HAL
open science

Elle, c'est mon frère : les catégories de sexes chez les moines taoïstes en Chine

Adeline Herrou

▶ To cite this version:

Adeline Herrou. Elle, c'est mon frère : les catégories de sexes chez les moines taoïstes en Chine. Ateliers d'anthropologie, 2011, Chiner la Chine (24), pp.174-210. 10.4000/ateliers.8745 . hal-01659983

HAL Id: hal-01659983
https://hal.science/hal-01659983

Submitted on 12 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ateliers d'anthropologie

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

24 | 2001 :
Chiner la Chine

« Elle, c’est mon frère »

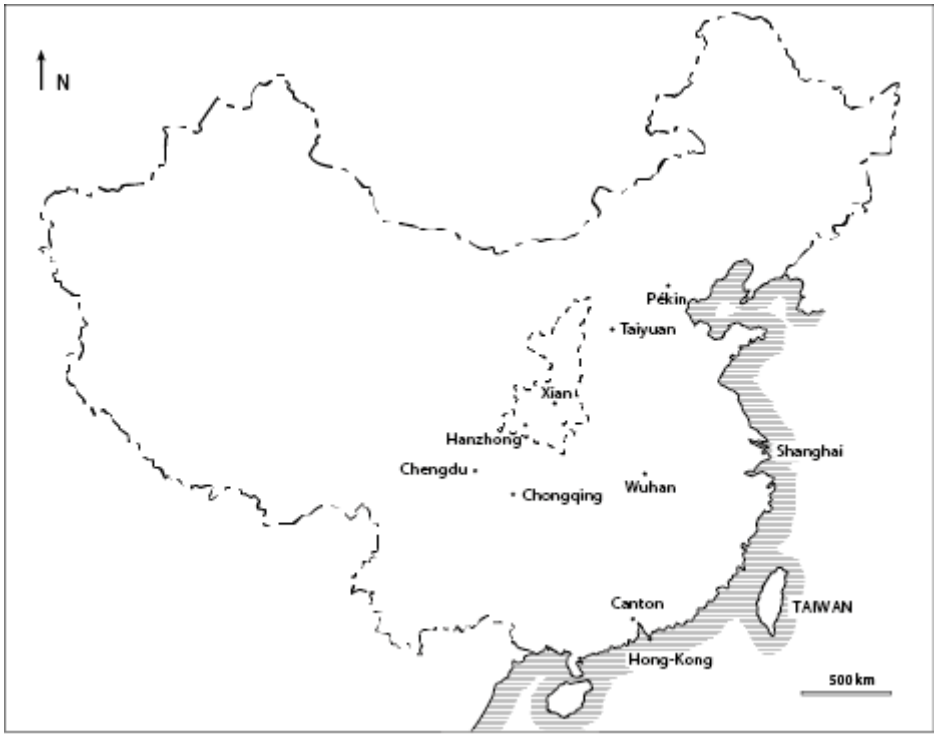
Les catégories de sexe chez les moines et les moniales taoïstes en Chine

Adeline Herrou

Texte intégral

1 À plusieurs kilomètres à la ronde, on aperçoit le temple taoïste Wengong (*Wengong ci daoguan* 文公祠道观). Vu de loin, son nouveau « pavillon de l’Empereur de Jade », s’élevant sur trois étages, ressemble à une pagode. Parmi les maisons basses de la vieille ville de Hanzhong 汉中, le monastère surplombe le quartier de Dongguan[1]. Le faste du bâtiment le place au rang des monuments de la ville ; sa hauteur en fait l’édifice le plus important des alentours.

CARTE 1 – La province du Shaanxi (Chine)



© J.-M. Chavy/CNRS

2 La porte arrière du temple est grande ouverte. De l'extérieur, on voit des laïcs qui se prosternent devant des statues de divinités, brûlent quelques bâtonnets d'encens, des bougies rouges et de la monnaie d'offrande, ou discutent assis sur les bancs. On distingue aussi les silhouettes de personnages qui paraissent tous semblables. Vêtus d'amples habits bleus ou noirs, les cheveux relevés en chignon, ils se déplacent comme les ombres d'un même homme — qui pourrait être *le* moine taoïste. Uniforme, leur « robe taoïste » *daopao* 道袍 se veut longue jusqu'aux mollets. Seuls les doigts des mains sortent des grandes manches au tissu épais. Des guêtres-chaussettes d'un fin coton blanc, enfilées sur le pantalon porté sous la robe, contrastent en une touche claire avec le costume sombre de l'officiant, le versant ombragé d'une montagne, le *yin* 阴, ayant toujours son pendant éclairé, le *yang* 阳. Enfin, des brodequins *buxie* 布鞋 de couleur noire, plats, au bout arrondi et fendus sur le dessus du pied, sont chaussés sur les guêtres. Tous ont la chevelure attachée sur le dessus de la tête et parfois recouverte d'une coiffe — par exemple, un chapeau troué en son sommet qui laisse sortir le chignon. Plus la coiffure est imposante, c'est-à-dire plus le chignon est gros, plus la vocation est ancienne[2]. Les moines jouent de petits artifices personnels qui permettent parfois, à qui ne les connaît pas personnellement, de ne pas les confondre : une barrette en jade, un serre-tête brodé...

Coiffes, habits rituels et vêtements quotidiens des moines taoïstes

© J.-M. Chavy/CNRS

3 À y regarder de plus près, lorsqu'on pénètre dans le grand patio, les êtres se singularisent. Les traits et expressions du visage, la pilosité, la corpulence, la démarche, le son de la voix et quelques autres détails, dans ses rares parties du corps que le vêtement laisse voir, finissent bien évidemment de les différencier. Les moines sont jeunes ou moins jeunes. Aucun enfant ne porte l'habit monastique, le cadet du temple ayant une vingtaine d'années. Plusieurs hommes âgés, à la barbe et aux cheveux blancs, y sont traités comme des aînés. Et puis, à bien observer, les visages ont un air masculin ou féminin : des moines et des moniales cohabitent au sein du monastère taoïste.

4 Le regard de celui qui arrive au temple pour la première fois pourrait être celui d'un des nombreux pèlerins chinois qui viennent visiter ce lieu saint. Ce n'est pas le mien pour la simple raison que j'y suis venue pour la première fois en 1993 et que, alors, le temple Wengong, dont commençait la reconstruction, était habité par seulement trois moines. Détruit sous la Révolution culturelle ou plus exactement transformé en un complexe de logements d'État, il avait été déserté par les moines de l'époque contraints de reprendre une vie laïque[3]. Vingt ans après, le territoire du temple fut restitué par les autorités locales à la communauté taoïste de Hanzhong et de nouveaux moines, d'une autre lignée d'enseignement que ceux d'autrefois, investirent les lieux et entreprirent de rebâtir le temple taoïste.

5 C'est lors de mon second séjour à Hanzhong, en 1994, que j'ai été frappée par la coexistence d'officiants des deux sexes au temple Wengong. La réédification du sanctuaire avait alors beaucoup progressé mais, surtout, il avait gagné en envergure. Siège de l'Association taoïste, y avaient été récoltés les fonds nécessaires pour en faire

un temple nettement plus grand et plus influent que par le passé[4]. Moines et moniales y étaient alors une dizaine à cohabiter simplement, tout en ayant prononcé des vœux de célibat. L'atmosphère y était joyeuse et les relations entre officiants étaient apparemment bon enfant. On aurait presque dit que la différence des sexes avait été gommée au sein du monastère. Plus surprenante encore était leur façon de se nommer ; une moniale me présenta sa consœur en me disant : « Elle, c'est mon grand frère d'apprentissage. » Si qualifier le lien entre officiants de fraternel était *a priori* compréhensible, masculiniser son alter ego féminin était en revanche très inattendu.

ILL. 1 – Vue du temple Wengong de Hanzhong

© A. Herrou

6 L'observation de ce groupe qui compte aujourd'hui une quinzaine de membres m'a amenée à un double constat. Premièrement, en fait de fraternité, c'est tout un système de parenté que les moines et les moniales ont institué au sein du monastère. Ils sont des frères mais aussi des pères, des oncles, etc. Outre le fait de requalifier leurs liens au moyen d'appellations empruntées à la terminologie utilisée au sein des familles chinoises, ils calquent leur mode de vie communautaire sur l'organisation lignagère. Deuxièmement, ils se donnent à voir comme un monde d'hommes. Alors qu'en France, dans un tout autre contexte, on débattait à l'Assemblée nationale pour savoir si, quand il n'existe pas de terme féminin pour désigner une femme, il vaut mieux utiliser un équivalent masculin ou créer un terme proprement féminin, je rencontrais là une situation où des femmes se voyaient nommées au masculin et ce, alors que les pendants féminins des termes d'adresse existaient. Au-delà des simples désignations, ces moines et ces moniales assument une différenciation des sexes ambiguë et qui se pose, d'une certaine manière, en réaction à celle qui existe dans la société laïque.

7 Comment comprendre ces comportements ? Les Maîtres du Dao[5] eux-mêmes ont une analyse érudite de leur propre organisation : ils disent appliquer au quotidien les préceptes taoïstes. D'un point de vue ethnologique, les deux particularités de leur vie en groupe, énoncées ci-dessus, m'apparaissent comme étroitement liées. Je me propose, dans cet article, de questionner cette apparente préférence pour le genre masculin au regard de la prégnance du modèle du système de parenté patrilinéaire en Chine.

8 Pour ce faire, je m'appuie principalement sur les enquêtes ethnographiques que j'ai effectuées entre 1993 et 2000[6]. Je me réfère donc essentiellement au mode de vie et

aux dires des moines du temple Wengong et des nombreux temples avec lesquels celui-ci est en relation. En raison des multiples allusions que font ces moines aux grands livres du taoïsme, c'est aussi cet accommodement entre pensée classique et vie quotidienne moderne que je présente ici à propos de leur façon de penser les catégories de sexe au sein du monastère.

9 Je vais d'abord m'intéresser à la manière dont ces moines et ces moniales font ce qu'ils nomment « rechercher le Un » au sein du groupe mais aussi à l'intérieur d'eux-mêmes. En mettant les hommes et les femmes sur un pied d'égalité mais aussi d'identité apparente et en tissant entre eux des liens de pseudo-parenté[7], ils soudent la communauté taoïste et la distinguent de la société laïque. Par des pratiques ascétiques, ils tentent ensuite de sublimer les catégories de sexe. Puis, je vais considérer en quoi leur comportement s'inscrit également dans une certaine représentation de la dualité du masculin et du féminin tour à tour survalorisés qui, telle qu'elle se donne à voir au temple Wengong, conforte à la fois la règle du célibat et un mode de vie entre soi.

La recherche du Un

10 Une phrase, prononcée au temple Wengong par le moine Yang, résume l'ambivalence avec laquelle lui-même et ses confrères taoïstes pensent aujourd'hui les catégories de sexes dans l'enceinte du monastère : « On ne dit qu'il y a des moniales et des moines que parce qu'ils sont des femmes et des hommes, mais au sein du "perfectionnement par le raffinage"[8], tous ne font qu'Un. » Autrement dit, en s'adonnant aux pratiques taoïstes réservées aux officiants, ils « ne font qu'Un » ou littéralement « sont le Un réalisé » (ou « Un au plus haut degré ») *yizhi* 一致. Pourtant les termes du « langage spécialisé » parlent d'eux-mêmes. On distingue les moniales *kundao* 坤道 des moines *qiandao* 乾道 d'après les deux hexagrammes essentiellement yin et yang. Quel est alors ce Un qui à la fois émane de la différence des sexes et se situe au-delà de celle-ci ?

Le monastère taoïste : un espace mixte

11 Le vaste territoire du temple Wengong ne distingue pas d'espace réservé aux hommes ou aux femmes : il n'y a pas un quartier des moniales et un quartier des moines. Les officiants taoïstes logent dans des chambres individuelles, comme le requièrent leurs pratiques ascétiques. Au sein des trois grands patios qui composent aujourd'hui le temple, on trouve principalement des salles de culte réservées aux statues des divinités et des cellules de moines. Ces deux types de lieux sont clairement différents aux yeux du grand public. L'intérieur des salles de culte est visible, alors que des rideaux aux fenêtres ou des vitres teintées ne laissent le plus souvent rien voir des chambres des moines. La majorité des premières sont ouvertes aux visiteurs alors que les portes des secondes sont le plus souvent fermées, closes comme dans tous les monastères en Chine par de petits cadenas lorsque les moines sont sortis. Le temple Wengong est certes l'habitat des moines, mais il est aussi un lieu public. S'ils disposent d'espaces privatifs, les officiants ne sont toutefois pas cantonnés dans une section spéciale à laquelle les fidèles n'auraient pas accès, comme cela se fait dans les grands monastères tels que le belvédère des Huit Immortels de Xian, ou le temple des Nuages blancs de Pékin. Comme de coutume dans les petites communautés de moines en Chine, chacun des patios compte au moins une salle de culte jouxtant plusieurs cellules de moines[9]. Aucune pièce n'est en enfilade : toutes s'ouvrent de plain-pied sur la cour qui est ainsi investie tant par les laïcs que par les officiants.

12 L'organisation spatiale du temple marque donc davantage la séparation entre officiants et fidèles que celle entre moines et moniales, cette dernière n'étant finalement effective que dans les toilettes. Par ailleurs, la question de l'intimité ne se pose pas : il n'y a pas de salle d'eau au temple, ni même de lavabo. Outre le robinet de la cuisine réservé à la préparation des repas, le seul point d'eau du temple est un robinet en plein air, sous le thuya au milieu de la deuxième cour. Moines et moniales y viennent se brosser les dents, se rincer les mains ou remplir les bassines qu'ils portent dans leur chambre pour s'y laver à huis clos. Plusieurs d'entre eux ont leur propre poêle à charbon qui sert à chauffer la pièce et à bouillir l'eau pour la toilette et le thé. Et puis ils se rendent régulièrement aux douches publiques du quartier de Dongguan, où ils se mêlent aux laïcs le temps du bain et où il y a naturellement un côté réservé pour chaque sexe. La mixité est donc rendue possible, dans la vie quotidienne, dans l'ensemble du temple.

