

ARTS MARTIAUX

Du religieux
et des rites

Ouvrage codirigé par
OLIVIER BERNARD
et BRICE AIRVAUX



Collection  L'univers social
des arts martiaux



Arts martiaux:

Du religieux et des rites

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada



Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts Canada Council
du Canada for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC

Québec 

Révision linguistique : Solange Deschênes

Artiste peintre ayant réalisé la toile de couverture : Émie Morissette

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : Marjorie Patry

ISBN papier : 978-2-7663-0061-7

ISBN pdf : 9782766300624

© Les Presses de l'Université Laval

Tous droits réservés.

Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2023

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Arts martiaux. Du religieux et des rites sous la direction d'Olivier Bernard

© Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition selon les termes de la [licence](#)
Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0
International.

Arts martiaux:

Du religieux et des rites

Sous la direction de
OLIVIER BERNARD
et **BRICE AIRVAUX**



**Presses de
l'Université Laval**



Dirigée par Olivier Bernard

Propre aux sciences sociales, cette collection adopte un point de vue critique pour réfléchir au phénomène social des arts martiaux. Cette collection offre des ouvrages collectifs qui mettent de l'avant des études et des réflexions sur des sujets communs. Tous les contributeurs à cette collection ont en commun le souci d'approfondir les connaissances de nos sociétés contemporaines par le prisme des arts martiaux comme univers social. Ces publications scientifiques sont toujours appuyées par une solide approche épistémologique.

Titres parus :

Bernard, Olivier (dir.), *Arts martiaux. Étude des pratiques et des valeurs contemporaines*, 2020.

Bernard, Olivier (dir.), *Arts martiaux et jeux vidéo. Quel rapport à la culture ?* 2019.

Bernard, Olivier (dir.), *Les arts martiaux. Entre enseignement et intervention*, 2019.

Bernard, Olivier (dir.), *Les arts martiaux. Regards critiques et perspectives de recherche*, 2018.

Bernard, Olivier (dir.), *Les arts martiaux. La puissance de l'imaginaire*, 2016.

Bernard, Olivier (dir.), *L'arrière-scène du monde des arts martiaux*, 2014.

*À la mémoire d'Andrée Fortin
(1953-2022)*

*une grande femme
une sociologue d'envergure
une mentore exceptionnelle*

Direction et comités de lecture

Directeur de collection

Olivier Bernard

Codirection de l'ouvrage

Olivier Bernard

Brice Airvaux

Comité de lecture

Brice Airvaux, Master lettres classiques, Master éducation physique

Frédérique Bonenfant, doctorante en sciences des religions de l'Université Laval

Alain Bouchard, sociologue, directeur du Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR) de l'Université Laval

Aurélié Épron, Ph. D. en sciences et techniques des activités physiques et sportives, maîtresse de conférences au Laboratoire sur les vulnérabilités et l'innovation dans le sport de l'Université Claude Bernard Lyon 1, Université de Lyon

Nathalie Gagnon, doctorante en sociologie de l'Université Laval, conseillère stratégique en communication

Benoît Gaudin, Ph. D. sociologie, Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines

Dominic Larochelle, Ph. D. sciences des religions, chargé de cours à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

Yann Ramirez, Ph. D. sociologie, chercheur associé à Santé, éducation et situations de handicap (SANTESIH), UFR Sciences et techniques des activités physiques et sportives (Staps), Université de Montpellier

Comité de lecture professoral

Olivier Bernard, professeur associé au Département de sociologie de l'Université Laval, enseignant au Campus Notre-Dame-de-Foy

Robert Crépeau, professeur titulaire au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal

Dominique Morin, professeur titulaire au Département de sociologie, Université Laval

Jean-Philippe Perreault, professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, directeur de la Chaire de leadership en enseignement Jeunes et religions

Yakov Rabkin, professeur émérite au Département d'histoire de l'Université de Montréal, membre du Centre d'études et de recherches internationales (CERIUM)

Martine Roberge, professeure titulaire d'ethnologie au Département des sciences historiques de l'Université Laval

