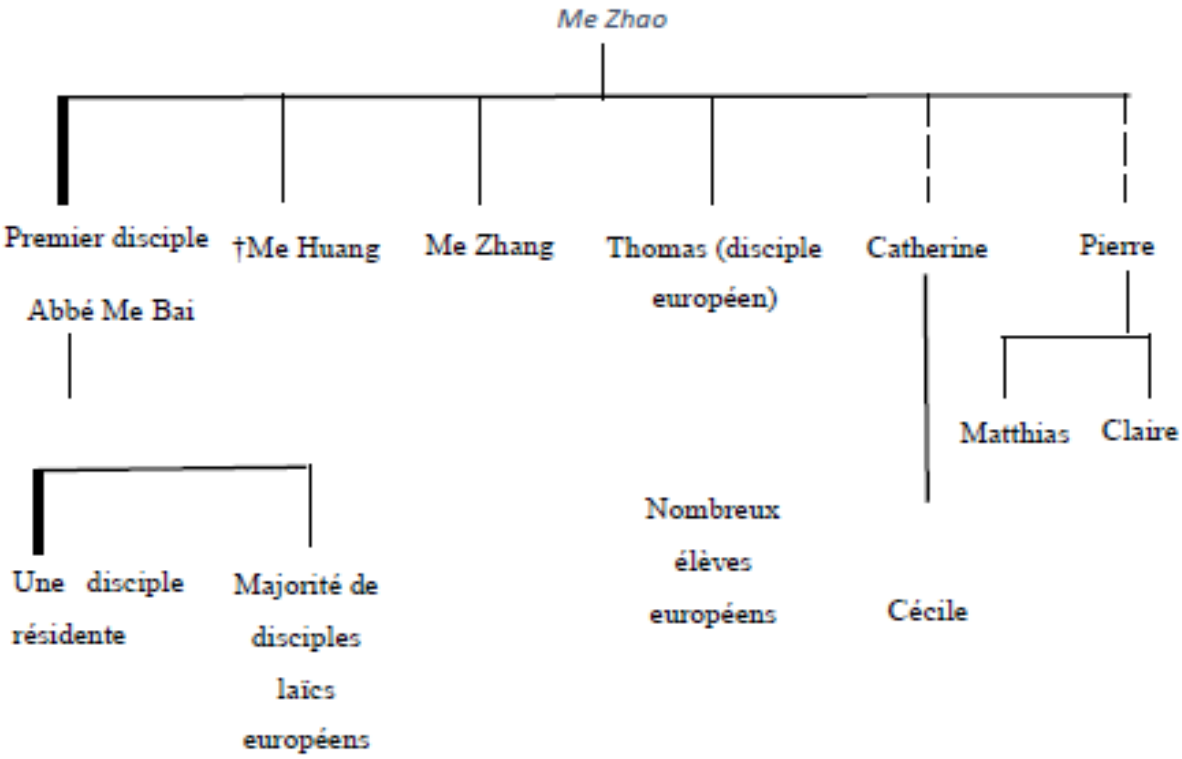
Figure 6 : La cuisine

Figure 7 : Une cour latérale servant de réfectoire et de salle commune

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 8 : Schéma de la lignée A



Rénovation d'un futur temple de la lignée

Figure 9 : Rénovation de temple : la statue de la mère des étoiles entre avec difficulté dans le temple nouvellement rénové.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Activités de la lignée A[374]

Figure 10 : Massage thérapeutique de l'abbé de la lignée A à un de ses disciples européens

Figure 11 : Moment d'enseignement collectif des élèves européens dans le temple

374 Toutes les photos où figurent des enquêtés sont floutées afin de conserver un maximum d'anonymat. Il était cependant difficile de présenter les lignées sans inclure de photos de leurs activités.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 12 : Foule rassemblée lors de l'ouverture de la cérémonie du temple A

Figure 13 : Banquet gratuit à l'hôtel de la montagne pour les fidèles et prêtres rassemblés pour assister à la cérémonie

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Le temple B

Figure 14 : La rue principale avec l'entrée du temple à droite, utilisée par les villageois comme lieu de discussion et de séchage de la récolte