Parité statutaire et rituelle entre moines et moniales

13 À Hanzhong, les moniales sont sensiblement aussi nombreuses que les moines. Du point de vue des statuts, tous sont traités en égaux. Les moniales peuvent devenir supérieures d'un sanctuaire au même titre que les moines. Elles dirigent effectivement plusieurs temples de la région et non des moindres puisque c'est l'une d'entre elles qui administre le temple des Murs et des Fossés de Mianxian, le plus important des monastères du district de la région de Hanzhong, directement placé sous l'autorité de la capitale de la province, Xian[10]. Elles acceptent des disciples des deux sexes et suivent elles-mêmes les enseignements de maîtres de renom. Dans la vie quotidienne du monastère, les moniales effectuent les mêmes tâches domestiques que leurs alter ego masculins, la règle étant que chacun participe selon son savoir-faire. En outre, tous perçoivent la même somme d'argent.

14 Par ailleurs, les moniales ont accès à l'ensemble des rôles rituels qu'elles peuvent donc accomplir au même titre que les moines[11]. S'il n'y a pas de division sexuelle du travail au sein du monastère taoïste, on observe en revanche une répartition des rôles selon les mérites. Avant de devenir « grand méritant », il faut avoir franchi toutes les étapes d'acquisition des savoirs et savoir-faire. On parle ainsi des « procédés méritants des trois véhicules » *sancheng gongfa* 三乘功法. S'appliquer à servir la communauté est le début de l'apprentissage. Les officiants commencent par assumer les tâches matérielles : balayer les cours, nettoyer les salles de culte, préparer les repas, tenir le registre des dons des fidèles, vendre les objets de culte, etc. Ils se chargent ensuite de l'office quotidien qui consiste essentiellement dans la « lecture à haute voix des textes classiques » *nianjing* 念经 et dans la disposition des offrandes sur les autels des divinités. Une fois la base de l'activité liturgique maîtrisée, ils accèdent aux techniques de « perfectionnement par le raffinage ». À ce stade, ils se voient confier de plus grandes responsabilités tant matérielles que rituelles : tenir les comptes du temple, gérer les achats en nourriture, planifier la reconstruction ; mais aussi être maître de cérémonie lors d'un rituel mortuaire, de guérison, d'anniversaire ou d'inauguration d'une statue d'une divinité. Parvenus au stade de grands méritants, ils se consacrent généralement à leurs propres pratiques ascétiques et notamment à la méditation assise. Secondés par leurs disciples pour tout ce qui a trait à la vie quotidienne, ils assument des rôles de représentation, de transmission et continuent à participer aux rituels collectifs occasionnels. Certains d'entre eux s'astreignent malgré tout aux tâches matérielles les plus humbles, tout aussi instructives du point de vue de l'ascèse. Pour revenir aux premiers enseignements de la pensée taoïste, les grands maîtres continuent également à participer à la « lecture à haute voix des textes classiques » dont la finalité vaut tant pour autrui que pour soi[12].

Entre temps, ils auront parfois aussi étudié une spécialité parmi les rites subsidiaires que sont l'astrologie, la calendérologie, la médecine religieuse, la compréhension des textes anciens du Canon taoïste…

15 Dans tous les cas, la « lecture à haute voix des textes sacrés » comme les tâches matérielles relèvent du registre de la vie quotidienne, de ce qu'il faut accomplir pour que le monastère ait un ordre et que ses habitants soient eux-mêmes en harmonie avec leur environnement, préalable nécessaire à l'ascèse ou partie prenante de celle-ci. Ceux qui ne savent pas gérer leur quotidien, selon Zhuangzi, nous rappellent l'ermite Shan Bao qui habitait saintement au milieu des rochers et ne buvait que de l'eau. « Parvenu à l'âge de soixante-dix ans, il conservait le teint d'un bébé. Malheureusement, il rencontra un tigre affamé qui le tua et le mangea […]. Shan Bao soignait son intérieur, mais le tigre le dévora à l'extérieur. »[13] Préoccupé par son ascèse, il ne se souciait plus de son environnement ! Il faut prendre soin des deux. Et la notion de mérite, qui exprime l'accumulation d'énergie vitale (ou de « la force transcendante », pour reprendre les termes de Kristopher Schipper[14]), se mesure sur une échelle de perfection qui tient ainsi compte du comportement de l'adepte dans sa globalité.

16 Les moniales, tout autant que les moines, peuvent accéder au rang de grand méritant et prétendre à l'immortalité. « D'ailleurs, parmi les illustres Huit Immortels, figures clés du taoïsme connues par tous en Chine, n'y a-t-il pas une femme ? » fait remarquer le moine Wen. En effet, c'est bien en tant que femme que l'immortelle en question, He Xiangu, est présente dans la mythologie. Elle est généralement représentée portant des fleurs, symboles mêmes, en Chine comme dans beaucoup de pays, de la féminité[15]. En fait, dans la région, les grands méritants des deux sexes sont rares. Seuls trois ou quatre moines sont perçus comme tels. On considère qu'en dépit de leur potentiel, aucune moniale n'est aujourd'hui à ce niveau. Nombre d'entre elles sont en revanche classées parmi les « moyens méritants », comme la majorité des officiants actuels des environs de Hanzhong.

17 Dans l'enceinte du temple, au regard de l'organisation de la vie quotidienne et rituelle, deux types de critères prévalent donc à première vue sur celui du sexe : l'entrée en religion qui distingue les officiants des laïcs et l'acquisition des mérites qui différencie les Maîtres du Dao entre eux.

Le corps caché

18 Outre l'habit ordinaire, précédemment décrit, les moines ont au moins un costume rituel. Cet « habit [brodé] de fleurs » *huayi* 花衣 est un large manteau, sorte de grande chasuble (sans capuche), faite d'un large carré d'étoffe (généralement de soie) colorée et brodée, fendu sur le devant et sans manches. Ces parures emblématiques taoïstes, tant quotidiennes que rituelles, distinguent les moines taoïstes des laïcs et des officiants des autres religions. La cérémonie d'ordination est d'ailleurs aujourd'hui, comme c'était déjà le cas au XIIe siècle, essentiellement un rite de vêture[16]. Aussi l'habit, entre autres, investit-il le moine d'un pouvoir rituel. De surcroît, il recouvre le corps dans sa quasi-intégralité, ne laissant dépasser que la tête et les mains, et matérialise ainsi une certaine représentation à la fois du rôle de l'officiant et de la cosmogonie.

ILL. 2 – La confection des guêtres-chaussettes portées sous la robe

© A. Herrou

19 Si cacher son corps est, dans tout contexte monastique, éminemment significatif et, de prime abord, corrélé à la vie de célibat, cela n'est pas, du point de vue taoïste et plus généralement chinois, synonyme d'abnégation du corps. Loin d'être dénigré voire flagellé comme cela a pu se faire chez les moines chrétiens par exemple, le corps est, bien au contraire, soigneusement entretenu et valorisé chez les officiants taoïstes. Il sert, comme nous le verrons dans la seconde partie de cet article, à la transformation de longue vie recherchée par les moines et les moniales de cette religion. Cette façon de rendre le corps invisible par d'amples parures, dont les multiples plis ne laissent presque rien voir de la silhouette de celui qui les porte, ne peut s'expliquer seulement par le secret dont cherchent à s'entourer les officiants. Angela Zito étudie cette « pratique culturelle » du corps caché notamment chez les empereurs et chez les sacrifiants des rites impériaux du XVIIIe siècle. Selon elle, les costumes de ces personnages — dont nous pouvons dire que sont inspirés les habits taoïstes — matérialisent la séparation entre l'apparence extérieure et le monde intérieur du haut dignitaire conçu ici comme une sorte de récipient *(vessel)* porteur d'inscriptions symboliques. Non pas que son corps soit pensé comme un contenant fermé ; il est plutôt élaboré comme une complexe série de lieux intimes qui sont autant d'interfaces entre le dedans et le dehors, le haut et le bas, entre ce qui est positionné au centre et le reste, etc. Le vêtement marque alors la frontière entre le monde humain et le cosmos, le premier étant conçu comme une miniaturisation du second. Et c'est cette frontière même qui « crée et ensuite représente cette continuité nécessaire entre des domaines séparés » (1994 : 118). L'uniforme des officiants taoïstes peut ainsi se comprendre comme à l'articulation entre leur puissance spirituelle et leur rôle rituel. Il marquerait une délimitation tangible entre ce qu'ils sont intérieurement et individuellement — leur corps physique — et ce qu'ils donnent à voir extérieurement et collectivement — leur corps social —, entre ciel et terre, entre le visible et l'invisible. En ce sens, moines et moniales se définissent de façon égale au regard de leur inscription au sein de la société, de leur activité rituelle et notamment de leur rôle de médiateurs entre les hommes et les dieux[17].

Faire corps comme une famille : aller collectivement vers le Un

20 Selon l'explication donnée par les moines du temple Wengong, les officiants

taoïstes se disent frères et pères, oncles, grands-pères et petits-fils car « ils sont une famille ». Et ils précisent : « Nous utilisons ces appellations parce que nous sommes une famille unie [ou plus exactement "Une réalisée" *yizhi*]. » L'emploi de l'adjectif *yizhi* montre que leur volonté d'aller de conserve au sein du groupe va de pair avec l'idée qu'ils se font de la parenté.

21 Moines et moniales disent donc être (comme ?) une famille. Leur courant de pensée qui date d'avant même l'émergence d'une « religion taoïste » *daojiao* 道教, se dit littéralement « famille taoïste » *daojia* 道家. Si certains moines précisent que la famille est dans ce contexte une image, c'est bien plus qu'un effet de langage : les usages qu'ils font du champ sémantique de la parenté et leur mode de vie en groupe vont au-delà de la simple métaphore. En effet, les moines se considèrent comme une « famille » au sens chinois du caractère *jia* 家 : graphiquement formé d'un cochon sous un toit et représentant l'unité de la ferme, le terme signifie à la fois la maison (la demeure, le foyer) et la maisonnée (le groupe des parents, le clan).

22 Le temple Wengong est la résidence partagée des moines. Ils s'y installent dès la période de mise à l'épreuve qui précède l'entrée dans les ordres et ils y sont officiellement domiciliés à partir du jour de leur ordination. À cette date, ils deviennent des « permanents » du temple et ils y établissent, comme il se doit, leur « carnet de résidence » *hukou* 户口[18]. Or si, en Chine, déménager d'une ville à une autre est une entreprise souvent difficile pour les laïcs tributaires de leur unité de travail en matière de logement[19], les moines, qui ont un statut à part, obtiennent en général facilement l'aval des autorités municipales. Le monastère devient alors leur demeure et ils diront au sujet d'un confrère absent du temple : « Il n'est pas à la maison, il est sorti. »

23 À l'instar d'une maisonnée, la communauté monastique fonctionne comme un groupe domestique. Les moines mettent en commun l'argent reçu tant des fidèles (les dons, les offrandes aux divinités et la rétribution des rites et rituels accomplis) que de l'Association taoïste (les sommes allouées pour la réédification des sanctuaires). Ils ne perçoivent pas de salaire mais une prébende, argent « de poche » pour leurs effets personnels et leurs dépenses de santé.

24 Plus précisément encore, le temple Wengong s'apparente à un lignage, voire à un clan[20]. Selon la taxinomie vernaculaire, il est un « monastère-du-fils-au-petit-fils » *zisun miao* 子孙庙, autre appellation des « petits temples » *xiaomiao* 小庙. Comme la majorité des temples taoïstes en Chine, il est de modeste envergure relativement aux grands « monastères-forêt » *conglin miao* 丛林庙 habités par plusieurs dizaines de moines. En revanche, les novices y sont acceptés et le contrôle du temple est monopolisé de génération en génération par une même lignée de moines se perpétuant de maître à disciple[21]. L'emploi de l'expression « du-fils-au-petit-fils » dans ce contexte est loin d'être anodin car, dans ce type de monastère, non seulement le « patrimoine familial » *jiachan* 家产 se transmet au sein même de la communauté, mais les membres de celle-ci se considèrent eux-mêmes comme les descendants, fils et petits fils spirituels, d'« ancêtres » communs.

ILL. 3 – Aperçu de la « famille » taoïste du temple Wengong

© A. Herrou

25 Fait notable : une telle organisation est exclusive. Entrer dans les ordres du monastère, c'est littéralement « sortir de sa famille » *chujia* 出家. Ce terme est graphiquement et phonétiquement très proche de celui employé pour les femmes qui, en se mariant, quittent leur patrilignage pour intégrer celui de leur époux *chujia* 出嫁[22]. Comme les femmes qui rompent (jusqu'à un certain point) avec leurs ancêtres pour adopter ceux de leur belle-famille, les moines — entendons par là la catégorie générique — coupent les liens avec leur patrilignage et leurs ancêtres. Autrement dit, les hommes partagent pour une fois le même sort que les femmes. Si, à l'inverse d'une femme qui se marie, un moine ne s'inscrit pas dans un nouveau lignage, au sens usuel du terme, il s'inscrit pourtant dans le pseudo-lignage constitué par ses pairs. Il a rompu avec ses parents et affins, et de ce fait avec ses ancêtres. Mais il a dans le même temps noué des liens de pseudo-parenté avec ses confrères. En entrant dans les ordres, le novice est adopté par la famille taoïste. Il se voit octroyer un toit et un « nom personnel » par son maître. Il est, dans le même temps, inscrit dans la généalogie de celui-ci[23] et se doit de rendre un culte à ses « ancêtres ». Les moines du temple Wengong se réclament ainsi aujourd'hui des 20e, 21e, 22e et 23e générations à partir de Qiu Chuji, le patriarche de leur obédience. Ils vénèrent aussi le maître de celui-ci, Wang Chongyang, et plus généralement Laozi, le père fondateur du taoïsme, l'ancêtre mythique du pseudo-clan, et Zhang Daoling, le premier Maître céleste, l'ancêtre réel du pseudo-lignage[24]. Le disciple appellera son maître « père d'apprentissage » et si celui-ci est supérieur du temple, il le nommera aussi « chef de famille » et lui devra obéissance. À sa mort, il s'occupera de ses funérailles, il assurera le culte ancestral, il héritera de ses biens, en indivision avec ses condisciples, et s'il en est le premier disciple, il lui succédera dans ses fonctions. De la sorte, le monastère se sera substitué à sa famille d'origine.