Équipe de traduction des textes

Brice Airvaux

Olivier Bernard

Nathalie Gagnon

Remerciements

En tant qu'initiateur et directeur du projet de la collection « L'univers social des arts martiaux » (<https://www.pulaval.com/collections/l-univers-social-des-arts-martiaux>), j'ai sollicité de l'aide financière pour publier ce volume. La société évolue et le contexte socioéconomique se transforme également. Comme vous le savez, le manque de financement dans le domaine de l'enseignement et de la recherche est un véritable problème de société, surtout pour les sciences sociales. Auparavant, il était possible de partager le savoir scientifique universitaire en français sur les arts martiaux et les sports de combat en nous unissant sous la bannière de la présente collection grâce à un travail de grande qualité et de rigueur scientifique. Or, publier des ouvrages scientifiques en étant totalement subventionné n'est plus une possibilité. Pour chacun des ouvrages, nous devons désormais déboursier 4000 \$. Ce montant ne semble pas si élevé, mais, pour une majorité d'auteurs souvent encore aux études ou en situation financière précaire, cela est impossible.

Nous tenons donc à remercier très sincèrement tous ceux qui ont contribué au projet de sociofinancement de cet ouvrage. Chaque donateur est ici individuellement et chaleureusement remercié :

Alvaro Pernas

Antoine Poulin

Benoit Gaudin

Birgit Krawietz

Carolyne Bernard

Cedric Junior Nzouli

Carole Chesaux

Christine Rancourt

Cristiano Barreira (USP – Escola de Educação Física e Esporte de
Ribeirão Preto)

Damien Grosso

Daniel Beguelin

Daniel Mroz

David Pineault

Dgina Girouard (Vision arts martiaux)

Dominic Larochelle

Francis Lagrange

Frédéric Mabillard

Garry Lessard

Isabelle Gagnon

Jacqueline Trépanier

Jonathan Morissette (Vision arts martiaux)

Kouamé Kouadio

Laboratoire de recherche LESCORES (Université Clermont Auvergne)

Lisa-Marie Guay

Lise Gauthier

Martin Jacques

Nathalie Gagnon

Olivier Bernard

Philibert Barelli

Pierre Fraser

Raphael Schapira

Sebastien Pruneau

Stefan Krist

Stéphane Bernard

Stéphane Barelli

Steven G. Jug

Vincent Quirion

Ainsi que sept donateurs anonymes

Table des matières

Remerciements	IX
Préface – Pour ce qu’il en est de l’aventure humaine Jean-Philippe Perreault	XIII
Présentation Olivier Bernard	XIX
Forces spirituelles et physiques sans précédent. Réappropriation du sambo par l’Église orthodoxe en Russie. Steven G. Jug	29
La tradition du dojo de sœur Chantal Desmarais: une étude de cas sous l’angle du rite et du religieux Olivier Bernard	63
L’aikibudo : un mysticisme sans dieu Christophe Gobbé	97
La foi en mouvement : arts martiaux évangélistes en périphérie de Rio de Janeiro Raphael Schapira	127
Réflexions sur la communication chrétienne par le jiu-jitsu brésilien et les arts martiaux mixtes Stéphane Barelli	143
Explorer la spiritualité engagée à travers les arts martiaux. Les pédagogies de l’engagement dans la Boxe Popolare et l’Odaka Yoga. Matteo di Placido et Lorenzo Pedrini	197

Repenser la lutte à l'huile turque: conceptualiser l'islam musclé et les arts martiaux islamiques	227
Birgit Krawietz	
Sports chamaniques: lutte bouriate, tir à l'arc et courses de chevaux	259
Stefan Krist	
La maîtrise de l'espace dans les tào lù: des éléments martiaux, théâtraux et religieux en héritage	293
Daniel Mroz	
Les arts martiaux asiatiques au service d'un théâtre « du spirituel », exemples croisés	321
Carole Drouelle	
Religieux et rituel dans les arts martiaux sino-asiatiques: des imaginaires, des produits, un marché	339
Brice Airvaux	
La spiritualité dans les arts martiaux: perspective phénoménologique	427
Thabata Castelo Branco Telles et Cristiano Barreira	
Notes sur les collaborateurs	451

Préface – Pour ce qu’il en est de l’aventure humaine

JEAN-PHILIPPE PERREULT

Cet ouvrage est important.

En s’attardant aux dimensions spirituelles et religieuses des arts martiaux et de combat, il contribue à saisir ce que nous pouvons reconnaître comme des manifestations de la recomposition religieuse en cours. Cerner, décrire et chercher à comprendre cette recomposition – tâche à laquelle se sont consacrés à leur façon les auteurs de ce collectif – sont des étapes d’autant plus nécessaires et pertinentes que le spirituel et le religieux empruntent désormais des voies, des formes et des modalités qui nous paraissent inédites ou, à tout le moins, inusitées. Voilà bien ce que met en lumière le présent ouvrage : du religieux et du spirituel qui affleurent et émergent en des associations, des configurations, des résurgences parfois étonnantes.