Figure 15 : Vue de l'enceinte extérieure à partir de l'étage

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 16 : L'entrée du temple intérieur

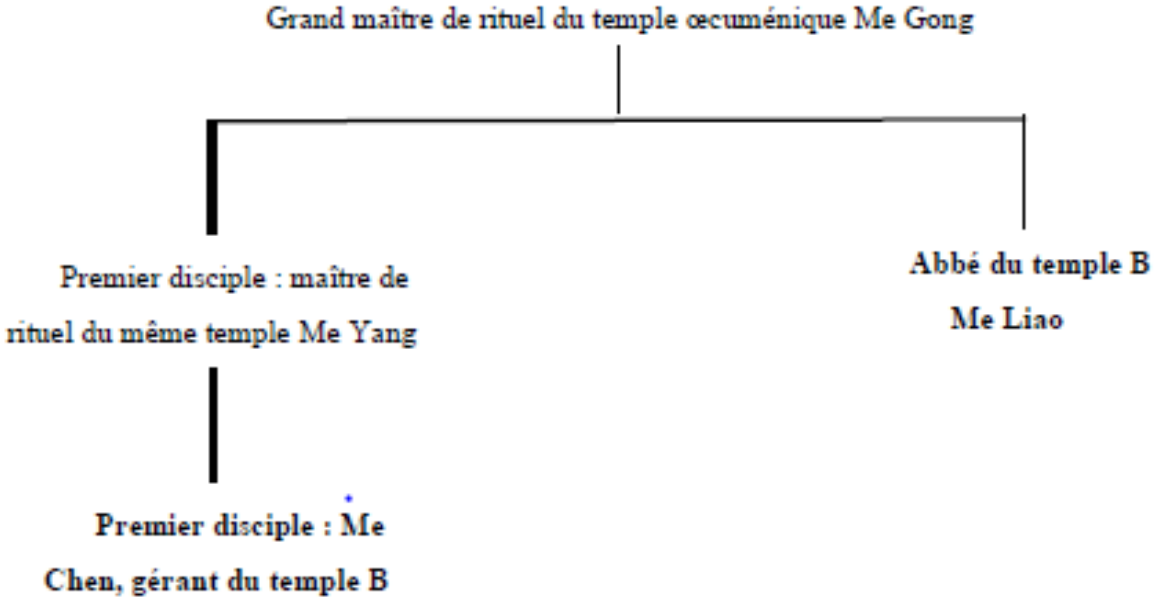
Figure 17 : La cour intérieure principale

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 18 : La salle de culte principale lors d'un rituel célébré par Me Chen

Figure 19 : Schéma de la lignée B (les résidents du temple B sont indiqués en caractères gras)



© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Activités de la lignée B : Rituels, de la préparation à l'audience

Figure 20 : Préparation d'un autel de rituel et sa carte des constellations en riz, célébration du rituel et clôture avec les lettres brulées avec le papier rituel.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 21 : Programme des rituels de la cérémonie d'inauguration

Figure 22 : Table pour enregistrer les offrandes rituelles

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 23 : Sycees, lingots de papier pliés en préparation des offrandes rituelles

Figure 24 : Offrandes en forme de tour, surmontée d'une grue portant le message rituel aux divinités, devant la salle de culte principale. Cet accessoire est typiquement local mais a été intégré aux rituels Quanzhen par des maîtres Zhengyi y participant

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Activités qui rassemblent les deux lignées

Figure 25 : Ouverture du rituel de la cérémonie du temple A par le maître gérant le temple B

Figure 26 : Procession de cérémonie à partir du village jusqu'au temple A pour accueillir la Fangzhang, grande abbesse.

Le temple des Immortels à Hong-Kong

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 27 : Le temple principal vu des escaliers

Figure 28 : La cour principale vue depuis la salle de culte principale.