26 Toutefois, s'il s'agit de généalogies établies sur des liens d'enseignement et non de parenté, et si les générations sont relatives et ne recoupent pas toujours les classes d'âge des moines, le fait même de se considérer et d'agir comme des parents concourt à la cohésion du groupe localement établi. Cela ancre le lien entre maître et disciple

dans un schéma ancien reproduit de génération en génération, et lui confère ainsi une légitimité, dépassant celle des liens du sang, à s'octroyer des droits et des devoirs normalement réservés à la parenté.

27 Les moines du temple Wengong sont, nous l'avons vu, simultanément inscrits dans une généalogie plus vaste que celle de leur monastère, qui les lie à l'ensemble des moines du pays. Ils fonctionnent aussi comme un groupe de parents au sens large. En effet, le règlement moral taoïste stipule à la fois que les moines sont libres de leurs déplacements, que ceux-ci sont même vivement recommandés et que les monastères sont tenus d'accueillir tout officiant qui s'y présente à partir du moment où celui-ci est à même d'authentifier son appartenance à la « famille taoïste »[25]. Pour s'instruire auprès de leurs confrères, trouver des lieux propices à la méditation et pouvoir ainsi progresser dans la connaissance et la pratique du taoïsme, les moines parcourent à leur gré les routes de Chine. Ils accomplissent ainsi ce que l'on nomme la « randonnée des immortels » *xianyou* 仙游, et font des haltes, de quelques jours à plusieurs mois, dans les monastères de leur choix. Le principe du « gîte monastique » *guadan* 挂单 est une véritable invitation au voyage. Car s'il est laissé au bon vouloir des supérieurs d'autoriser les longs séjours des moines dans leurs temples, ils sont dans l'obligation d'offrir le toit et le couvert pendant trois jours à tout officiant digne de ce nom[26]. Aussi tout monastère dispose-t-il de chambres d'hôtes. Cette tradition, qui se transmet oralement depuis des générations de moines, figure de surcroît aujourd'hui dans le *Daojiao yifan*, « Les observances de la religion taoïste », rédigé par l'actuel président de l'Association taoïste, qui rappelle les fondements de l'organisation de la vie matérielle et rituelle des monastères taoïstes[27]. Le temple Wengong accueille souvent des moines de passage alors que ses permanents s'absentent fréquemment pour des durées variables, le supérieur se comportant avec ses visiteurs comme avec ses disciples. Les moines sont ainsi chez eux dans tous les monastères taoïstes.

28 Alors que du point de vue des moines de Hanzhong le groupe fonctionne comme une grande famille, il constitue un corps de métier au regard des institutions étatiques. L'Association taoïste fait aujourd'hui office d'unité de travail *danwei*[28], ce qui permet une certaine ingérence de l'État dans les affaires religieuses puisqu'elle se doit de répondre de ses membres. Pourtant, à la différence de l'unité de travail, cette association a une relativement faible prise individuelle sur les moines qui, nous l'avons vu, sont itinérants[29].

ILL. 4 – Un moine itinérant

© A. Herrou

29 Le groupe se doit donc d'être uni pour faciliter transmission et vie communautaire, pour répondre aux prérogatives étatiques mais aussi parce que ses membres partagent une même quête qu'ils sont les seuls à mener. *Eux* pratiquent le perfectionnement par le raffinage et recherchent le Dao à la différence des *autres* qui ne s'y adonnent pas ou pas assez. La voie empruntée par les moines taoïstes prend non seulement le pas sur celles qu'ils suivaient avant l'ordination, avec leurs parents, mais elle la supplante de manière rétroactive en redessinant histoires et généalogies. Si dans le registre social du collectif, il s'agit d'être unis, dans celui des pratiques rituelles individuelles, il faut en revanche « revenir au Un » qui n'est plus ici le groupe mais l'état d'origine du monde et des hommes. Lorsque le moine Yang dit au sujet des moines et des moniales « tous ne font qu'Un », cela tient donc d'un double langage.

La marche à rebours : revenir individuellement au Un

30 En effet, si « être le Un réalisé » signifie être à l'unisson au sein du groupe, c'est aussi, dans la pensée taoïste, depuis les temps ancestraux, le propre de l'Être véritable *Zhenren* 真人, autrement dit de l'Être immortel *Xianren* 仙人[30] que les moines cherchent à devenir.

31 En effet, le « perfectionnement par le raffinage » relève d'une volonté d'étendre, de prolonger les ans *yannian* 延年, de vivre « à jamais » *yongyuan* 永远, c'est-à-dire d'acquérir une « jeunesse éternelle » *jiushi* 久视 que nous interprétons ici comme un retour à l'origine. Selon les moines du temple Wengong, il s'agit en effet de « marcher à rebours » *nixing* 逆行 afin de « retourner au ciel antérieur » *fanhui xiantian* 返回先天. Laozi dit : « Le retour, c'est le mouvement du Dao. »[31] Les moines, eux, lui donnent deux significations : c'est à la fois le « retour à la racine du commencement » *fanben huanyuan* 返本还元 et le « retour de la vieillesse vers la jeunesse » *fanlao huantong* 返老还童[32].

32 Pour expliciter ce « Un réalisé », les moines évoquent le « chaos primordial » *hunyuan* 混元 qui précède la formation du monde et la séparation des souffles[33]. Le moine Zhang nous renvoie au mythe taoïste des origines et fait ainsi implicitement référence à Laozi en citant de mémoire un extrait du *Daode jing*, que tous les moines connaissent par cœur : « Le Dao engendre Un, Un engendre Deux, Deux engendre Trois, Trois engendre les Dix mille Êtres. »[34] De la sorte, les origines sont associées à la puissance du Dao, au fondement de l'unité elle-même créatrice des deux principes *yin* et *yang*, du ciel, de la terre et des hommes, et de tous les êtres. Revenir à ce « ciel antérieur » *xiantian*, c'est donc inverser le processus : repasser des Dix mille êtres au Dao. Pour ce faire, il faut nécessairement réintégrer le « Deux au Un », c'est-à-dire abolir le principe de dualité.

33 Le corps humain étant pensé comme le monde en miniature, il s'agit de parvenir à retrouver, par la purification des substances brutes ou impures — autrement dit par « raffinage » —, la matière irréductible qui constitue la quintessence de la planète ou de notre être et confère l'immortalité[35]. Lorsque Fidèle Peng, célèbre calligraphe de Hanzhong, dit que « la longue vie est le développement de l'état de naissance », il s'agit de la vie de l'homme qui est à l'image de celle du monde. Aussi, il faut revenir sur ses pas pour ne pas mourir, régresser pour revenir à un état proche de celui de l'enfançon, voire de l'embryon avant l'enfantement[36]. C'est pourquoi on parle de remonter le courant de la vie, d'aller à contre-courant afin de devenir un Être véritable. Le commun des mortels, lui, va dans le sens de la vie vers la vieillesse et la mort, en « suivant le courant » *shunze* 顺则 pour simplement devenir un Être accompli *Chengren* 成人, c'est-à-dire celui qui épuise son lot de vie et arrive en bout d'existence en ayant été honnête et méritant. C'est par excellence le sujet de la bonne

mort. S'il est bien sûr inférieur à l'Être véritable, il est toutefois le plus vertueux des mortels[37].

34 Selon les moines de Hanzhong, le Un c'est aussi la « vacuité » *xu* 虚 qui est pensée comme un attribut ultime de l'Être véritable, une matière cosmique et une qualité humaine, les deux registres étant encore une fois juxtaposés dans les discours. « Retourner à la vacuité » *fanxu* 返虚, c'est aller vers un état de vide ou de détachement, d'absence de toute pensée, de tout désir, de tout projet : un état que l'on nomme aussi « spontanéité ». Dans la pratique, il s'agit de transformer les trois composantes du corps, selon l'ancien principe consigné dans le *Cantongqi*, « Méditation sur l'Identité et l'Unité » (142 après J.-C.), et passé dans la « langue interne des arts rituels », autrement dit le langage taoïste[38] : 1) raffiner les essences et les transformer en souffle vital ; 2) raffiner le souffle vital et le transformer en esprit ; 3) raffiner l'esprit et le transformer en vacuité[39]. Il s'agit ensuite de raffiner la vacuité et de la transformer en Dao. Par ces étapes successives du « perfectionnement par le raffinage » et donc en métamorphosant son métabolisme, l'adepte parvient ainsi à cet état de vide qu'il appelle aussi « non-agir » *wuwei* 无为[40] — qui n'est pas un idéal de non-action absolue, mais une attitude particulièrement efficace qui permet toutes les réalisations — et approche de ce fait l'unité qui caractérise le Dao même[41].

35 Du point de vue de l'iconographie, les immortels ont l'apparence d'êtres anthropomorphes et sexués — nous avons dit qu'il y avait une femme dans le groupe des immortels paradigmatiques de cette catégorie d'êtres —, c'est que les humains se les représentent à leur image, mais parfois aussi avec des ailes ou des plumes[42]. De fait, ces hommes et ces femmes qui ont eu une existence terrestre conservent, après leur transformation en immortel, leur personnalité, celle-là même qui leur a valu la longue vie. Cependant, tout taoïste averti sait que, derrière les apparences qu'on leur confère, ces Êtres véritables sont le Un réalisé.

36 C'est par le « retour » *fan*, qui est dans ce contexte une « transformation » *bianhua* 变化, que chaque Maître du Dao essaie de devenir cet Être véritable, le « Un ayant réintégré le Deux », ce qui les amène alors, également, à tenter de transformer les composantes de leur corps qui marquent leur différence sexuelle.

La dualité au sein de l'unité : « le Deux dans le Un »

37 Associés dans une tentative commune de revenir à un état originel, moines et moniales cherchent donc, chacun à leur manière, l'unité. Pour ce faire, il leur faut jouer de la dualité au sein de celle-ci.

Une différence complémentaire de principes et d'essences

38 Les officiants taoïstes reconnaissent, bien évidemment, la différence de sexe entre moniales et moines. Ils disposent d'ailleurs, mais seulement dans leur vocabulaire spécifiquement taoïste, d'appellations qui les distinguent. Dans le *Yijing*, le « Classique des Mutations », ancien manuel de divination utilisé aujourd'hui encore par les moines[43], le caractère *qian* qui sert à désigner les moines est, parmi les huit trigrammes, celui — formé de trois lignes pleines — qui correspond au ciel, à la tête, à la vigueur, au père... et, parmi les soixante-quatre hexagrammes du même ouvrage, celui (le premier) — formé de six lignes pleines — qui signifie l'élan, le dynamisme fondamental, la puissance active de transformation, considérés comme les attributs

du ciel. Dans le langage courant, *qian* 乾 désigne le ciel (le firmament), l'homme (le mâle), le masculin et le souverain (l'empereur). Le caractère *kun* 坤, utilisé pour les moniales en référence au même *Yijing*, est le trigramme — formé des trois lignes brisées — qui correspond à la terre, à la docilité, au ventre, à la mère... et l'hexagramme (le deuxième) — formé des six lignes brisées — qui signifie l'accueil docile, le repos fondamental, la puissance passive de réalisation, considérés comme les attributs de la terre. *Kun* désigne couramment l'obéissance et la soumission (vertus traditionnellement féminines), la femme et le féminin. Autrement dit, moines et moniales sont ici précisément assimilés aux dichotomiques *yang* et *yin*. Ainsi, au sein du monastère taoïste, prévalent les représentations traditionnelles des catégories de sexes, celles-là mêmes que l'on retrouve dans la société chinoise.

caractère	乾 *qian*	坤 *kun*
trigramme	☰	☷
hexagramme	䷀	䷁
associé au	阳 *yang*	阴 *yin*

39 Moines et moniales, de morphologie et de psychologie, par évidence, différentes, tendent néanmoins vers un autre idéal. C'est du reste en tentant de transformer ces différences liées à leur sexe respectif qu'ils aspirent à se métamorphoser en Êtres véritables. Par le perfectionnement par le raffinage, moines et moniales cherchent à faire disparaître leurs particularités sexuelles respectivement masculines et féminines : le sperme et le pénis, les règles et les seins[44]. Plus que de les faire disparaître, il s'agirait de détourner le cours naturel des essences afin de les sublimer. Les pratiquants disposent pour cela de techniques adaptées à leur métabolisme, certaines étant réservées aux femmes et d'autres dévolues aux hommes. Pour reprendre les termes vernaculaires qui sont aussi ceux du taoïsme classique, il s'agit pour les moniales de « décapiter le dragon rouge cinabre » *zhan chilong* 斩赤龙, autrement dit de stopper le cycle menstruel, alors que les hommes cherchent à « décapiter le tigre blanc » *zhan baihu* 斩白虎, c'est-à-dire à empêcher les éjaculations. Si ne plus avoir de règles ou de sperme s'accompagne d'un rétrécissement des seins ou du pénis, il n'est pas dit laquelle de ces transformations engendre l'autre. Par exemple, si certaines moniales disent que c'est par un massage des seins en cercle qu'elles parviennent à ne plus avoir de règles, d'autres parlent d'un détournement par la méditation de leur sang menstruel qui a pour conséquence la diminution, voire la disparition de leurs seins. De la même manière, selon certains moines, c'est en parvenant à faire retourner leur semence par le canal médullaire, le long de la moelle épinière, jusqu'au cerveau plutôt que de la laisser couler que leur pénis se rétracte, alors que pour d'autres il s'agit d'un procédé inverse[45]. Si certains moines signalent que le rétrécissement du pénis peut parfois s'accompagner d'une légère poussée des seins, ils précisent tout de suite que ce n'est qu'une conséquence biologique de leurs pratiques, une question d'hormones. Tous affirment qu'il n'y a pas de recherche d'inversion en matière de morphologie des sexes. Une telle transmutation permet en revanche de « nourrir le principe vital » *yangsheng* 养生 afin d'opérer la transformation du corps et de ses composantes nécessaire à l'obtention du Dao.