Notre étonnement devant ces formes nous en apprend tout autant sur le religieux que ce qui est effectivement observé et présenté. Nous sommes un peu hébétés de le retrouver où ne nous l’attendions pas. L’apport de cet ouvrage est aussi de pointer, par renversement, là où il était pressenti. Essentiellement, nous nous attendons du religieux et du spirituel qu’ils se présentent de manière confessante – c’est-à-dire affirmée et assumée comme telle – et différenciée du culturel, du politique, de l’économique, du sportif et du loisir. D’ordinaire, nous le concevons comme une dimension exclusive de la vie humaine, relevant de l’intériorité et de l’intime, qui se donne à voir à travers une narration toute personnelle, tributaire

d'un parcours de vie et d'une « expérience ». Le spirituel et le religieux tiendraient donc de l'opinion, d'une *doxa* individualisée – si une telle chose est possible. Fruits d'un choix personnel prétendu libre, ils se rapportent au domaine du sensible, de l'émotif, du thérapeutique. Surtout, ils forment un domaine autonome : un secteur de la sphère de la vie privée que l'on n'ouvre qu'aux intimes. Et lorsque certains osent l'expression publique de cette foi qui les anime, l'exercice paraît toujours plus ou moins suspect, soupçonnés sont-ils d'intentions prosélytes.

Bien entendu, nous caricaturons ! Néanmoins, les traits ci-dessus ne sont pas étrangers à la manière dont nous nous représentons le plus souvent la religion, le religieux et le spirituel. Derrière ces représentations en apparence simplistes ne se cache pas moins l'une des théories phares des sciences sociales qu'est la sécularisation des cultures, des sociétés et des mentalités. Longue marche moderniste, cette « sécularisation-transfert a nourri une représentation de la modernité comme sortie du religieux, comme si l'on avait affaire à un jeu à somme nulle selon lequel plus de modernité signifiait moins de religieux » (Willaime, 2007 : 151). Évidemment, les processus de cette sécularisation-modernisation sont observables et repérables dans le temps. Il serait difficile de nier l'individualisation, la rationalisation, la relativisation, la différenciation et l'accélération qui marquent les sociétés modernes et ultramodernes, et ce, de manières différenciées selon les cultures, les histoires nationales et les régimes de religiosité. Toutefois, des limites s'imposent et des critiques épistémologiques doivent être formulées lorsque la sécularisation quitte le champ des explications sociologiques pour s'imposer comme manière de penser au point de devoir conclure, à la suite de Gauthier, qu'il s'agit d'un véritable « paradigme » (Gauthier, 2020). Ce désenchantement du monde, dans un détournement de son sens wébérien¹, aveugle et ne permet plus de voir la religion et le religieux là où ils sont. Et lorsqu'on les observe, on conclut rapidement soit au retour de la religion, soit au recul de la modernité, soit à de dangereux envahissements. Le recours à la spatialité pour en parler n'est pas anodin : nous sommes dans une lutte, sur un champ de bataille, craignant le gain ou la perte de terrain.

C'est dire que, plus que pour d'autres questions, aborder le religieux et le spirituel commande de réfléchir à la construction de l'objet. Et cette exigence s'impose de manière concrète : les explorations, les échanges et

1. Le désenchantement chez Weber est la « démagification » du monde entraînant des formes religieuses davantage rationnelles et éthiques et non pas la disparition de la religion.

les discussions mènent inexorablement à la question de sa définition. La lecture du présent ouvrage n'y échappe pas. Devant l'une ou l'autre description, on se demandera de quelle religion, de quel religieux, de quelle religiosité ou de quelle spiritualité il est question. Et ce n'est pas parce que les définitions manquent. Elles sont nombreuses et connues. Ce qui est en jeu est plus fondamental. Il s'agit de la capacité même à penser le religieux autrement qu'en matière de disparation ou de retour, d'opinion favorable ou défavorable, de réalité souhaitable ou menaçante. La sécularisation comme paradigme nous conduit à cette impasse.