Figure 29 : La salle de culte principale

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 29 : La salle de culte principale

Figure 30 : Mur d'emplacement pour objets propitiatoires et statuettes à louer face à l'autel

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 31 : Reproduction en papier d'objets quotidiens à brûler pour les défunts

Figure 32 : Salle de culte d'un temple populaire embrumé par les corolles d'encens suspendue

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 33 : L'anthropologue en tant que traductrice

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Cartographie de formation des lignées

Figure 36: Carte de l'itinéraire de formation des lignées

Temple de formation initiale

Temple de résidence principale

Elément concernant uniquement la lignée A

Elément concernant uniquement la lignée B

Temples œcuméniques où les maîtres ont résidé

Temple d'accueil où les deux lignées ont résidé

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Figure 37 : Tableau comparatif des traits typiques des deux lignées

	Lignée A	*Lignée B*
Spécialisation	Thérapeutique	Rituels
Echelle	Locale et internationale	Nationale
Références	Fondateur de la lignée et de ses pratiques	Les grands centres historiques traditionnels : Baiyunguan, Baxiangong
Réseaux	Communauté de laïcs	Réseau de maîtres
Ouverture	inclusif	exclusif (sélection à l'entrée)
Degré de rigidité par rapport aux règles	Spontané > règles	Respect strict des règles rituelles
Profil des membres	Magiciens, thérapeutes locaux	Lettrés
Recherche	Recherche du spontané	Pureté rituelle et intégrité de la tradition
Positionnement dans la Communauté taoïste	Intégration de tous dans le réseau	Lutte d'autorité, légitimation pour l'imposition de leur tradition
Centre des valeurs	Centré sur l'individu : bien être, guérisons et aides diverses	Centré sur la communauté, son intégrité et la continuité de sa tradition
Type de groupe	Communauté charismatique	Parenté
Valeurs centrales	Naturel, spontanéité	Tradition, respect
Légitimité	Charisme personnel	Filiation centrale

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Bibliographie

Dictionnaires

Notions et définitions en anthropologie française

Bonte, P., & Izard, M. eds. 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Presses universitaires de France.

Dictionnaires de la langue chinoise

Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise, Desclée de Brouwer, Paris-Tapei, 2001.

Han-fa ci dian, Dictionnaire chinois-français, Librairie You-Feng, Paris, 1002 p.

Ouvrages de référence en anthropologie, sociologie et économie

Berger P. et Luckmann T. 2014 (2012), *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 340p.

Caratini, S. 2004, *Les non-dits de l'anthropologie*, coll. Libelles, Presses universitaires de France, Paris, 127p.

Cordonnier, L. 1997, *Coopération et réciprocité*, Presses universitaires de France, Paris, 209p.

De Martino, E. 1966. *La terre du remords*, Gallimard, Paris, 440p.

Dumont L. 1997, *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Gallimard, Paris, 181p.

Durkheim E. 1960, *Les formes élémentaires de la religion: le système totémique en Australie.* Presses universitaires de France, Paris, 647p.

Damasio, A. 2008, *L'erreur de Descartes: la raison des émotions*, Odile Jacob, Paris, 368p.

Descola, P. 2015, *Par-delà nature et culture*. Editions Gallimard, Paris, 623p.

Favret Saada, J. 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris, 332p.

---------- 2009, *Désorceler.* L'Olivier, Paris, 167p.

Fine, A. 1994, *Parrains, Marraines, Parenté spirituelle en Europe*, Fayard, Paris, 389p.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Foucault, M. 1984, *Histoire de la sexualité : Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 284p.

Godbout, J. 2000, *Le don, la dette et l'identité : Homo donator vs homo oeconomicus*, Éditions La découverte, Éditions du Boréal, Montréal, 190 p.

Goffman E. 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 1: la présentation de soi*, Editions de minuit, Paris, 251p.

Hervieu-Léger D. et Willaime J.P. 2001, *Sociologies et religion : approches classique*s, PUF, Paris, 289p.

Hirschman, A. O. 1995, *Défection et prise de parole: théorie et applications,* Fayard, Paris, 212p.

Hobsbawm, E. et Ranger, T. 2012, *L'invention de la tradition*, Éd. Amsterdam, Paris, 281p.

Kaesler, D. 1996, Max Weber : sa vie, son oeuvre, son influence, Fayard, Paris, 300p.

Malinowski, B. 1989, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 606p.

Mauss, M. 1968, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» In *Sociologie et anthropologie*, Les Presses universitaires de France, Quatrième édition. Collection: Bibliothèque de sociologie contemporaine, Paris, 482p.