40 Physiquement et symboliquement les moines et les moniales cherchent de la sorte à devenir « Un ». En cherchant à atténuer le *yin* naturellement prépondérant chez la femme ou le *yang* dominant chez l'homme, les officiants taoïstes, forts d'une double polarité masculine et féminine, s'évertuent à se transmuer en un Être véritable. Ni androgyne, ni asexué, celui-ci est pensé comme au-delà des sexes, les ayant sublimés. « Placé dans son Un, il ignore son Deux », est-il écrit dans le *Huainanzi*, au IIe siècle avant notre ère[46]. Au sein de la vacuité, on ne fait plus cas des dichotomiques *yin* et *yang*, féminin et masculin. Le Un absorbe le Deux, il contient le *yin* et le *yang* à l'état

non différencié.

ILL. 5 – Silhouette d'un officiant taoïste : moine ou moniale ?

© A. Herrou

41 Si le comportement des moines taoïstes en matière d'ascèse, qui passe pour eux par une modification des caractères sexuels, est quelque peu singulier, l'idée de la double polarité masculine et féminine inhérente à tout être humain, autrement dit ce qu'on a coutume d'appeler, à la suite de Freud, la bisexualité[47], est souvent présente dans les mythologies. En effet, en Occident, la bisexualité est un concept central de la doctrine psychanalytique de la sexualité, au même titre que la libido et les pulsions. Freud postulait l'existence chez tout sujet d'une bisexualité originelle et il s'agit pour lui d'un universel de la sexualité humaine. Il a étudié, entre autres, la manière dont un être sexué refoule ou ne refoule pas les caractères de l'autre sexe. La bisexualité est, selon lui, d'ordre psychique et pas nécessairement dans le prolongement de la bisexualité biologique[48]. Dans ce registre, les moines taoïstes de Hanzhong ont pour particularité de jouer de cette bisexualité, physiquement et socialement, pour mieux la transcender. Pour ce faire, ils déclinent aussi la façon dont les Chinois pensent communément la question du genre et la représentation classique de la différence des catégories du *yin* et du *yang*.

La voie du *yang*

42 Si les moines ne nient évidemment pas l'évidence de la différence des sexes, ils ne la vivent pas au quotidien de la même manière que les laïcs. Ils laissent aux gens du monde, nous l'avons dit, les distinctions vestimentaires et surtout la division sexuelle du travail. Selon la règle qui prévaut au monastère, moines et moniales sont considérés comme des égaux face aux tâches matérielles. Pourtant, si de fait chacun participe à la vie commune en fonction de son savoir-faire, on observe néanmoins

que dans la pratique ce sont plutôt les moniales qui se chargent de la cuisine : elles planifient les achats de nourriture et la préparation des repas. Par ailleurs, ce sont généralement les moines qui assument le port des choses lourdes. Moines et moniales auraient ainsi leurs besognes de prédilection. Cependant, en ce qui concerne les activités rituelles qui s'apprennent au temple, ils observent une parité entre hommes et femmes aujourd'hui encore très atypique en Chine. Les fidèles âgées qui eurent, enfants, les pieds bandés rappellent lors de leur passage au temple Wengong qu'il fut un temps, pas si lointain, où les femmes étaient soumises « de force » aux hommes en Chine[49]. Et si cette coutume appartient désormais au passé, dans cette société patrilinéaire, les hommes conservent toujours un pouvoir certain.

43 De ce point de vue, la famille monastique détonne globalement dans l'organisation sociale traditionnelle en Chine. En revanche, dans un autre registre, on y retrouve une survalorisation du masculin qui rappelle à première vue l'idéologie dominante dans ce pays. Moines et moniales utilisent entre eux des termes d'adresse et de référence d'un seul genre : le masculin. À la relation de maître à disciple se greffe un ensemble de relations adjacentes. Qu'il soit moine ou moniale, *ego* a un père d'apprentissage *shifu* 师父, des frères aînés ou cadets *shixiong* 师兄 ou *shidi* 师弟, mais aussi un grand-père (« père du père ») *shiye* 师爷, des grands-oncles (« frères du père ») *shishu* 师叔, des « fils »[50] et éventuellement des petits-fils (« fils du fils ») *shisun* 师孙. Les équivalents féminins de telles expressions, qui existent pourtant dans la terminologie de parenté surdéterminée[51], ne figurent pas dans le langage taoïste.

44 Soulignons ici un fait qui est loin d'être anodin : les emprunts à la terminologie de parenté par les moines, dans un contexte monastique, sont des termes non seulement masculins mais aussi exclusivement patrilatéraux. Parmi le grand nombre de vocables existants, les officiants taoïstes ont par exemple préféré, pour désigner l'oncle d'apprentissage l'appellation *shu* 叔, frère cadet du père (FB), à *jiu* 舅, frère de la mère (MB), à *gufu* 姑父, mari de la sœur du père (FZH), et à *yifu* 姨父, mari de la sœur de la mère (MZH). De la même façon, pour parler du « grand-père », ils ont choisi *ye* 爷, le père du père (FF) et non *waigong* 外公, le père de la mère (MF)[52] ; pour nommer le petit-fils, ils ont opté pour *sun* 孙, le fils du fils (SS), etc. C'est l'essence même de l'organisation de parenté qui est ici fidèlement reproduite par les moines. Dans cette société patrilinéaire, les moines taoïstes reprennent les termes qui sont, en parenté coutumière, ceux de la résidence — patrilocale — afin d'asseoir leur communauté. Pour pérenniser leur groupe, ils empruntent la ligne — patrilinéaire — de la transmission de l'héritage qui est aussi celle des généalogies et du culte aux ancêtres.

45 Si cette explication ethnologique est mienne, les officiants taoïstes du temple Wengong, eux, disent se servir d'appellations toutes qualifiées de *yang* justement parce qu'ils recherchent le « *yang* pur » *chunyang* 纯阳, c'est-à-dire non mélangé au *yin*. En d'autres termes, ils tentent de déroger à la première loi humaine qui veut qu'il y ait deux sexes pour que l'humanité existe. Dans la cosmologie chinoise, cette loi recoupe celle de l'alternance du *yin* et du *yang* — littéralement l'ubac et l'adret, le versant ombragé d'une montagne et son pendant ensoleillé — qui collaborent harmonieusement à l'ordre naturel et humain. Car par extension *yin* et *yang* désignent la mort et la vie. Et aux extrêmes, le « *yin* pur » *chunyin* 纯阴 est malemort alors que le « *yang* pur » est immortalité. Parce que les vivants, eux, relèvent à moitié du *yang* et à moitié du *yin*, les officiants taoïstes, pour gagner la longue vie, s'attachent à diminuer leur part *yin* afin d'augmenter le *yang* qui est en eux et à faire triompher, au moins dans un premier temps, le *yang* sur le *yin*. En effet, si l'on veut obtenir la vie éternelle, il faut mettre un terme à cette traditionnelle alternance impliquant celle de la vie et de la mort et, pour cela, préférer l'emblème de la vie. À Hanzhong, la recherche du « *yang* pur » commande aux pratiques de perfectionnement. Lorsque le moine Yang[53] dit : « Tous les taoïstes prennent le *yang*

pur pour maison car le *yang* c'est le ciel, le faîte », il souligne la place de prédilection que le *yang* pur occupe d'une façon générale au sein des représentations taoïstes. Car le *yin* et le *yang* représentent avant tout (puisque étymologiquement) l'ombre et la lumière. Or les officiants taoïstes cherchent à devenir eux-mêmes, à l'instar de l'Être véritable, flamboyants. Selon les moines de Hanzhong, être immortel, c'est devenir source de lumière et, par conséquent, ne plus intercepter les rayons du soleil, ne pas avoir d'ombre autour de soi lorsqu'on se déplace sous la lumière du soleil ou de la lune. Être saint, c'est donc à la fois rayonner de lumière et dissimuler son ombre, apparaître et disparaître car, comme le dit Isabelle Robinet, « disparaître, c'est "cacher sa lumière" *yinjing* 隐景 ; c'est voiler sa Vérité, cacher sa transparence »[54]. Si le *yang* pur est une fin en soi, il est aussi un moyen. Pour devenir eux-mêmes *yang*, les moines cherchent à s'imprégner de tout ce qui est *yang*. Pour ce faire, ils tentent par exemple d'absorber l'énergie du soleil, les émanations de l'aurore *xia* 霞[55]. Max Kaltenmark note aussi qu'en alchimie interne c'est le *yang* pur des prunelles des yeux qui permet de tourner le regard à l'intérieur de soi[56]. Comme le *yin* et le *yang* symbolisent également la femme et l'homme, rechercher le *yang* pur passe donc par un apparent rejet du *yin* auquel participent des appellations toutes masculines. À travers elles, moines et moniales se pensent comme des êtres *yang* pur, ensemble qui supplante les catégories de sexe au sein du monastère.

46 Cependant, si dans les discours des moines et des moniales du temple Wengong la voie du *yang* est celle des pratiques individuelles, il n'en demeure pas moins que ce sont les termes masculins qui sont choisis pour désigner les membres du collectif. Les officiants mentionnent d'ailleurs également le fait d'être semblables pour expliquer qu'ils sont tous des frères et non des frères et sœurs. En adéquation avec leur vision de la famille qu'ils prennent pour modèle d'organisation en tant qu'expression du Un réalisé, si le semblable c'est l'être de la même lignée, le parfait semblable serait un parent masculin. Alors que nulle part ailleurs en Chine ni dans le monde il ne peut, bien sûr, exister de famille strictement masculine et si le propre de la parenté est bien d'être organisée autour du couple bisexué au fondement de l'alliance et de la reproduction biologique, les moines proposeraient ainsi un modèle symbolique autre : une parenté d'hommes. L'organisation monacale taoïste est en cela fort singulière. Elle se distingue notamment de celle des églises chrétiennes connues également pour leurs emprunts à la terminologie de parenté. Ainsi si les officiants catholiques se disent « pères », « frères » et « fils », ils se disent aussi « mères », « sœurs » et « filles »[57]. Les officiants taoïstes récusent, eux, les appellations féminines.

47 Le moine Yang va encore plus loin quand il dit : « "Mère d'apprentissage", "sœur aînée d'apprentissage", "sœur cadette d'apprentissage" sont des appellations laïques. Or le taoïsme n'utilise pas les appellations laïques. » En d'autres termes, il n'y a pas de place au sein du monastère pour les êtres-*yin* qui relèvent du monde ordinaire. Ces propos suggèrent une autre interprétation de la recherche du *yang* pur. En poussant le raisonnement à l'extrême, on peut en effet dire que ce groupe qui se perpétue par définition sans recourir au mariage ni à la procréation tend à se passer des femmes qu'il laisse à la vie mondaine. Dans ce sens-là, le taoïsme monacal peut rappeler l'idéal du Canon confucéen dont l'adoption, telle qu'elle était traditionnellement pratiquée en Chine, est une bonne illustration. Dans cette société, en effet, on adopte idéalement le fils du frère du père. L'adoption est pensée avant tout comme une affaire d'hommes et même de frères[58]. C'est bien ce que laisse entendre le discours des moines au sujet de leur organisation monacale.

48 Si les officiants du temple Wengong se réservent la recherche du *yang* pur, celle-ci n'est pas en Chine circonscrite au monastère taoïste. On la retrouve, selon d'autres modalités et à des degrés divers, au sein même de la société laïque. Dans une étude ethnologique de deux villages cantonnais, James Watson observe que les rites funéraires consistent principalement à mettre en scène, voire à exhumer et à purifier,

les os — essentiellement *yang* car transmis en ligne patrilatérale — et à faire disparaître les chairs — d'essence *yin* puisque héritées de la mère. La préservation des os est ici associée à celle du patrilignage conçu comme une lignée masculine qui perdure dans le temps, indépendamment de la mort. Ainsi, par l'entremise du culte ancestral, les Chinois de ces villages « cherchent à créer en pensée ce qu'ils ne peuvent atteindre dans la vie, à savoir un état de pure masculinité *(a pure state of maleness)* — sans la sexualité, les affinités et les nécessités, impures et corruptrices, de la reproduction biologique » (Watson 1988 : 114). Et effectivement, dans cette « idéologie androcentrée » *(androcentric ideology)*, les relations sexuelles n'ont plus leur place.

49 Se dire parents implique un interdit sur les relations sexuelles lié à celui de l'inceste. L'utilisation de termes de parenté préserve en somme le monastère de tout rapport sexuel entre moines et moniales. L'usage de termes exclusivement masculins renforcerait même cet interdit qui deviendrait alors celui de l'homosexualité. Car bien que les moniales ne se disent pas hommes mais êtres-*yang*, bien que ce soit symboliquement qu'elles emploient une terminologie masculine, si deux « frères » ou un « père » et un « fils » (entendus de la sorte) s'accouplent, ne peut-on pas parler de relations (au moins symboliquement) incestueuses puisque entre parfaits semblables[59] ?

50 Cependant, la relation de maître à disciple inscrit le groupe dans un mode de reproduction des générations qui se fonde sur l'intégration d'éléments exogènes. Devenir moine doit être un choix. Le groupe taoïste ne fait pas preuve de prosélytisme. C'est le novice qui doit aller trouver le maître et faire montre de motivation pour être accepté au monastère. S'il existe, dans la pratique, un certain nombre d'exceptions à la règle du célibat[60], les moines tiennent pour une règle qu'appartenir au groupe exige de renoncer à la vie sexuelle. La vie mondaine étant source de déperdition de temps et d'énergie vitale, ils préconisent ce que Zhuangzi appelle le « jeûne du cœur » *xinzhai* 心斋, une purification de l'esprit, un vide de toute pensée et de tout sentiment[61]. Le moine Huang invoque qu'il ne faut « éprouver de désir ni sexuel ni affectif afin de parvenir à garder le Un ». De fait, les moines disent que plus ils approchent du Un, moins ils éprouvent ce genre de désirs et de sentiments. C'est le fait même du « non-agir ». Il n'en demeure pas moins que « décapiter » le dragon rouge ou le tigre blanc revient à ne plus être fertile et à transformer son corps qui devient presque asexué[62].

51 En ce sens, la communauté taoïste du temple Wengong participe d'une même « idéologie androcentrée » qui l'inscrit de façon pérenne au-delà de la sexualité et de la reproduction biologique. Cependant, c'est encore d'autre chose qu'il s'agit.