Or, les explorations auxquelles nous sommes conviés par cet ouvrage font éclater ces représentations du religieux et du spirituel si bien fixées par l'imaginaire sécularisé contemporain. Nous nous retrouvons à la jonction du sport et du « sacré », des pratiques et des visions du monde, des rites et des croyances, des discours et du corps, de l'ascèse et de la jouissance, de l'individuel et du collectif. Ce faisant, ce sont autant de frontières que nous sommes amenés à franchir, autant d'oppositions qui ne tiennent plus. La vie spirituelle, associée d'emblée à l'intériorité, ne s'oppose plus à la sueur, à la puissance et à la souffrance du corps. Le spirituel et le religieux se tiennent ensemble, sur le même terrain d'humanité, trouvant à s'expliquer l'un et l'autre. Ce spirituel et ce religieux ne sont ainsi plus dans une bulle, en marge de la vie, des engagements, de la santé et des loisirs.

Par la force des phénomènes décrits, les prochaines pages nous rappellent que le religieux est un fait social total et qu'il ne peut être étudié, compris et pensé à l'extérieur de la vie et des engagements humains. Les composantes que nous lui reconnaissons (rites, règles, pratiques, croyances, vision de la vie...) ne sont pas, pour les sciences sociales du religieux, des réalités révélées ou déposées, mais des constructions humaines objectivement saisissables que nous sommes appelés à intelliger. En cela, les sciences des religions et les différentes formes d'étude du religieux ne sont pas différentes des autres disciplines qui se consacrent à la compréhension de l'humain. Leur singularité tient plutôt à la nature des constructions humaines auxquelles elles s'intéressent : ces productions de civilisations qui cherchent à faire sens, à répondre à l'ab-sens (Lemieux, 2000).

Cette recherche de sens de l'humain a pris parfois des formes extraordinaires et remarquables : des temples spectaculaires, des modes de vie façonnés par des traditions séculaires, des œuvres théologiques et philosophiques forgeant des manières d'être et de penser. Appartenant à d'autres époques, ils se présentent comme des héritages d'humanité. Qu'ils soient ainsi perçus et nommés indique qu'ils nous sont plus ou moins extérieurs, en quelque

sorte déjà « objectivés », patrimonialisés. S'ils peuvent avoir encore des effets de sens pour certains, ce n'est qu'au prix de leur exégèse, de leur réinterprétation, de leur actualisation ; « ce que la tradition veut dire pour aujourd'hui », répètent les fidèles devant définir constamment leur fidélité.

Pour le reste – et un reste fortement majoritaire –, le sens et la signification se font rarement aussi explicites et exubérants. Ils prennent forme dans le banal et dans « l'allant de soi ». Au creux du quotidien, là où les engagements se prennent, se reprennent et se déprennent, le sens se construit avec les matériaux culturels disponibles : dans les relations et la fraternité sportive, dans la discipline et la répétition, dans la performance et le dépassement, dans ces gestes auxquels nous croyons, en somme. Voilà bien un autre renversement que provoque cet ouvrage. On dit d'ordinaire que les croyances se donnent à voir dans des pratiques : parce que je crois, j'exprime cette conviction par des gestes symboliques, je suis fidèle à des rites, j'adopte des comportements, je m'impose une morale. Conséquemment, pour saisir la recomposition religieuse, on interroge nos contemporains sur ce en quoi ils croient et sur ce qui compte pour eux. Ce faisant, nous accordons beaucoup d'importance aux différents credos et sommes attentifs aux déclarations de foi. Et si la réalité était autrement ? Non pas « je pratique parce que je crois », mais bien « je crois parce que je pratique... » Qu'est-ce que la croyance si ce n'est qu'une pratique de l'(A)utre, dirait Michel de Certeau (de Certeau, 1981). La croyance est cet agir sur le « tout autrement » que nous ne maîtrisons pas. Les religions et le religieux sont des dispositifs humains offrant (ou tentant d'offrir) un contrôle sur ce que l'on n'arrive pas à maîtriser autrement, sur le différent, sur l'autre. La performance de l'athlète tient à son obsession pour le contrôle : entraînement, technique, alimentation. Malgré tout, une part échappe toujours. Il s'agit, pour lui, de son « autre ». Le religieux et le spirituel lui permettent de vivre avec ce qui échappe.