Meillassoux, C. 1977, *Terrains et théories*. Éditions Anthropos, Paris, 344p.

Polanyi, K. 1983, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Editions Gallimard, Pairs, 467p.

---------- 2008, *Essais de Karl Polanyi*, M. Cangiani et J. Maucourant éd., Le Seuil, Paris, 584p.

Radcliffe-Brown, A. R. 1968, *Structure et fonction*, Editions de Minuit. Paris, 316p.

Simmel G. 2007 (1987), *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 662p.

Zelizer V. 2005, *La signification sociale de l'argent*, Seuil, France, 348p.

Weber, M. 2003. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 531p.

---------- 1971, *Economie et société*, vol. 1. Plon, Paris.

Weber, M. ; Grossein, J.P. trad., 1996, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Ouvrages spécialisés sur le monde chinois et l'Asie

Balme, S. 2004, *Entre soi : L'élite du pouvoir dans la Chine contemporaine*, Fayard, Paris, 474p.

De Groot, J. J. M. 1886, *Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy): étude concernant la religion populaire des Chinois* (Vol. 11). E. Leroux, Paris, 832p.

Delaune, F. 1998, *Entreprises familiales chinoises en Malaisie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 189p.

Despeux, C. 2016, Taoïsme et connaissance de soi (DVD), Guy Tredaniel, Paris, 272p.

---------- 1994, *Taoïsme et corps humain : Le Xiuzhentu*, G. Trédaniel, Paris, 237p.

---------- 1981, *Taiji quan: art martial, technique de longue vie*, G. Trédaniel : Éditions de la Maisnie, Paris, 316p.

Despeux, C. et Kohn, L. 2003 *Women in Daoism*, Three Pines Press, Cambridge MA, 296p.

Eskilsden S. 2004, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, State University of New York Press, Albany, 283p.

Esposito, M. 2013, *Creative Daoism,* UniversityMedia, Paris, 392p.

Evasdottir, E. E. 2005, *Obedient autonomy: Chinese intellectuals and the achievement of orderly life*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 302p.

Gellner, D. N. 2001, *The anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian themes*. Oxford University Press, New Delhi -New York, 397p.

Gernet, J. 1956, *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve siècle au Xe siècle*, Ecole de Française d'Extrême-Orient, Saigon, 331p.

Goodrich, A. S. 1981, *Chinese hells: the Peking temple of eighteen hells and Chinese conceptions of hell*, St. Augustin, Monumenta Serica, 167p.

Goossaert, V. 1997, *La création du taoïsme moderne : l'ordre Quanzhen,* thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses.

---------- 2000, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Albin Michel, Paris, 229p.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

---------- 2007, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, 395p.

---------- 2012, *Livres de morale révélés par les dieux*, les Belles lettres, Paris, 198p.

Goossaert, V., & Palmer, D. A. 2012, *La question religieuse en Chine*. CNRS, Paris, 500p.

Granet, M. 2012, *La pensée chinoise*, Editions Albin Michel, Paris, 568p.

Granet, M. 1959, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Presses universitaires de France, Paris, 2 tomes.

Granet, M. 1989, *La religion des Chinois*, Éditions Imago, Paris, 175p.

Herrou A. 2005, *La vie entre soi : Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine,* Société d'ethnologie, Nanterre, 520p.

Herrou A. & Krauskopff G. dir. 2009, *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, L'Harmattan, Paris, 436p.

Kohn, L. *ed*. 2000, *Daoism handbook* (Vol. 14). Brill, Leiden - Boston, 914p.

---------- 2010, *Daoist Dietetics: Food for Immortality*. Three Pines Press, Dunedin, 213p.

Komjathy, L.2007, *Cultivating perfection: Mysticism and self-transformation in early Quanzhen Daoism*. Brill, Leiden – Boston, 553p.

Lagerwey, J. 1987, *Taoist ritual in Chinese society and history*. Macmillan, New York, 364p.

---------- 1993, *Le continent des esprits: la Chine dans le miroir du taoïsme*. Maisonneuve et Larose, Paris, 171p.

---------- 2009, *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Cerf, Paris, 720p.