Une certaine primauté du *yin*

52 S'appeler au masculin n'est pas nier que les moniales soient des femmes ni encore moins dénigrer le principe féminin. Les femmes ont de tout temps eu leur place en tant que telles dans le taoïsme. Les Maîtres célestes, Maîtres du Dao séculiers, ancêtres et confrères actuels des moines[63], peuvent et même doivent se marier puisque leur charge est héréditaire. Autrement dit, chez ceux qui, de longue date, ont constitué la majorité des officiants taoïstes en Chine, la femme non seulement a sa place, valorisée à côté de son alter ego masculin, mais elle joue un rôle clé dans la perpétuation du groupe et dans la transmission des savoirs. Dans cette obédience, les relations sexuelles ne sont pas prohibées comme au sein du monastère. Bien au contraire, elles font partie des techniques d'immortalité. Le moine Wen, qui sans s'adonner à cette pratique ritualisée comme une ascèse en a connaissance, explique la finalité de l'« art de la chambre à coucher » *fangzhong shu* 房中术 : « Faire l'amour sans que les essences coulent, parvenir à l'association des corps sans livrer son intérieur. » Cet art ne se réduit pourtant pas à la rétention des essences sinon,

comme le dit avec sarcasme un auteur taoïste, « s'il s'agissait simplement de ne pas émettre, tous les eunuques deviendraient immortels »[64]. Au rang des drogues médicinales, de la gymnastique, des exercices respiratoires ou des restrictions diététiques, il est une technique d'ascèse ou même l'objet d'un rituel particulier mais ne pourrait à lui seul suffire à maintenir l'équilibre du corps. Une telle sexualité maîtrisée, et donc défaite de l'érotisme et de la séduction, permet en effet de conforter, de favoriser le principe vital[65]. Les Maîtres célestes y trouvent un moyen de reproduire les phénomènes macrocosmiques de la création et de la mutation au niveau du microcosme humain : l'« Union des souffles » est pensée par les taoïstes comme un rituel de passage, d'ordre sexuel, qui vise à effectuer l'union des forces cosmiques du corps[66]. Selon Henri Maspero, les premiers Maîtres du Dao s'adonnaient à cette pratique individuellement et collectivement. Chacun d'entre eux, homme ou femme, s'appliquait à dérober l'essence de son partenaire afin de nourrir son propre principe vital, autrement dit de « faire revenir l'essence pour réparer le cerveau ». Il était préconisé d'une part de multiplier autant que possible les partenaires et d'autre part de bien les choisir. Il fallait ainsi éviter ceux qui « savaient », qui cherchaient leur propre développement et par suite n'étaient d'aucun profit. De même, il était conseillé de privilégier le jeune partenaire qui n'avait pas eu d'enfant, autrement dit celui dont le souffle n'était pas affaibli. Enfin, il était préférable que le maître masculin se joignît à une femme bien féminine, n'ayant pas, par exemple, une voix masculine, et inversement pour l'adepte féminine[67].

53 Kristofer Schipper donne une autre description de ce même rituel taoïste[68]. Selon lui, c'est par l'union de deux adeptes que se fait la véritable union des souffles. Au cours du rituel qui marquait l'ascension au degré d'initiation le plus élevé, « les adeptes devaient unir leurs *Registres*, c'est-à-dire leurs forces spirituelles respectives. Point non négligeable : ces *Registres* comportaient les noms et les symboles des énergies *yin* et des énergies *yang*, sans distinction du sexe du récipiendaire, exprimant ainsi le fait que chaque être humain est à la fois masculin et féminin » (1982 : 198). Il s'agit donc là d'une cérémonie clairement établie dans laquelle les adeptes accomplissent des gestes et des prières, en sachant que ceux de l'homme trouvaient leur contrepartie chez ceux de la femme et que les partenaires étaient tous deux actifs. Aussi l'union des souffles se fait-elle lors du mariage entre deux adeptes et lors des renouvellements périodiques de l'alliance par le rituel. Si elle correspond à la gestation du moi véritable, cette gestation se fait pourtant sans que l'acte d'amour soit consommé réellement puisqu'il requiert une grande retenue[69]. Autrement dit, par ce rituel d'ordre sexuel, les Maîtres du Dao font et refont régulièrement le puzzle de l'humanité en rassemblant les deux pièces maîtresses que sont les registres *yin* et *yang*. Les relations sexuelles sont donc loin d'être déconsidérées dans cette famille hors du commun qu'est le taoïsme.

54 À l'art d'aimer, les moines préfèrent la chasteté et l'ascèse individuelle qui, disent-ils, garantissent à l'adepte de ne jamais risquer la perte de certaines essences, le sperme pour l'homme, les sécrétions vaginales pour la femme[70]. Ils se refusent ainsi à la procréation qui est en soi une source de déperdition d'énergie non négligeable. Si la déperdition du sperme diminue les forces de l'homme, la grossesse est encore plus dommageable pour la femme, puisqu'elle provoque l'épuisement des énergies de vie et notamment la déperdition des souffles (Furth 1986 : 63). Du point de vue de l'ascèse, mieux vaut donc, surtout pour les femmes, s'abstenir d'avoir une descendance et préférer une perpétuation du groupe par des voies non biologiques.

55 L'instauration du célibat détache en outre le groupe des contraintes inhérentes à la vie familiale et permet une vie uniquement entre soi. Selon les moines du temple Wengong, il faut avoir passé le seuil de l'âge adulte (seize ans) pour entrer au monastère[71]. En effet, comme le montre Brigitte Baptandier, « avant que le destin ne commence — entre quatre mois et dix ans —, les enfants peuvent « heurter » *chong* le destin de ceux qu'ils croisent, auxquels ils se nouent, dont ils s'imprègnent, et ainsi

les mettre en danger et en souffrir eux-mêmes. Mais surtout, n'ayant pas commencé leur destin, leur temps de vie n'est pas encore sexué[72]. En outre, ils ne peuvent entreprendre l'ascèse que lorsque leur capital en essences arrive à maturité ; or ce n'est qu'à la puberté qu'apparaissent le sperme et les menstrues (Despeux 1990 : 213-217). C'est aussi parce qu'ils ne peuvent faire eux-mêmes le choix d'entrer en religion que les enfants ne sont pas admis au monastère. Dans tous les cas, ils ne pourraient « sortir de leur famille » *chujia*, quand la famille quittée serait celle-là même qu'ils voudraient de la sorte intégrer. Et puis la vie dans l'enceinte du temple étant réservée aux officiants, l'enfant d'un moine ou d'une moniale ne pourrait pas non plus y demeurer à l'état de simple laïc. Mais c'est surtout que le monastère s'organise autour d'une autre parenté qui compte déjà des enfants, ceux de l'apprentissage. Afin de perpétuer la lignée symbolique, seuls les disciples-fils, adoptés par leurs maîtres, y sont admis.

56 En se disant *qian* et *kun*, moines et moniales quittent le registre réel des hommes et des femmes et se veulent des principes masculins et féminins, ceux-là mêmes qui, selon le mythe taoïste des origines, préexistaient à la création des hommes. Dans les représentations taoïstes et la pensée chinoise en général, les principes *yin* et *yang*, engagés dans un cycle perpétuel, ne peuvent se passer l'un de l'autre car tous deux devront composer le Un. Comme cela figurait déjà dans le *Yijing*, ils s'engendrent mutuellement dans un mouvement circulaire : *yang* recèle l'élément *yin* et *yin* recèle l'embryon *yang*. Quand le *yang* est à son minimum, il se change en *yin* et quand le *yin* arrive à son apogée, il se change en *yang*. Maîtres célestes et moines taoïstes s'accordent à dire qu'il faut « conjoindre le *yin* et le *yang* ». Ni le *yin* ni le *yang* ne peuvent exister seuls : leur croisement ou leur accouplement est nécessaire à l'existence. Si les Maîtres du Dao séculiers réalisent cette unité par le biais de pratiques sexuelles, ce même axiome fut aussi énoncé par Wang Chongyang, partisan déclaré du célibat dans les monastères taoïstes (Robinet 1991 : 222). Il fonde aussi les pratiques de perfectionnement des réguliers mais d'une autre façon. L'union des principes mâle et femelle se réalise individuellement à l'intérieur de soi. L'Être véritable ne sublime-t-il pas toute sexualité ? Le célèbre immortel Lu Dongbin refusant de faire l'amour avec une courtisane aurait ainsi dit : « Les énergies *yin* et *yang* du ciel antérieur se sont déjà unies dans mon corps. L'acte sexuel a eu lieu en moi, l'embryon est déjà formé. Je suis sur le point d'accoucher. Comment pourrais-je encore désirer le sexe extérieur ? »[73] En aucun cas le *yin* n'est déprécié, bien au contraire. Zhuangzi ne dit-il pas que lorsque la puissance *yang* se trouve en expansion illimitée, sans le contrepoids nécessaire de la dynamique régressive *yin*, l'équilibre naturel est détruit : « Là où il n'y a que des coqs et pas de poule, comment pourrait-il y avoir des œufs ? »[74]

57 Le moine Wen explique que « se perfectionner dans le Dao, c'est entraîner le *yin* pour atteindre le *yang* pur ». À qui recherche le *yang* pur, le *yin* est nécessaire voire essentiel. On sait bien qu'au commencement le *yin* aurait engendré le *yang*. Selon Laozi, le Dao lui-même est une puissance maternelle, « une mère » ou une « femelle mystérieuse », car il est la source de toute vie. Tous les êtres, y compris l'homme, sont les enfants du Dao, ce dernier étant conçu comme une entité féminine. La vie éternelle consiste dans le retour à la Mère[75]. En réalité, il s'agit de réaliser en soi-même le principe féminin. Laozi invite à cultiver en soi les vertus féminines ou, ce qui pour lui revient au même, la pure vacuité. Il exalte et préconise la féminité : « Connais le masculin, adhère au féminin, sois le ravin du monde. Quiconque est le ravin du monde, la vertu constante ne le quitte pas. Il retourne à l'état d'enfance. »[76] Aussi, chez les taoïstes, le principe féminin fait-il l'objet d'une ultime primauté. Sous couvert de la recherche du *yang* pur, le *yin* serait même peut-être le vrai but inavoué de la quête. Qui mieux que l'extrême *yang* mène au *yin* et au Dao lui-même ?

58 Selon K. M. Schipper, « Ceux qui nourrissent l'Embryon de l'immortalité, le "véritable moi" sont des mères » (1982 : 172, n. 48). Pour trouver le Un qui est en

eux, moines et moniales ont à réaliser une maternité, fonction par définition féminine. Aussi, le fidèle Peng dit que les femmes progressent plus vite que les hommes dans le perfectionnement par le raffinage : « Si elles sont guidées par un bon maître, les moniales gagnent en mérites plus facilement que les moines. » Comme les pratiques physiologiques consistant à nourrir le principe vital ont pour préalable la réalisation de la féminité qui est en chacun de nous, les taoïstes considèrent les femmes comme naturellement plus aptes que les hommes à réussir dans la recherche de la longue vie. Les moines, ont nécessairement plus de chemin à parcourir. Il est dit aussi que, parce que son esprit se calme et se stabilise plus facilement que celui de l'homme, la femme appréhende plus facilement la vacuité (Despeux 1990 : 240). Aussi les moines doivent-ils prendre exemple sur leurs consœurs pour réintégrer le Un.

59 Pour cultiver le principe *yin* qui est en eux, les officiants masculins adoptent même un certain nombre de comportements féminins. Certains moines disent, par exemple, s'accroupir pour uriner, comme des femmes. Si le moine Bi explique volontiers qu'il ne faut pas y voir une volonté de calquer une posture féminine mais bien la conséquence du rétrécissement du pénis chez les officiants mâles, il dit pourtant, par ailleurs, que l'attitude féminine est prescrite aux maîtres du Dao. En témoignent *Les cent-quatre-vingt commandements pour les Libateurs* — les chefs religieux de l'administration des Maîtres célestes — rapportés pour quelques-uns par Kristofer Schipper : « Il faut être souriant, ne jamais élever la voix, ne jamais fixer les gens du regard, ne pas porter d'arme, ni chasser ni s'amuser avec les voitures ou les chevaux et signe précis d'antivirilité : ne pas uriner debout » (1982 : 172). Aujourd'hui encore, les officiants taoïstes s'attachent à adopter des attitudes qui, en Chine, sont traditionnellement propres aux femmes. Les manifestations agressives de la virilité ne sont pas de rigueur au monastère. On y recommande la discrétion. Moines et moniales se doivent d'être doux et dociles d'abord envers leur maître, ensuite vis-à-vis de leurs confrères et de leurs concitoyens. On dit du moine Wen qu'il pourrait devenir grand méritant s'il n'était pas aussi colérique. On reproche à la moniale Zhang de parler trop et trop fort alors qu'on félicite la moniale Liang d'avoir gagné en quiétude. Cette dernière dit d'ailleurs elle-même qu'avant d'entrer au monastère elle était un vrai garçon manqué : « Autrefois, je me sentais comme un homme. Je me sens aujourd'hui comme un bébé. » Le jeune moine Wang a bien fait de s'arrêter de fumer : il dit que c'est meilleur pour sa santé, mais c'est aussi parce qu'il s'agit d'une pratique très masculine en Chine[77]. Rolf A. Stein rappelle que les lieux de retraite taoïstes, de la profonde vallée de montagne à la caverne ancestrale, et à leur image la matrice dans laquelle vit l'embryon d'immortalité, sont *yin*[78]. Si le calme est l'une des propriétés prépondérantes du principe *yin*, notamment manifesté dans la terre ou le trigramme *kun*, il est aussi une caractéristique essentielle du Dao et de l'ascèse : « Cet état passif d'attente propre à la méditation est aussi celui de la gestation » (1987 : 113)[79]. Et finalement, dans la religion taoïste, la pratique même du « non-agir », qui vise à l'ultime tranquillité, consisterait justement, pour reprendre les termes de Laozi, à « jouer le rôle féminin »[80]. Ainsi, en s'appelant au masculin et en se comportant au « féminin » selon les critères coutumiers, moniales et moines défient au quotidien les catégories de sexes qui prévalent dans la société chinoise d'aujourd'hui[81]. En adéquation avec leur vision du monde, ils jouent du *yin* et du *yang* pour mieux les sublimer.