En ayant pour point de départ les arts martiaux et les sports de combat, ce livre et les questions qu'il aborde forcent à appréhender autrement les enjeux qui nous intéressent. Il n'est plus tant question d'une dimension religieuse ou spirituelle dont découleraient des pratiques sportives, mais des pratiques sportives dont découlent du religieux et du spirituel. Ainsi, ultimement, il peut être assez juste de parler du sport comme religion. Cette question n'est pas nouvelle et la littérature à ce sujet est assez abondante. Toutefois, il est encore hasardeux de dépasser l'analogique et de soutenir que le sport n'est pas *comme* de la religion, mais possède une (véritable !) dimension religieuse et spirituelle. Cet ouvrage a le courage

de poser la question de différentes façons et avec sérieux, prenant appui sur des observations et une écoute attentive des « pratiquants ».

Les pages qui suivent sauront alimenter la réflexion et la recherche sur les formes contemporaines du sens, du religieux et de la spiritualité. Cela dit, les réalités qu'il décrit et cherche à comprendre, les frontières qu'il permet de traverser (ou de transgresser), le dépassement du paradigme de la sécularisation qu'il suggère, les définitions du religieux auquel il invite sont certes des apports précieux, mais ne suffisent pas à rendre cet ouvrage important.

Cet ouvrage est important dans la mesure où l'intérêt pour le religieux qui le porte mène à une meilleure compréhension de l'humain, de l'humanité et de la société. Si, comme nous l'avons dit, le religieux est un fait social total, travailler à son intelligence n'a de sens que dans la mesure où il nous permet de dire quelque chose du monde, au-delà « du religieux pour le religieux ». Dès les premières pages des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim soutient que la religion est d'abord une cosmologie. Si elle a cherché à expliquer la réalité en tenant lieu de sciences et de philosophie, « ce qui a été moins remarqué, écrira-t-il, c'est que [la religion] ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain préalablement formé; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées » (Durkheim, 1968 : 20). Par sa fonction, ce qui fait office de religieux aujourd'hui (qu'on le nomme ou non comme tel) est invisibilisé. Il est ce qui va de soi, ce qui maintient l'unité imaginaire de la société et évite le chaos, ce qui permet de domestiquer l'angoisse de l'absence (ou ab-sens) en déterminant le vraisemblable et le valorisé. Ainsi, en reprenant l'intention durkheimienne, nous pourrions dire que de s'intéresser au religieux dans ses aspects contemporains et effectifs, ce n'est non pas uniquement avoir accès à un savoir ou à une sagesse de l'humain, mais c'est visibiliser la manière dont l'humain est, précisément, humain aujourd'hui.

Voilà pourquoi ce livre est important : il contribue à comprendre un peu mieux et un peu plus ce qu'il en est de l'aventure humaine.

BIBLIOGRAPHIE

- DE CERTEAU, Michel (1981). Une pratique sociale de la différence : croire dans *Faire croire : modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École française de Rome (vol. 51, p. 363-383).
- DURKHEIM, Émile (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Les Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris (1912), version numérisée [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf].
- GAUTHIER, François (2020). « Définir le paradigme de la sécularisation pour mieux s'en abstenir », *Religiologiques*, hors série, n° 1, p. 185-189.
- LEMIEUX, Raymond (2000). Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire. *Cahiers de recherche sociologique* (33), p. 19-50.
- WILLAIME, Jean-Paul (2007), « Reconfigurations ultramodernes », *Esprit* 3, mars (2007), p. 146-155.

Présentation

OLIVIER BERNARD

Parler du religieux, c'est parler d'un phénomène important et central dans le fonctionnement et l'évolution des sociétés, notamment parce qu'il ne s'agit de rien de moins que des visions de la vie et des cadres normatifs structurant une bonne part des sociétés. Parler du religieux, c'est aussi prendre le risque de toucher les sensibilités, voire de soulever des passions et des tabous. C'est pourquoi la préface de ce livre, écrite par JeanPhilippe Perreault, vient recadrer le propos à partir des sciences des religions, c'est-à-dire comprendre le phénomène du religieux le plus objectivement possible afin de développer une réflexion en dehors des partis pris et des discours discriminatoires. Aussi, l'objectif de cet ouvrage est-il double parce que, d'une part, il aborde le phénomène du religieux et, d'autre part, il doit montrer cette réalité à travers le prisme des arts martiaux et des sports de combat.