Lai C.T. 黎志添, 2007, Guangdong defang daojiao yanjiu: daoguan, daoshi ji keyi 廣東地方道教研究—道觀、道士及科儀, Zhongwen daxue chubanshi.

Lao Zi, 2009, Dao de jing, Zhou J. trad., Editions You Feng, Paris, 257p.

Marsone, P. 2010, *Wang Chongyang et la fondation du Quanzhen: ascètes taoïstes et alchimie intérieure*, vol. XL, Paris, Collège de France, 473p.

Maspero H. 1971, *Le Taoisme et les religions chinoises*. Gallimard, Paris, 658p.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Palmer, D. A. 2005, *La fièvre du Qigong: guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 511p.

Pimpaneau, J. 1995 *Chine: Mythes et Dieux de la religion populaire*, Editions Philippe Picquier, Arles, 357p.

Reiter, F. C. 2007, *Purposes, means and convictions in Daoism: A Berlin Symposium (Vol. 29)*. Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 255p.

Robinet, I. 2012, *Histoire du taoïsme : des origines au XIVe siècle*. Editions du Cerf, Paris, 269p.

Robinet, I., & Zhang, B. 1995, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: de l'unité et de la multiplicité*. Cerf, Paris, 276p.

Saso, M. and Chippell, D. W. 1985, *Buddhist and Taoist Studies*, Institut belge des hautes études chinoises, Bruxelles, 261p.

Schipper, K. 1982, *Le Corps taoïste : corps physique, corps social*. Fayard.

Steinmann, B. 2006, *Le maoïsme au Népal, lectures d'une révolution.* B. Steinmann ed., Collection CNRS, Monde indien sciences sociales 15e-21e siècle, collection dirigée par M. Gaborieau.

---------- 2001 *Les Enfants du Singe et de la Démone. Mémoires des Tamang, récits himalayens*. Société ethnologique, Paris X-Nanterre, collection Haute-Asie dir. par A.W. Macdonald, 501p.

---------- 1986, *Les Tamang du Népal. Usages et religion, religion de l'usage*, ADPF. Collection Recherches sur les Grandes Civilisations, Paris, 310p.

Strickmann, M. 1996 *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris, Gallimard, 552 p.

---------- 2002, *Chinese magical medicine*. B. Faure (Ed.)., Stanford University Press, Stanford, CA, 418p.

Welch, H. 1972, *Buddhism under Mao*, Harvard University Press, Cambridge US, 666p.

Yang, M.M. 1994, *Gifts, Favors, and Banquets: The art of social relationships in China*, Cornell University Press, London, 370p.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Articles et ouvrages spécialisés (monde chinois et sociologie et anthropologie générales)

Andersen, P. 1989, “The practice of Bugang.” In : *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 5, n° 1, p. 15–53. En ligne : .

---------- 1995, « The Transformation of the Body in Taoist Ritual. » In Law, J. M. *ed*. *Religious reflections on the human body*. Indiana University Press, p 186-208.

Ashiwa Y. and Wank D. L. 2006, “The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China,” *Journal of Asian Studies* 65(2), pp. 337-359.

Becker, H. 2002, *Les ficelles du métier : Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, La découverte, Paris.

Benveniste, E. (1948-1949) « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen » in *L'Année sociologique*, Troisième série, T. 3, PUF, pp. 7-20.

Bériou, N., Chiffoleau, J. 2009, *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2009.

Blanchon F. 1992 « Don relecture de Granet » in *Asies Donner et Recevoir*, Blanchon, F. Presses de l’Université de Paris Sorbonne.

Callahan, W.A. 1989, « Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of ziran ». *Philosophy East and West* 39, nº 2: 171–189.

Caillé, A. 1994 « Don, intérêt et désintéressement » *Revue européenne des sciences sociales*, *32*(99), 253-283.

Chau A. Y. 2011, « Modalities of doing religion and ritual polytropy: Evaluating the religious market model from the perspective of Chinese religious history » *Religion*, *41*(4), 547-568.

Dericquebourg, R. 2007, « Max Weber et les charismes spécifiques. » *Archives de sciences sociales des religions*, (137), pp.21-41.