*

* *

60 Pour expliciter leur façon de penser et de vivre les catégories de sexe dans l'enceinte du monastère, les officiants taoïstes mêlent deux langages : celui de la cosmologie et celui de l'organisation sociale. Ils se situent aussi tantôt sur un plan

individuel, tantôt à un niveau collectif. Ainsi, au fondement de leur vie communautaire est la recherche du Un. Celui-ci est à la fois un corps social, l'organisation de parenté étant idéalisée, et un corps physique transmué, le but du perfectionnement par le raffinage étant de retrouver puis de cultiver le ciel antérieur connu par l'être humain à l'état d'embryon comme par l'univers avant le chaos originel.

61 Forts de cette double conception du Un qu'ils tentent de réintégrer, s'ils se considèrent certes comme des humains, ils se réalisent comme des principes dichotomiques et complémentaires. Ils sont d'abord des hommes et des femmes qui recherchent une forme de sublimation de leur être. Ils fondent leur vie entre soi sur la relation de maître à disciple, autrement dit sur une perpétuation du groupe qui ne passe ni par l'alliance ni par la consanguinité. Ils proposent alors un nouveau modèle de vie en société qui se veut une alternative à la parenté. Bien qu'empruntant à celle-ci de nombreux éléments, il en est au final très différent. Moines et moniales forment une famille d'Êtres véritables potentiels. Selon eux, les habitants de l'univers sont de trois sortes : les immortels, les humains et les morts. En raison de leurs pratiques de longue vie, ils s'assimilent de leur vivant aux immortels et se situent donc, comme ceux-ci, au-delà des sexes. En attendant l'ultime transformation qui fera véritablement d'eux des immortels, il leur faut vivre parmi les mortels. Afin de rester discrets sur leur condition, ils utilisent le langage et les catégories de ce monde qu'ils transposent à leur manière en les idéalisant. Ils survalorisent le *yang*, qui est dans ce contexte le ciel qu'ils convoitent mais aussi la ligne patrilatérale qui légitime leur résidence partagée et les relations de pseudo-ancestralité qui permettent l'héritage et la transmission au sein du groupe. Mais ils sont aussi le *yang* et le *yin* qui se côtoient et tentent de permuter l'un l'autre jusqu'à la réunion ultime. En se disant *qian* et *kun*, ils se considèrent comme parties prenantes du Deux, autrement dit comme ayant atteint un état qui transcende le ciel, la terre et les humains, mais qui est encore inférieur au Un convoité.

62 Finalement, en jouant sur les deux registres, moines et moniales taoïstes affirment une identité de groupe taoïste, bien distincte de celle des laïcs. La séparation des sexes est associée à la vie dans le monde. Parité, chasteté, appellation d'un seul genre, sont autant d'expression de la sublimation du masculin et du féminin propre au monastère taoïste. De toute façon, le Deux sera absorbé par le Un duquel il est né d'ailleurs. Si le Deux est fait de souffles opposés et complémentaires, des deux moitiés du puzzle de l'univers, c'est sa transformation qui importe. En attendant il *est* tout simplement dans le Un, dans le monastère taoïste et dans le monde.

Bibliographie

Alleton, Viviane
1993 *Les Chinois et la passion des noms* (Paris, Aubier).

Ames, Roger T.
1981 Taoism and the androgynous ideal, *in* R. W. Guisso et S. Johannesen (éd.), *Women in China. Current directions in historical scholarship* (Lewiston, N. Y., Philo Press).

Baptandier, Brigitte [voir Berthier]
1996 Le rituel d'Ouverture des Passes : un concept de l'enfance, *L'Homme, Chine : facettes d'identité*, 137 : 119-142.

Béja, Jean-Philippe
1989 De la naissance à la mort, une vie sous contrôle, *in* P. Gentelle (éd.), *L'état de la Chine* (Paris, La Découverte) : 252-255.

Berthier, Brigitte [voir Baptandier]
1987 Enfant de divination, voyageurs du destin, *L'Homme*, 101, XXVII, 1 : 86-100.
1988 *La Dame-du-bord-de-l'eau* (Nanterre, Société d'ethnologie).

Bonte, Pierre
1991 La pseudo-parenté, *in* P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 550-552.

Bouju, Jacky
1991 Lignage, *in* P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 421-422.

Copet-Rougier, Élisabeth
1991 Clan, *in* P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 152-153.

Despeux, Catherine
1986 L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang, *Études chinoises*, Bulletin de l'Association française d'études chinoises, V, 1-2 : 53-100.
1990 *Immortelles de la Chine ancienne ; taoïsme et alchimie féminine* (Puiseaux, Pardès) [Destins de femmes].
1996 Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité, *L'Homme, Chine : facettes d'identité*, 137 : 87-118.

Esposito, Monica
1993 *La Porte du Dragon. L'École Longmen du mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (suite du Canon taoïste)*, thèse de doctorat, Université Paris VII.

Feng Hanyi
1937 *The Chinese kinship system* (Cambridge, Mass., Harvard University Press).

Furth, Charlotte
1986 Blood, body and gender. Medical images of the female condition in China. 1600-1805, *Chinese Science* (Philadelphia), 7 : 46-69.

Goossaert, Vincent
1997 *La création du taoïsme moderne, l'ordre Quanzhen*, thèse de doctorat, EPHE, Paris.

Granet, Marcel
1953 *Études sociologiques sur la Chine* (Paris, PUF) [Bibliothèque de sociologie contemporaine].

Héritier, Françoise
1997 *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste* (Paris, Odile Jacob) [Opus].

Herrou, Adeline
2000 L'utilisation de l'histoire par les moines taoïstes du temple Wengong en Chine. La question de l'histoire en ethnologie, *Ateliers*, 19 (Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative) : 95-144.
sous presse Les moines taoïstes en Chine : des morts pas comme les autres, *in* B. Baptandier (éd.), *De la malemort. En quelques pays d'Asie* (Paris, Karthala) : 259-290.

Kaltenmark, Max
[1953] 1987 *Le Lie-sien Tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité* (Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises).
1959 La naissance du monde en Chine, in *La naissance du monde* (Paris, Seuil) : 454-468.
1965 *Lao Tseu et le taoïsme* (Paris, Seuil) [Maîtres spirituels].
1970 Le taoïsme religieux, in *Histoire des religions* (Paris, Gallimard) : 1216-1248 [Bibliothèque de la Pléiade].

Laplanche, Jean et **Pontalis, J.-B.**
1967 *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris, Presses universitaires de France).

Larre, Claude
1993 Traduction du septième chapitre. Les esprits légers et subtils, in *Les grands traités du Huainan zi*, traduit du chinois par Claude Larre, Isabelle Robinet, Élisabeth Rochat de la Vallée (Paris, Cerf) : 75-103 [Patrimoines taoïsme].

Lauwaert, Françoise
1991 *Recevoir, conserver, transmettre : l'adoption dans l'histoire de la famille chinoise* (Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises).

Liou Kia-hway
1980 *Philosophes taoïstes. Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu* (Paris, Gallimard) [Bibliothèque de la Pléiade].

Maspero, Henri
1971 *Le taoïsme et les religions chinoises* (Paris, Gallimard) [NRF].

Min Zhiting
[1986] 1990 *Daojiao yifan* [Les observances de la religion taoïste] (Pékin, Zhongguo daojiao xueyuan bianyin [Imprimerie de l'école taoïste de Chine]).

Robinet, Isabelle
[1979] 1995 *Méditations taoïstes* (Paris, Albin Michel) [Spiritualités vivantes].
1991 *Histoire du taoïsme : des origines au quatorzième siècle* (Paris, Cerf) [Patrimoines taoïsme].

1995 *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste. De l'unité et de la multiplicité* (Paris, Cerf) [Patrimoines taoïsme].

Roudinesco, Élizabeth et **Plon, Michel**
1990 *Dictionnaire de la psychanalyse* (Paris, Fayard).

Sanjuan, Thierry
2000 *La Chine. Territoire et société* (Paris, Hachette) [Carré géographie].

Schipper, Kristofer
1965 *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste. Han Wou-Ti Nei-Tchouan* (Paris, École française d'Extrême-Orient), vol. LVIII.
1982 *Le corps taoïste* (Paris, Fayard).

Seidel, Anna K.
1992 *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han* (Paris, École française d'Extrême-Orient).

Stein, Rolf A.
1987 *Le monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée d'Extrême-Orient* (Paris, Flammarion).

Van Gulik, Robert
1971 *La vie sexuelle dans la Chine ancienne* (Paris, Gallimard).

Watson, James L.
1988 Funeral specialists in Cantonese society : Pollution, performance, and social hierarchy, *in* J. Watson et E. Rawsky (éd.), *Death ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press) : 109-134.

Wilheim, Richard et **Perrot, Étienne**
1973 *Yi king. Le livre des transformations* (Paris, Librairie de Médicis).

Yoshioka, Yoshitoyo
1979 Taoist monastic life, *in* H. Welch et A. Seidel (éd.), *Facets of Taoism* (New Haven/London, Yale University Press) : 229-252.

Zhongguo daojiao xiehui [Association taoïste de Chine] et **Suzhou daojiao xiehui** [Association taoïste de Suzhou]
1994 *Daojiao dacidian* [Grand Dictionnaire du taoïsme] (Pékin, Huafu chubanshe).

Zhu Yueli
1993 *Daojiao dawen* [Réponse aux questions sur le taoïsme] (Pékin, Huafu chubanshe).

Zito, Angela
1994 Silk and skin : Significant boundaries, *in* A. Zito et T. E. Barlow (éd.), *Body, subject and power in China* (Chicago, University of Chicago Press) : 103-130.

Notes

1 En Chine centrale, dans le sud de la province du Shaanxi 陕西, la ville de Hanzhong se situe dans la vallée de la rivière Han, tout près du Sichuan. C'est une petite ville relativement aux agglomérations chinoises. Préfecture de la région du même nom, elle rassemble tout de même environ 400 000 habitants (selon le recensement de 1990). Si Hanzhong n'a plus la position stratégique qu'elle occupait par le passé — la ligne de chemin de fer Xian-Chengdu n'y passe plus — elle reste un carrefour au cœur de cette région relativement pauvre et rurale. Le temple Wengong se trouve en bordure de ville, au lieu-dit du Pont-du-Moulin ; il donne dans les champs.

2 À la différence des moines bouddhistes auxquels on rase le crâne, les moines taoïstes font de leurs longs cheveux un symbole de longévité et un signe premier de reconnaissance.

3 Les historiens s'accordent pour faire commencer la Révolution culturelle en 1965 (attaques contre certains écrivains, destitution du maire de Pékin et du ministre de la Culture) et pour la clore en 1976 (mort de Mao). Quand les moines et les fidèles du temple Wengong parlent de la « Grande Révolution culturelle », il s'agit plus largement de la période de prohibition du taoïsme qui dura une vingtaine d'années, de 1958 à 1978 (du « Grand Bond en avant » au retour des réformateurs au pouvoir, derrière Deng Xiaoping), au cours desquelles tous les cultes ont été interdits et combattus par le pouvoir en place.

4 La branche locale de l'Association taoïste, institution nationale placée sous la coupe des autorités étatiques, est composée de moines et de fidèles de la région. Elle supervise la résurgence du taoïsme à Hanzhong et dans les districts avoisinants, tout en réglementant la vie au sein des temples de sa circonscription. À ce sujet, et plus généralement sur la reconstruction du temple Wengong à la fois conforme et différente de ce qu'il était avant la Révolution culturelle, *cf.* Herrou 2000.

5 L'appellation « Maître du Dao » *daoshi* 道士 est commune à l'ensemble des officiants — hommes et femmes — de la religion taoïste qui se répartissent historiquement en deux principaux groupes : ceux qui ont une vie mondaine et ceux qui ont une vie monastique. Les séculiers, qui appartiennent à l'obédience des Maîtres célestes *Tianshi pai* 天师派 (dont le patriarche vécut au IIe siècle de notre ère) peuvent et même doivent se marier puisque leur charge est héréditaire. Les réguliers, moines et moniales qui sont au centre de notre étude, membres de l'obédience beaucoup plus tardive de la Perfection totale *Quanzhen pai* 全真派 (apparue au XIIe siècle) font vœu de célibat et se perpétuent en « lignées » de maître à disciple (sur cette obédience, voir notamment GOOSSAERT 1997, et sur sa principale sous-division, la branche de la Porte du Dragon de laquelle relèvent les moines du temple Wengong, voir ESPOSITO 1993). S'ils se distinguent par leur mode de vie, tous se côtoient et se retrouvent occasionnellement dans le cadre de rituels.

6 J'ai passé au total plus de onze mois sur place échelonnés sur ces sept années, au cours desquels j'ai séjourné auprès des moines du temple Wengong que j'ai suivis dans un certain nombre de leurs déplacements dans la région et ailleurs en Chine.

7 Entendons ici par pseudo-parenté le type de « relations sociales qui s'expriment en termes de parenté (de référence ou d'adresse) sans pour autant résulter de liens de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage), relations qui elles-mêmes prennent l'aspect de rapports de filiation, de germanité ou même d'alliance » (BONTE 1991 : 550).

8 Le but de ces pratiques est à l'image du « raffinage » *lian* 炼 du sulfure naturel de mercure qui permet l'obtention du mercure : le « raffinage » du corps et de ses composantes — le souffle vital *qi* 气, l'esprit *shen* 神 et les essences *jing* 精 — confère l'immortalité. Ces techniques de transmutation du cinabre sont très diverses. Elles sont dites externes comme la recherche de l'élixir de longue vie, ou internes comme le jeûne des céréales, le végétarisme, les arts martiaux, la méditation, les massages, etc. Individuelles et laissées au choix et au rythme de chacun, elles mènent à des états que l'on peut qualifier, pour simplifier, de détachement — ou plus exactement de « non-agir », *cf.* § 34 — permettant d'avancer dans la quête du Dao, la « Voie » (sous-entendu de l'immortalité). Elles sont sous le sceau du secret et ne se transmettent qu'entre moines. Selon les officiants du temple Wengong, si les adeptes laïcs du taoïsme peuvent aussi s'adonner au perfectionnement par le raffinage, non seulement ils n'ont pas accès à certaines recettes, mais leur vie mondaine leur aura fait perdre trop de temps et d'énergie vitale pour qu'ils aient une chance de réussir dans ces pratiques.