Par les arts martiaux, les sports de combat et l'éventail de disciplines qui existent entre les deux (Bernard, 2014), nous faisons le pari qu'il est possible de montrer comment, dans nos sociétés contemporaines, le religieux et le rituel se perpétuent et prennent une dimension significative dans la vie des adeptes ou encore par l'entremise de produits dérivés, des réseaux sociaux et de la consommation. Autrement dit, que peuvent nous apprendre les arts martiaux sur le religieux et les rituels de nos sociétés actuelles? Sont-ils toujours présents? Si oui, comment s'actualisent-ils? Est-ce que les nouvelles pratiques ne conservent que des références au «religieux» sans en conserver les traditions? Ces questions ne sont pas simples. Pour y répondre, nous pourrions émettre l'hypothèse que le

religieux se trouve quelque part dans les attentes des amateurs et des pratiquants, imbriqué dans les actes consommatoires d'une image romancée de ce que les gens pensent que devraient être les arts martiaux, amalgamant quelques clichés des traditions religieuses et martiales.

Par exemple, pour ceux qui s'intéressent aux arts martiaux et aux sports de combat, il est difficile d'écarter le thème du religieux puisqu'il tapisse les tabloïdes des kiosques de revues d'arts martiaux depuis des décennies. Plusieurs livres consacrés à ce thème font la une des rayons « spiritualités » ou « ésotérisme » dans les librairies à grande surface. Et n'oublions pas les films et les jeux vidéo qui ont aussi contribué à forger un imaginaire de techniques corporelles surpuissantes rivalisant sans peine avec les compétences des mages de combat des plus grands romans fantastiques. L'émergence et le succès des cultures populaires des arts martiaux ont effectivement participé à mettre en place tout un système de représentations qui domine les consciences quand vient le temps de parler du religieux dans le monde des arts martiaux. Toutefois, si cet angle d'analyse est en partie utile pour comprendre la place du religieux dans les univers sociaux des arts martiaux, nous pensons qu'il est également réducteur pour expliquer la diversité de ce qui est vécu culturellement dans ces pratiques.

Certes, la dimension religieuse des arts martiaux et des sports de combat ne se borne pas aux divers produits des cultures populaires destinés aux amateurs. Le rapport entre arts martiaux et religieux est complexe parce qu'il est à la jonction entre plusieurs réalités. Cette complexité s'est, entre autres, illustrée lorsque nous nous sommes livrés à un exercice, celui de trouver une image pour la couverture de l'ouvrage représentant le religieux de manière plus ou moins universelle. Nous n'en avons pas perdu le sommeil, mais nous y avons consacré assez de temps pour en venir à la conclusion qu'il n'existe pas une représentation unique du religieux. À tout le moins, l'humanité ne s'est jamais dotée d'un symbole qui représente collectivement son rapport au religieux. Plus encore, il n'existe pas de définition de la religion qui fasse l'unanimité chez les chercheurs (Willaime, 2003). Tout au plus est-il possible de parler « des » définitions selon des enjeux divers (Lambert, 1991). Sans oublier que le concept de religion est en lui-même occidental (Husserl, 2017 : 16), favorisant un regard ethnocentrique sur les réalités religieuses des autres cultures. En l'occurrence, il nous a été impossible de choisir en toute impartialité une image qui ferait l'unanimité. Nous ne voulions pas non plus tomber dans les clichés de la culture populaire des traditions spirituelles orientales, alors nous nous sommes laissé inspirer par les phénomènes contemporains du religieux dans le monde des arts martiaux et des sports de combat.

Notre choix s'est arrêté sur un dessin, présent dans le texte de Stéphane Barelli, produit par un adepte (*fan*) de jiu-jitsu brésilien (JJB) et qui représente le phénomène du christianisme musclé. Le terme « musclé » correspond à une stratégie de recrutement par les institutions ou les organisations religieuses afin d'attirer les jeunes hommes par une image et des pratiques plus viriles associées à la religion (Bauer, 2019). Ainsi, la représentation d'un Jésus combattant et dominant la figure du mal, dans l'imaginaire chrétien, souligne que la force physique et technique du Christ est en partie redevable aux arts martiaux et aux sports de combat. Ce qui n'est pas peu dire. À l'instar de l'affrontement de Cyllindric le Germain contre Obélix (*Les 12 travaux d'Astérix*, 1976), où les arts martiaux peuvent tenir en échec les effets de la potion magique, la figure christique affiche sa suprématie physique grâce aux arts martiaux, garantissant du même coup sa supériorité morale face à l'incarnation du mal. Et c'est là que se trouve tout l'enjeu de cette représentation manichéiste : être vainqueur dans un affrontement est la confirmation que ses valeurs morales, ses convictions et sa foi sont meilleures que celles de l'opposant. Fortement liées à l'apparence, les compétences techniques et les prouesses viennent définir les personnages et la manière dont ils mettent en image leurs actions. A priori, il n'y a pas de distinction entre les héros et les antagonistes en ce qui concerne leurs compétences. Seule la volonté d'imposer une morale juste par la force permet de les distinguer.