Despeux, C. 2000, «Talismans and Sacred Diagrams.» *Daoism Handbook*, pp. 498-540.
Esposito, M. 2004, “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty.” in *Religion and Chinese Society*, vol. 2, pp. 699–771.

Fan L. 2011, “The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies within the Framework of Western Religious Theories” in *Social Scientific studies of Religion*, Yang, F. and Lang, G. ed. Brill.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Favret-Saada, J. 1990, « Être affecté » in : *Gradhiva*, n° 8, pp. 3–9.

Freund, J. 1976, « Le charisme selon Max Weber ». *Social Compass*, 23(4), pp. 383-395

Goossaert, V. 2003, Le destin de la religion chinoise au 20e siècle, *Social Compass,* 2003, 50 (4), pp. 429-440.

---------- 2004 a. « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène* 2004/1, N° 205, p. 11-21.

---------- 2004 b. "The Quanzhen Clergy, 1700-1950." In: *Religion and Chinese Society*, pp. 699–772.

---------- 2004 c. "Bureaucratic Charisma: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late-Qing China." In: *Asia Major*, p. 121–159.

---------- 2006, " 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion? » *Journal of Asian Studies*, Cambridge University Press (CUP), 65-2, pp.307-336.

---------- 2015 Histoire du taoïsme et des religions chinoises, Conférences de l'année 2013-2014 in Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, 122

Goossaert, V. & Ling, F. 2009, Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980. *Perspectives chinoises*, (2009/4), pp. 34-43Granovetter, M. 1985, « Economic action and social structure: The problem of embeddedness. » *American journal of sociology*, pp. 481-510.

Graezer, F. 2003 « Le Festival de Miaofeng shan: culture populaire et politique culturelle », *Etudes chinoises*. AFEC.

Herrou, A. 2001 «'Elle, c'est mon frère'. Les catégories de sexe chez les moines et les moniales taoïstes en Chine. » *Ateliers d'anthropologie*. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, n°24 (août 2001), pp. 174-210.

---------- 2010, « Networks and the 'Cloudlike Wandering'of Daoist Monks in China Today. » in Chau, A. Y. ed. 2010, *Religion in contemporary China: Revitalization and innovation*. Routledge, pp.108-32.

Hervieu-Léger D. 2003, « La religion comme mode de croire », *Revue du Mauss*, n°22, pP. 144-158.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Jagou, F. 2001, « La politique religieuse de la Chine au Tibet in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol 32, n°1, pp. 29-54

Ji Zhe, 2004 « La nouvelle relation Etat-bouddhisme », *Perspectives chinoises* [En ligne], 84 | juillet-août 2004, mis en ligne le 01 juillet 2007, consulté le 20 février 2016. URL: http://perspectiveschinoises.revues.org/665

Jonveaux, I. 2009, *L'économie des monastères : Recomposition d'une utopie dans la modernité religieuse en comparaison européenne*, Thèse de doctorat, EHESS.

Kipnis, A.B. 1997, *Producing Guanxi. Sentiment, Self, and subculture in a North China Village*, Duke University Press.

Klein, J. A. 2013 "Everyday Approaches to Food Safety in Kunming" in *The China Quarterly*, 214, pp. 383-4.

Kohn, L. 2001 "Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette" in *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 87, Fasc. 1/3 (2001), pp. 153-193

Lagerwey, J. 1988, « Les lignées taoïstes du Nord de Taiwan », In *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol.4, pp.127-143.

Lai, C.T. 2003 « Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults. » In *Social compass,* vol. 50, n° 4, p 459-470.

Lenclud, G. 1994, « Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire », *Gradhiva*, 15, p. 1-25.

Lévi-Strauss, C. 1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des Religions*, pp. 5-27.

Lü, P. "Daoist rituals," in *Early Chinese Religion, Part Two: the Period of Division*, pp. 1245-1350.

Lurcat, L. 1985, « Imprégnation et transmission à l'école maternelle » in *Revue française de pédagogie*, Vol. 71 N°1, pp 39-46.

Marsone P. 1999, « Le Baiyun guan de Pékin: épigraphie et histoire. » *Sanjiao wenxian*, *3*, pp. 73-136.