9 Si la disposition des cellules de moines évolue au gré de la reconstruction du temple, il n'est pas prévu qu'elles soient regroupées dans un même espace mais bien qu'elles soient éparses au sein du monastère.

10 Le district de Mianxian ne dépend plus de la branche régionale de l'Association taoïste, autrement dit de Hanzhong, mais de la branche provinciale. Il compte en effet des sites notoires dans l'histoire du taoïsme tels le temple et la tombe de Zhu Gouliang et la Cité de Zhang Lu.

11 On peut toutefois observer quelques différences liées au sexe de l'officiant dans le déroulement même des rituels. Catherine DESPEUX indique par exemple (1986 : 67) que, lors de la transmission des registres et probablement dans les cérémonies d'ordination sous les Tang, l'homme utilise la gauche *(yang)* et la femme la droite *(yin)*. On retrouve ici la prééminence de la gauche chez l'homme et de la droite chez la femme qui prévaut dans la société chinoise. En effet, Marcel GRANET signale (1953 : 265) que, dans le rituel du salut que l'on enseignait autrefois aux enfants, les garçons devaient couvrir leur main droite avec leur main gauche, et inversement pour les filles.

12 Lire et relire les mêmes textes philosophico-religieux caractérisés par une obscurité et une densité voulues mais aussi se tenir, des heures durant, debout et immobile en jouant d'instruments de musique, tout ceci participe au « perfectionnement par le raffinage » (*cf.* HERROU, sous presse).

13 *Zhuangzi*, chap. XIX. Je reprends dans cet article les traductions de Laozi et de Zhuangzi effectuées par LIOU (1980), sauf quand je précise explicitement d'autres sources.

14 1982 : 92.

15 *Cf.* DESPEUX 1990 : 79-82. La Dame-du-bord-de-l'eau, déesse des fleurs et de la féminité, protectrice des femmes enceintes et des enfants, fut elle aussi divinisée pour ce qu'elle était : une femme qui dut avorter afin d'effectuer le rituel pour faire venir la pluie (BERTHIER 1988 : 26). Pour et par leurs forces féminines, bien d'autres femmes ont été promues au rang de divinités en Chine.

16 SCHIPPER 1982 : 99, n. 69. Sur la description de ce rite, *cf.* ma thèse intitulée : *Les moines taoïstes du Shaanxi : étude des réseaux monastiques*.

17 Je n'ai pas relevé à Hanzhong de différences dans les costumes et les coiffes entre les moines et les moniales taoïstes. Des distinctions de cet ordre ont toutefois prévalu, par le passé, dans d'autres obédiences taoïstes et il est possible qu'elles soient encore opérées aujourd'hui ailleurs en Chine (*cf.* DESPEUX 1986 : 67-74).

18 Le carnet de résidence est une modalité institutionnelle, concernant l'ensemble de la population, qui a pour objet l'établissement du domicile des individus. En effet, les Chinois sont traditionnellement attachés au lieu de résidence de leur famille, et leur mobilité géographique et sociale en est limitée ou du moins contrôlée. Le *hukou*, aboli dans quelques provinces de Chine et donc en voie de disparition (transformation ?), est étroitement lié à l'autre institution qui gère la vie des personnes de la naissance à la mort en Chine : l'« unité de travail » *danwei* 单位. *Cf. infra* n. 28 (*cf.* BÉJA 1989).

19 Les officiants du temple Wengong expliquent que, à partir du moment où les moines sont admis au monastère de la ville par la communauté taoïste, rien (ou presque) ne permet à la municipalité de s'opposer à leur installation, celle-ci n'étant sollicitée ni pour leur logement ni pour leur travail. À moins d'avoir de graves antécédents civiques ou judiciaires, les moines obtiennent facilement le *hukou*. Et s'ils sont tenus pour être de passage au temple, ils se dispensent tout simplement de cette formalité administrative. En cas de long séjour, les visiteurs seront toutefois signalés comme tels au commissariat du quartier. Ce passe-droit proviendrait de celui qui avait été accordé aux moines bouddhistes — qui ont été les premiers à instaurer une tradition monacale en Chine — du fait que ces officiants, ou du moins le bouddhisme, venaient de l'étranger (de l'Inde). En revanche, la liberté de mouvement des taoïstes séculiers n'est pas sur ce modèle.

20 J'utilise ici les termes « lignage » et « clan » dans leur acception minimale relative à la reconnaissance de liens généalogiques, sans entrer dans des considérations d'exogamie, de territorialité, ni de totémisme. Il s'agit de groupes d'unifiliation dont les membres soit peuvent établir des liens généalogiques avec un ancêtre commun connu (le lignage), soit ne le peuvent pas car l'ancêtre commun est mythique (le clan) (selon les définitions de BOUJU 1991 : 152, et de COPET-ROUGIER 1991 : 421).

21 Les « monastères-du-fils-au-petit-fils » se distinguent des « monastères-forêt » ou « grands-temples » *damiao* 大庙, temples de grande envergure qui accueillent également les moines de toutes les obédiences mais pas les novices. ZHU Yueli (1993 : 114) en dénombre 23 en fournissant la liste de ceux qui existaient avant la Révolution culturelle, selon le registre tenu au temple des Nuages blancs (liste diffusée par YOSHIOKA 1979 : 230-231). Du fait que d'anciens monastères-forêt ne sont plus considérés comme tels aujourd'hui et que de nouveaux relèvent désormais de cette catégorie, on ne peut donner actuellement leur nombre exact. Selon les moines de Hanzhong, ils seraient au moins une trentaine.

22 « Quitter sa famille de jeune fille », autrement dit son patrilignage, se prononce comme « sortir de sa famille » pour entrer au monastère, *chujia*, mais le second caractère diffère par le radical de la femme et par une prononciation au quatrième ton.

23 Les moines utilisent du reste une façon de nommer qui est celle-là même souvent utilisée dans les familles chinoises. Un chef de famille choisit un vers, un poème, une sentence ou tout autre texte court et chargé de sens. Un même idéogramme de cet énoncé devra être inclus dans le « nom personnel » de tous les individus d'une même génération. Le poème sert ainsi de cadre pour marquer les générations (ALLETON 1993 : 73-97). De même, chaque obédience taoïste possède son propre texte sacré *paishi* 派诗 (littéralement « poème de l'obédience ») dont les versets expriment l'essence de sa propre édification. Le premier idéogramme du nom personnel du disciple est tiré de ce poème sacré et c'est précisément celui qui, dans le poème en question, suit l'idéogramme que le maître a lui-même dans son nom personnel ; l'éventuel second idéogramme du nom personnel est choisi par le maître pour sa signification. De la sorte, les moines tiennent un véritable décompte générationnel depuis le fondateur de l'obédience (*cf.* HERROU, 2000 : 109-111).

24 Les moines du temple Wengong se transmettent oralement l'histoire du taoïsme à la manière des histoires de famille. Ils recourent aussi aux livres écrits de l'Association taoïste, notamment lorsqu'il s'agit de donner des dates précises. Ainsi, bien qu'il soit généralement considéré (notamment par les historiens) comme un personnage légendaire, Laozi, selon les taoïstes, aurait vécu au VIe siècle avant J.-C. En revanche, il est admis que Zhang Daoling a bel est bien existé au IIe siècle de notre ère, né en 34 et mort en 156, bien qu'on ne lui reconnaisse le titre officiel de Maître céleste que depuis la dynastie des Tang (618-907) (ZHONGGUO... 1994 : 590). Les deux hommes furent également promus, par les adeptes taoïstes, au rang de divinités, la divinisation de Laozi étant attestée au moins depuis le IIe siècle de notre ère (SEIDEL 1992).

25 Pour prouver qu'il est bien un moine taoïste, le sujet devra, par exemple, réciter de mémoire certains textes taoïstes ou le poème sacré de son obédience taoïste. *Cf. supra* n. 23.

26 Selon ce même règlement intérieur, les supérieurs se doivent de subvenir aux besoins des moines de passage et notamment, s'il le faut, de les aider à payer les frais de transport nécessaires au déplacement consécutif à leur séjour dans le temple.

27 MIN [1986] 1990 : 23.

28 L'unité de travail, réservée au monde urbain, correspond à une entreprise, une administration, un service urbain comme les Transports, la Santé ou l'Éducation. Elle n'intervient pas seulement dans le domaine professionnel mais aussi dans la vie privée de ses

employés. Elle fournit le logement à un loyer modéré, la crèche pour les enfants, les services de l'hôpital avec lesquels elle est liée, parfois les vacances ; elle donne également les lettres d'introduction nécessaires aux démarches à faire à l'extérieur de l'unité et peut étendre ses compétences à l'approbation ou non du mariage ou du divorce de l'un de ses membres. Aujourd'hui les réformes remettent de plus en plus en cause la légitimité économique de ces entreprises alourdies de fonctions sociales qui handicapent leur rentabilité (SANJUAN 2000 : 168). Les moines, qui habitent les monastères et qui ne sont pas assujettis au planning familial, n'ont pas à proprement dit d'unité de travail. Ils sont en revanche soumis à l'Association taoïste qui, supervisée par l'État, définit notamment les modalités de la vie au monastère et celles des rituels qui y sont pratiqués.

29 Si l'Association taoïste de Hanzhong peut s'opposer à l'entrée au monastère d'un novice ou exclure un moine d'un temple de sa circonscription territoriale, elle ne peut en revanche empêcher aucun d'entre eux d'aller se présenter dans un monastère d'une autre région.

30 Les termes *xian* 仙, *liexian* 列仙 (pluriel), *shenxian* 神仙, qui désignent les immortels taoïstes, ne sont employés que depuis les Han ou les Qin. Auparavant, Zhuangzi parlait de l'Être véritable mais aussi de l'Être divin *Shenren* 神人 ou de l'Être réalisé *Zhiren* 至人 ; Laozi évoquait le Saint taoïste *Shengren* 圣人 (KALTENMARK [1953] 1987 : 10). Aujourd'hui, les moines parlent des immortels et de l'Être véritable dans des termes très proches. Toutefois, quand ils évoquent ce vers quoi ils tendent par l'ascèse, il est davantage question de cet Être véritable (*cf.* HERROU, sous presse). D'une manière plus générale, sur l'Être véritable taoïste, *cf. Zhuangzi*, chap. VI. Sur les qualités de celui qui « renverse fin et origine », voir aussi le chapitre VII traduit par LARRE (1993) du *Huainanzi*, « Le Sage du Sud et de la Huai », illustre livre du taoïsme philosophique datant du IIe siècle avant notre ère.

31 *Daode jing*, « Livre de la Voie et de la Vertu », chap. XL.

32 Le caractère *fan* 返 indique le « retour », un retour en sens inverse, en arrière. Il s'emploie, dans notre contexte, pour son homonyme *fan* 反.

33 Sur la matrice originelle dans les théories cosmologiques communes à toute la Chine, *cf.* SCHIPPER 1982 : 51.

34 *Daode jing*, chap. XLII. Si le fondateur du taoïsme consacre quelques pages à la formation du ciel et de la terre, il est significatif que, comme le rappelle KALTENMARK (1959), les taoïstes attachent plus d'importance à l'idée que le monde est une création continue et cyclique.

35 SCHIPPER rappelle le rôle des minéraux et des métaux de base qui, dans la physique chinoise, sont les produits de l'interaction du temps et des énergies cosmiques (1982 : 227).

36 Pour les moines de Hanzhong, il s'agit de retrouver le ciel antérieur qu'ils ont connu dans leur existence. S'il correspond, selon certains, à la période fœtale, pour d'autres, c'est une période de l'enfance : avant que le « destin » *ming* 命 ne commence (*cf.* BERTHIER 1987 : 18). Dans tous les cas, dans le temps propre au ciel antérieur, l'être voit ce qu'il ne perçoit plus quand il est dans le « ciel postérieur » *houtian* 后天 : les dieux, les mânes des morts : tout ce qui n'a ni forme ni couleur.

37 Il peut aussi s'agir d'un malmort qui « s'est rattrapé », dans l'au-delà par une conduite exemplaire, ou qui a été ainsi transformé par l'entremise de ses descendants ou des Maîtres du Dao. Le terme est enfin employé, plus rarement dans notre contexte, pour désigner celui qui se réincarne en être humain. *Cf.* HERROU, sous presse.

38 ZHONGGUO... 1993 : 673-674.

39 Selon ROBINET, les textes d'alchimie interne mentionnent à maintes reprises, au sujet des trois composantes du corps, qu'« il ne s'agit ni du *jing* ordinaire, essence spermatique ou fluides du corps, ni du *qi* au sens de souffle de la respiration, ni même du *shen* ordinaire de la pensée discursive (ce qui n'empêche pas, à un certain stade, de travailler sur ces instances "ordinaires") », mais plutôt de différents potentiels : la puissance vitale, l'énergie de manifestation et l'Esprit (au sens de force spirituelle) (1995 : 147). Nous verrons, lorsqu'il sera question des essences, que les moines de Hanzhong parlent le plus souvent de ces composantes dans leur acception « ordinaire ».

40 KALTENMARK 1965 : 65-66.

41 Si le Dao peut rendre un, il n'est pas lui-même le Un (*cf.* SCHIPPER 1982 : 15-16).

42 KALTENMARK [1953] 1987 : 10.

43 Le *Yijing*, manuel de divination qui aurait ensuite été développé pour donner une explication philosophique de l'univers, est un classique de la pensée chinoise qui daterait du XIe siècle avant J.-C., et qui contient l'explication des 8 trigrammes et 64 hexagrammes, ainsi qu'un commentaire de Confucius (*cf.* WILHEIM et PERROT 1973).