À nos yeux, l'image de couverture (peinte par notre artiste associée Émie Morissette à partir du dessin) est surprenante et interpellera, nous l'espérons, les lecteurs désireux d'en savoir plus sur le thème du religieux et du rituel. Le présent ouvrage est une ouverture vers la compréhension de ces réalités. À l'automne 2016, nous avons entrepris de mettre en lumière ce qui nous semblait être à l'époque la dimension religieuse des arts martiaux. Après quelques mois de lecture et de recherche, nous en sommes venus à la conclusion que, comme pour bien des sujets en sciences sociales, la question du religieux était d'une ampleur qui dépassait l'écriture d'un simple chapitre et qu'il était plus que souhaitable d'entreprendre une collaboration pour saisir cette réalité sociale aux multiples facettes. Ce n'est qu'en 2019 que le projet de publication commence à prendre forme. En juillet 2020 a eu lieu le colloque « Martial Arts, Religion and Sirituality² ». Ce colloque a été l'occasion de rencontrer virtuellement, contexte pandémique oblige, de nombreux chercheurs qui s'ajouteront aux contributeurs de cet ouvrage collectif.

2. <https://mars2020.hypotheses.org/>.

Le thème de ce projet de publication connaît un vif succès, mais amène aussi son lot de nouveaux défis. Il y a, entre autres, une quantité importante de textes à évaluer, dont certains nécessitent une expertise sur les cultures des pays de l'Extrême-Orient. Brice Airvaux accepta de nous épauler dans cette tâche en devenant codirecteur. Son aide fut d'autant plus précieuse qu'il contribua à dénicher de nouveaux relecteurs pour des expertises pointues. Un autre défi, et non le moindre, a été celui de la traduction. Nous soutenons les Presses de l'Université Laval dans sa mission de diffusion des savoirs en langue française, alors nous avons assumé la responsabilité de traduire les textes rédigés en anglais. Bien évidemment, vu le nombre des textes, il s'agissait là d'une tâche colossale. Nous tenons donc à remercier sincèrement Brice Airvaux et Nathalie Gagnon pour l'énergie et le temps qu'ils ont consacrés à la traduction des chapitres.

Chacun des auteurs ayant participé à cet ouvrage présente une facette spécifique du religieux et du rituel au sein des univers sociaux des arts martiaux et des sports de combat. Comme nous le disions, ces univers sont multiples, complexes, changeants et relatifs à l'histoire des sociétés qui les portent. Cet ouvrage n'a donc pas la prétention d'être exhaustif sur le sujet, mais ajoute toutefois sa modeste contribution à l'avancement des connaissances sur le phénomène du religieux. Les chapitres qui suivent présentent une diversité d'études, pour la plupart des enquêtes de terrain, montrant comment le religieux se construit et existe au sein de plusieurs sociétés contemporaines.

Steven G. Jug présente les liens entre le sambo et l'Église orthodoxe russe. À partir des années 2010, le sambo est devenu un élément central des efforts entrepris par l'Église pour s'engager dans le domaine du sport en Russie. La portée institutionnelle plus large du sambo ecclésiastique en comparaison avec celle des fédérations nationales de sambo, associée à des intérêts plus ciblés que celui du gouvernement russe de Vladimir Poutine, a donné des résultats tangibles en matière de participation des jeunes avant la pandémie du coronavirus. L'auteur explore les facettes culturelles et médiatiques de la promotion du sambo par l'Église orthodoxe russe. Il analyse particulièrement l'utilisation pratique de la promotion des médias et des pratiquants célèbres, les origines de la création de certaines modalités de pratique au sein des paroisses, ainsi que la manière dont les autorités ecclésiastiques encouragent les garçons à aller à l'église à travers la pratique du sambo. Au moyen de son contenu culturel, cette étude aborde l'importance prise par la réécriture de l'histoire du sambo combinée à une légitimation théologique du sport en tant qu'outil non

seulement tolérable, mais également réellement bénéfique, à la vie spirituelle des fidèles orthodoxes.