---------- 2001, "Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographic Treatment of History", *Journal of Chinese Religions*, Volume 29, Issue 1, pp. 95-110.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

---------- 2009 « La fondation de l'ordre monastique taoïste Quanzhen et celle de l'ordre des Franciscains: un faisceau de coïncidences. » in Herrou A. & Krauskopff G. dir. 2009, *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, L'Harmattan, Paris, pp.83-89.

Martin K. 2015, *Contemporary monastic Taoism: process of revival of the Leigutai lineage*, thèse de doctorat, CUHK.

Maucourant J. et Plociniczak, S. « Penser l'institution et le marché avec Karl Polanyi », *Revue de la régulation* [En ligne], 10 | 2e semestre / Autumn 2011, mis en ligne le 21 décembre 2011, consulté le 29 mai 2016. URL :

Miura K. 2013, "Initiation" in *Encyclopaedia of Taoism*. Pregadio, F. ed. Volume 1, Routledge, p.16-17

Naquin, S. 1992, "The Peking pilgrimage to Miao-feng Shan: religious organizations and sacred site." In *Pilgrims and Sacred Sites in China*, University of California Press, Berkeley, 445p.

Obadia L. 2013, *La marchandisation de Dieu : l'économie religieuse*, CNRS éditions, Paris.

Ouedraogo, J. M. 1993, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber » in *Archives de sciences sociales des religions*, vol 83, p. 141–157.

---------- 2011, « Gift and market in the Chinese religious economy. » *Religion*, *41*(4), pp. 569-594.

Palmer, D. 2007, « Erika E.S. Evasdottir, Obedient Autonomy: Chinese Intellectuals and the Achievement of Orderly Life », *Perspectives chinoises* [En ligne], 91 | septembre-octobre 2005, mis en ligne le 27 avril 2007. URL : http://perspectiveschinoises.revues.org/922.

Pang, D. 1933, « The *P'u-tu* Ritual : A celebration of the Chinese Community of Honolulu » in *Buddhist and Taoist Studies I*, Michael Saso and David W. Chappell, eds. p. 79-94.

Robinet, I. 1990, « Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique », in Meslin, M., *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, éd. du Cerf, pp. 37-50.

---------- 2013, "Ziran" in *Encyclopaedia of Taoism,* Pregadio, F. ed. volume 2, Routledge, pp.1302-1303.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

-------- 1984, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives des Sciences sociales des* Religions N. 57/1, pp. 55-68

Seidel A. « Imperial Treasures and Taoist Sacraments », in *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf A. Stein, II*, M. Strickmann, éd., Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, pp. 291-371.

Shiga, I. 2002, « Manifestations of Lüzu in modern Guangdong and Hong Kong: The rise and growth of spirit-writing cults. » In L. Kohn, & H. D. Roth, *Daoist Identity: Cosmology, Lineage, and Ritual*. University of Hawaii Press, pp. 185-209.

Smart A. 1993 "Gifts, Bribes, and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital" *Cultural Anthropology* 8.3, pp. 388–408.

Steinmann B. 2011 "Connaissance par corps et distanciation: la spécificité de l'exploration anthropologique, entre émotion et cognition", in: Actes du premier congrès de l'AFEA, 21/24 septembre 2011.( )

---------- 2007 « Façons d'objectiver le social ou comment le travail du sociologue ne consiste pas à découvrir des objets qui seraient tout posés dans la réalité » : *Revue de Socio-Anthropologie,* n°20, 2007, pp. 3-36, B. Steinmann dir. (

---------- 2007 « Retour critique sur la naturalisation des savoirs. Un empirisme raisonné à propos des théories indigènes et des systèmes normatifs locaux : le cas des boissons fermentées » in : *Revue socio-anthropologie* (ibid.) pp. 87-110.

---------- 2007 « De la cosmogonie au mythe de l'Etat » : historiographie bouddhiste nyingmapa des Tamang du Népal, *Revue d'Etudes Tibétaines*, dirigée par Jean Luc Achard n° 12, Janvier 2007, pp. 39-70.