44 Les essences sécrétées, le liquide séminal et le sang menstruel, sont au centre des pratiques ascétiques observées par les officiants des deux sexes au sein du monastère. Dans les représentations taoïstes, elles sont conservées dans le champ du cinabre inférieur situé sous le nombril. S'il n'est pas ici question d'une autre essence féminine, le lait maternel, c'est que,

comme on le dit à Hanzhong, les moniales ne sont pas sujettes à la lactation en raison de leur vie de célibat, mais c'est aussi et surtout que le lait maternel est pensé en Chine comme du sang menstruel transformé lors de la maternité (*cf.* FURTH 1986 : 46-47). En alchimie féminine, il est question de sublimer les sécrétions *yin* des seins pour les faire retourner « à la mer du sud (cœur) ». Ces sécrétions, aussi dites « graisses magiques » *lingzhi* 灵脂, servent à la femme à transformer « sa constitution de souffle » (DESPEUX 1990 : 207-208). Enfin, sur les sécrétions vaginales, *cf. infra* n. 70.

45 Il s'agit d'un rétrécissement des organes sexuels sans que l'on puisse pourtant parler d'atrophie ou de castration (SCHIPPER 1982 : 172). Alors que les moines de Hanzhong parlent de rétractation du pénis, d'autres sources évoquent le rétrécissement des testicules (DESPEUX 1990 : 240).

46 LARRE 1993 : 88.

47 Entendons ici par « bisexualité » la notion introduite par Freud en psychanalyse selon laquelle « tout être humain aurait constitutionnellement des dispositions sexuelles masculines et féminines qui se retrouvent dans les conflits que le sujet connaît pour assumer son propre sexe » (LAPLANCHE et PONTALIS 1967 : 49-50).

48 Freud expose cette théorie dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, paru en 1905. Alors qu'une trentaine d'années auparavant Charles Darwin avait montré que l'embryon humain était doté de deux potentialités, l'une mâle, l'autre femelle (dans *De la descendance de l'homme*, paru en 1871), Freud préféra qualifier la bisexualité d'organisation psychique, en précisant que les progrès ultérieurs de la biologie confirmeraient son hypothèse (ROUDINESCO et PLON 1990 : 125).

49 Pour complexe que soit cette coutume, c'est néanmoins là le résultat auquel elle aboutissait. Angela ZITO rappelle comment la pratique des pieds bandés inscrivait les femmes corporellement et symboliquement dans l'intérieur de la maison (1994 : 120-122).

50 Les officiants n'utilisent pas l'expression « fils d'apprentissage » mais le mot « disciple » *tudi* 徒弟. Cependant, en terme d'adresse, ils appellent leur disciple par son nom personnel, comme cela se fait aussi au sein de la famille chinoise, où nommer quelqu'un par son seul nom personnel est une attitude intime généralement réservée aux parents ou aux amis très proches.

51 Dans la famille chinoise, chaque membre ou presque a une désignation particulière. *Cf.* FENG 1937.

52 Ils utilisent ici les termes d'adresse. Le terme de référence de *ye* 爷 est *zufu* 祖父 ; celui de *waigong* 外公, *wai zufu* 外祖父.

53 Yang est ici un patronyme sans rapport aucun avec le *yin-yang*.

54 [1979] 1995 : 251.

55 Un immortel nommé Ling-Yang Zi-Ming, dont la légende était déjà connue sous les Han, enseignait le procédé suivant : « Au printemps, il faut absorber les Émanations aurorales qui sont le souffle orangé du soleil au moment où il va paraître. À l'automne, il faut absorber l'Ombre évanescente qui est le souffle orangé du soleil après son coucher. En hiver, il faut absorber les Vapeurs blanches qui sont les souffles septentrionaux de minuit. En été, il faut absorber le *Yang* parfait qui est le souffle méridional du soleil à midi » (cité par KALTENMARK 1970 : 1238). Sur le terme *xia*, *cf.* également KALTENMARK [1953] 1987 : 135-137.

56 Les prunelles des yeux, petites concrétions de *yang* pur, ont un pouvoir éclairant. « [Elles] chassent ainsi les ténèbres et font triompher le *yang*, principe de lumière et de vie » (KALTENMARK 1965 : 177).

57 Je n'entrerai pas ici dans une comparaison de ces deux organisations religieuses. Le parallèle que je fais ne vaut qu'en matière d'appellations. Au sein de l'Église catholique, l'organisation des évêques et des prêtres diffère de celle des divers ordres monastiques. En outre, les congrégations d'officiants ne sont généralement pas mixtes. Alors qu'il n'y a pas de femme prêtre, les moniales ou les nonnes vivent dans des couvents qui leur sont le plus souvent réservés. Dans tous les cas, je n'ai jamais entendu dire qu'elles y sont nommées au masculin.

58 Françoise LAUWAERT explique qu'en Chine on adopte généralement un garçon (le plus souvent pour remplacer le fils, si important, que l'on n'a pas eu ou que l'on a perdu) et il est prescrit que celui-ci soit choisi au sein de son patrilignage, de la même génération que ses propres enfants (1991 : 23-24).

59 Françoise HÉRITIER dit que parler d'inceste sous-entend presque toujours des contacts hétérosexuels. Elle montre aussi que, dans les textes bibliques, l'inceste du « deuxième type » — entre consanguins de même sexe (par exemple une mère et une fille) qui ne sont pas homosexuels mais partagent le même partenaire sexuel — semble tenu pour plus grave que celui du premier. « En quelque sorte, l'identité la plus fondamentale est celle du genre et non celle qui naît des rapports biologiques ou sociaux de consanguinité. C'est parce qu'il y a plus de substance, d'identité communes entre un père et son fils qu'entre un père et sa fille que l'union corporelle d'un homme avec la femme de son père ou celle de son fils peut être traitée comme

plus dommageable que le rapport sexuel d'un père et de sa fille, dans certaines sociétés, parce que la substance du père touche celle de son fils et réciproquement à travers la partenaire commune » (1997 : 13). Par conséquent, bien qu'il soit rarement évoqué, le contact sexuel entre un père et son fils, ou entre deux frères, serait alors le comble du « cumul d'identique » qui produirait les pires effets. À un degré moindre, peut-on qualifier d'incestueuse une relation sexuelle entre deux personnes (de même sexe ou de sexe opposé) qui se disent « père et fils » ou « frères » et ce, sans l'être biologiquement mais en se comportant comme tels (notamment dans le culte ancestral) ? J'y reviendrai dans ma thèse.

60 Que j'exposerai en détail dans ma thèse.

61 Au chapitre IV, Zhuangzi dit : « Concentre ta volonté. N'écoute plus avec tes oreilles, mais avec ton cœur ; n'écoute plus avec ton cœur mais avec tes souffles *qi*. Les souffles sont vides car ils peuvent recevoir tous les êtres. Le Dao se retrouve dans ce "vide" et le "vide" c'est le jeûne du cœur. » Sur ce concept, *cf.* SCHIPPER 1982 : 251-275.

62 Comme le fait remarquer Catherine DESPEUX (1996 : 109), dans le contexte taoïste, l'interruption du cycle menstruel signifie le retour à un état prépubère.

63 Aussi dite obédience de l'Un et Orthodoxe Zhengyi, *cf. supra* n. 5.

64 Cité par SCHIPPER 1982 : 197.

65 La sexualité n'était pas développée, chez les taoïstes, en tant que source de plaisir. Elle était ramenée à une technique de longue vie. Les gloses des textes taoïstes sur la sexualité servirent même à des traités médicaux. *Cf.* VAN GULIK 1971 : 41.

66 On parle de l'union du ciel et de la terre par la montée des « nuages » *yun* 云 et la descente de la « pluie » *yu* 雨. Les nuages étant considérés par les Chinois comme les ovules de la terre qui sont fertilisés par la pluie, le sperme du ciel, l'assemblage des principes *yang* et *yin* est aussi celui des principes mâle et femelle. L'expression littéraire « nuage et pluie » *yunyu* 云雨 est demeurée jusqu'à nos jours le terme poétique consacré pour désigner l'acte sexuel. L'union sexuelle, comme l'union cosmique, représente l'unité dans l'harmonie des contraires, c'est-à-dire le Un. Elle consiste à accomplir l'union du *yin* et du *yang*, autrement dit à réunir les principes opposés et complémentaires.

67 MASPERO 1971 : 553-578.

68 SCHIPPER parle donc du rituel étudié par Maspero, en se fondant, à la différence de son confrère, sur le texte du *Chang-tsing Houang-chou kouo-tou yi* (Daozang n° 1294) qui correspond au rituel original (1982 : 198, n. 56).

69 Sur cette apparente contradiction qui gouverne la sexualité taoïste (« Eros invoqué, Eros refoulé »), *cf.* SCHIPPER 1982 : 191.

70 En matière d'union des souffles, il est question des essences sécrétées par l'homme et par la femme au moment de l'apogée de l'acte sexuel. Cependant, d'une façon plus générale, la cyprine et l'ovule seraient moins considérés comme essences féminines que le sang. Comme le note Catherine DESPEUX, cette primauté accordée au sang — substance qui constitue la base énergétique chez la femme (correspondant au sperme chez l'homme) — se retrouve dans les conceptions chinoises de l'embryogénèse, « selon lesquelles un embryon est formé à partir du sang de la mère et de l'essence séminale du père » (1990 : 216).

71 L'ordinand taoïste, quel que soit son sexe, doit avoir au moins quinze ans révolus. Selon Min Zhiting, la règle coutumière qui prévaut dans les monastères de cette religion permet théoriquement aux enfants de commencer leur noviciat (qui, je le rappelle, n'est pas une initiation à l'ascèse ou aux rituels mais une simple acclimatation à la vie monacale) dès sept ans pour les garçons et dix ans pour les filles ([1986] 1990 : 89). Cependant, les moines de Hanzhong préfèrent aujourd'hui ne pas accueillir les enfants dans leurs temples, qu'ils soient simples laïcs ou même jeunes adeptes. Du point de vue de l'âge des officiants, le monastère est ainsi présenté comme un monde d'adultes dans cette société où seize ans marque traditionnellement la sortie de l'enfance (sur cette passe à franchir, *cf.* notamment BAPTANDIER 1996).

72 Le destin d'un enfant commence à un âge, différent selon les individus, qui se calcule de façon précise notamment au moyen de ses « huit caractères de naissance », les signes cycliques, terrestres et célestes, qui correspondent au jour, au mois et à l'année de sa naissance (BERTHIER 1987 : 88-89). Avant cet âge, ajoute Kristofer SCHIPPER, l'enfant est bisexué (1965 : 61). Par ailleurs, Marcel GRANET indique que la séparation des sexes, qui commence à sept ans et se termine à soixante-dix, « s'étend des premières aux dernières manifestations de la puissance génératrice » (1953 : 212-213). Il précise aussi (p. 205-206) que le destin se parcourt différemment selon les sexes : le masculin va dans le sens de l'ordre de la succession du temps — vers la gauche sur la roue du destin — et le féminin dans le contresens de ce même ordre cyclique — vers la droite.

73 Cité par SCHIPPER 1982 : 172.

74 *Zhuangzi*, chap. VII. J'ai préféré ici la traduction de SCHIPPER (1982 : 263).

75 *Cf.* KALTENMARK 1970 : 1220.

76 *Daode jing*, chap. XXVIII. Précisons ici que le ravin du monde est pensé par les taoïstes comme l'endroit vers lequel tout converge, où tout se transforme (SCHIPPER 1982 : 260).

77 Si dans les grandes villes comme Pékin, il arrive aujourd'hui de voir des jeunes filles et des femmes fumer, à Hanzhong seuls les hommes et certaines femmes âgées s'adonnent à cette pratique.

78 Le corps humain représentant, en Chine, le monde en miniature, le champ du cinabre dans lequel éclôt l'embryon d'immortalité est un mont, à la fois puits et grotte (STEIN 1987 : 77).

79 Selon STEIN, les taoïstes imitent les animaux hibernants qui, comme l'ours dans sa caverne, vivent repliés sur eux-mêmes. « Tout ce qui s'enfouit en hibernant est *yin* » (1987 : 112).

80 *Daode jing*, chap. X. Selon l'un des célèbres commentateurs de Laozi, Heshang gong, « jouer le rôle féminin » signifie que « dans le gouvernement de soi-même, il faut, comme la femelle, être tranquille, souple et faible ; dans le gouvernement du pays, il faut répondre aux événements, s'adapter à eux et ne pas les solliciter », ce qu'Isabelle ROBINET (qui le cite) rapproche du *Huainan zi* qui dit : « Ce qu'on appelle *wuwei* [non-agir], c'est ne pas devancer les choses » (1991 : 34).

81 Comme l'indique Roger AMES (1981), il s'agit moins, dans le taoïsme, de survaloriser les qualités féminines que de leur accorder, en Chine, autant d'importance qu'aux valeurs masculines et que de restaurer le nécessaire équilibre entre les principes *yin* et *yang*.

Table des illustrations

Titre	carte 1 – La province du Shaanxi (Chine)
Crédits	© J.-M. Chavy/cnrs
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-1.png
Fichier	image/png, 9,0k

Titre	Coiffes, habits rituels et vêtements quotidiens des moines taoïstes
Crédits	© J.-M. Chavy/cnrs
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-2.jpg
Fichier	image/jpeg, 188k

Titre	ill. 1 – Vue du temple Wengong de Hanzhong
Crédits	© A. Herrou
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-3.jpg
Fichier	image/jpeg, 188k

Titre	ill. 2 – La confection des guêtres-chaussettes portées sous la robe
Crédits	© A. Herrou
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-4.jpg
Fichier	image/jpeg, 88k

Titre	ill. 3 – Aperçu de la « famille » taoïste du temple Wengong
Crédits	© A. Herrou
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-5.jpg
Fichier	image/jpeg, 40k

Titre	ill. 4 – Un moine itinérant
Crédits	© A. Herrou
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-6.jpg
Fichier	image/jpeg, 476k

Titre	ill. 5 – Silhouette d’un officiant taoïste : moine ou moniale ?
Crédits	© A. Herrou
URL	http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8745/img-7.jpg
Fichier	image/jpeg, 23k

Pour citer cet article

Référence papier
Ateliers, n° 24 (août 2001), pp. 174-210.

Référence électronique
Adeline Herrou, « « Elle, c’est mon frère » », *Ateliers* [En ligne], 24 | 2001, mis en ligne le 12 mai 2015, consulté le 07 décembre 2017. URL : http://journals.openedition.org/ateliers/8745

Auteur

Adeline Herrou

Droits d’auteur

Ateliers d'anthropologie – Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.