---------- 2007 « Traduction du népali, du tamang et du tibétain du Traité sur l'origine de la caste tamang par Thubten Gyalcen Lama : Tamang jatibare sangkshipta sabda citra, in : *Revue d'Etudes Tibétaines*, (ibid.) pp. 71-103

Triadou, P., Martin, O., Amsellem, Y., Coulon, L., & Ramos, E. 2010, « Les Patients souffrant de cancers et la médecine traditionnelle chinoise (3). Expérience des patients de la MTC et définition de la complémentarite. » *Phytothérapie*, 23(45), 1.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

Uprety, P.R. 1996 « The Economics of Buddhism: An Alternative Model for Community Development » *in Contributions to Nepalese Studies,* vol 23 n°1, pp.119-124.

Walsh, M. J. 2007, "The economics of salvation: Toward a theory of exchange in Chinese Buddhism." *Journal of the American Academy of Religion*, 75(2), 353-382.

Willaime J.P. 1993, « Le croire, l'acteur et le chercheur », *Archives des sciences sociales des religions*, n°81, pp. 7-16.

---------- 2003, « La religion un lien social articulé au Don », *Revue du Mauss*, (2003/2) n°22, pp. 248-269.

Yang D. R. 2012, "Revolution of Temporality: The Modern Schooling of Daoist Priests in Shanghai at the turn of the 21st century". In Palmer, D. and Liu, X. eds., *Daoism in the Twentieth century: Between Eternity and Modernity,* University of California Press.

---------- "Changing styles of Daoist transmission in Shanghai" in Chau, A. Y. ed. 2010, *Religion in contemporary China: Revitalization and innovation*. Routledge, pp.108-32.

Yang M. 2007 « Ritual Economy and Rural Capitalism with Chinese Characteristics » in David Held and Henrietta Moore eds. *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation,* Oneworld Publications, Oxford.

Yoshioka Y. 1979 "Taoist Monastic Life." In Welch H. and Seidel A. eds. *Facets of Taoism*, 220-52. New Haven, Conn., Yale University Press, pp. 229-52.

Yuria, M. 2002. "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China". *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002)*, 165-184.

Documentaires

Fava, P. réal. *Journal d'un ethnologue en Chine*, (45 min) CNRS Audiovisuel, Meudon.

---------- 2011, réal. *Oratorio pour Doumu, la mère du Boisseau : rituel taoïste* : version intégrale exécutée par les moines de l'Ordre de la Perfection absolue du Monastère des nuages blancs à Pékin, le 3ème jour de la nouvelle année *xinsi* (2002), Meudon, (60min) CNRS Images [éd. distrib.].

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr

---------- 2016, *妙峰山廟會 400 年的歷史 Le pèlerinage de Miaofengshan : 400 ans d'histoire.*

Documents récoltés sur le terrain

Luo D. 羅寧, « Weibaoshanwenhuazhixing » 巍山文化之旅, Yunnan renmin chubanshe.

Huang X.Y.黃信陽, 2006 Quanzhen Dao 全真道, Beijing, Beijingshi daojiao xiehui yin.

---------- , 2006, Daojiao jielü 道教戒律, Beijing, Beijingshi daojiao xiehui yin.

Min Z.T. 閔智亭, 1990, Daojiao yifan 道教儀範 [Modèles des cérémonies taoistes], Beijing: Zhonguo daojiao xueyuan,

---------- 2000, Xuanmen risong zaowan gongke jing zhu 玄門日誦早晚功課經注. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.

Tao Z.M. , Mei S. B.梅世彬 2001, Huizexianwenwuzhi 會澤縣文物志, Yunnan Meishu chubanshe.

Xue L. 薛琳, 1989, Weibaoshan Zhi 魏寶山志, Yunnan Renmin Chubanshi.

Références multimédias

Emissions radiophoniques

A vue d'esprit, Erard C. et Moret, P.Y. Radio Télévision Suisse, 14/09/2011

Instantanés du Monde, Bonneau A. Outre-mer Première, 20/03/2012.

Sites internet

Fung Ying Seen Koon, The Daoist Encyclopedia FYSK Daoist Culture Centre Database, http://en.daoinfo.org/wiki/Main_Page, 30 December 2009.

© 2016 Tous droits réservés.

lilliad.univ-lille.fr