Olivier Bernard présente une étude de cas, celle du dojo Ookami. Il s'agit d'une démarche ethnographique dont l'objectif est d'aller à la rencontre des membres d'une école de karaté. Cependant, la professeure de cette école n'est pas que sensei, elle embrasse également la vocation de religieuse. En s'intéressant aux séances d'entraînement qu'elle offre à ses élèves et à sa vision du karaté, il est possible de voir comment cette pratique tient du rituel et de la ritualisation. À travers cette performativité, l'auteur se demande s'il y a une charge symbolique qui s'apparente au religieux. Quoi qu'il en soit, les valeurs du dojo Ookami ne lui sont pas exclusives parce qu'elles participent déjà à tout un imaginaire commun à l'univers social des arts martiaux. Par contre, c'est la spécificité d'interprétation des rites et du contenu de cet imaginaire qui modèle les valeurs exprimées dans les actes et les intentions de chacun des membres. Là se trouve la tradition de l'école de Sensei Desmarais : un enseignement et une transmission des techniques qui donnent toute sa couleur aux gestes rituels.

Christophe Gobbé propose un chapitre qui sort des sentiers battus. Il est fréquent de rencontrer des publications qui reproduisent d'emblée les clichés à propos des arts martiaux japonais, à savoir leur lien avec les religions extrême-orientales. L'auteur offre plutôt de montrer comment l'aikibudo, un art martial japonais, s'apparente à ce que Roger Bastide nommait le *mysticisme sans dieu*, en s'attachant à la religiosité inhérente à l'expérience martiale. Son chapitre soumet au lecteur trois angles permettant d'envisager cette religiosité : le dojo comme espace du sacré, la chute comme allégorie du passage du corporel au spirituel, la représentation du « maître-prophète » comme « production » d'une figure déifiée.

Raphael Schapira propose un chapitre portant sur les pratiquants évangélistes de jiu-jitsu brésilien (JJB) et de judo. Ces pratiquants issus des banlieues de Rio de Janeiro fusionnent le sport et la religion, percevant le jiu-jitsu et le judo brésiliens évangélistes comme des moyens d'incarner leur identité religieuse, analysée comme émanant de la confluence de la violence urbaine, de l'éthique chrétienne des arts martiaux et d'une « guerre spirituelle ». Ce phénomène relativise les approches classiques qui s'attacheraient à étudier le sport comme une religion séculière au sein de laquelle les références au sacré sous-entendent souvent les expériences spirituelles, bien que ces dernières ne fassent pas partie d'un système de croyances religieuses spécifiques. Cela souligne en outre l'importance de différencier conceptuellement les personnes qui vivent le sport comme

pratique spirituelle ou religieuse des personnes qui le vivent comme une pratique constitutive de leur identité religieuse. Le phénomène des arts martiaux évangélistes nous contraint donc à repenser notre compréhension de la relation entre le sport et la religion. Les arts martiaux ne donnent pas seulement l'occasion de vivre des expériences quasi religieuses liées au sacré, pour les sportifs évangélistes, la pratique peut constituer un moyen direct d'adoration du divin.

Stéphane Barelli propose une analyse de certaines méthodes de prosélytisme employées par plusieurs congrégations évangélistes pentecôtistes dans le milieu populaire des sports de combat. Lors de l'enquête de terrain qui a été réalisée en Inde, en Thaïlande, dans divers pays européens et au Brésil, la question d'une possible instrumentalisation de cette forme de ministère martial sportif à des fins de recrutement s'est posée. L'examen de la relation entre deux institutions culturelles que sont les sports de combat et les groupes néo-pentecôtistes, dans une perspective internationale et religieusement pluraliste, a permis de mettre en lumière les spécificités rituelles. De nombreux combattants, parmi les plus populaires, revendiquent ouvertement leur foi et indiquent clairement, par leurs gestuelles et leurs propos, leur appartenance à une confession religieuse. L'exposition publique des champions et leur grande influence sur les adeptes (*fans*), génèrent tout un questionnement quant au pouvoir de rassemblement des sports de combat qui n'a pas échappé au courant évangéliste.

Matteo Di Placido et **Lorenzo Pedrini** présentent, au moyen d'une approche ethnographique, les répertoires pédagogiques de la *Boxe Popolare* (un style de boxe codifié par des groupes gauchistes italiens) et de l'*Odaka Yoga* (un type innovant de yoga postural mélangé à des éléments d'arts martiaux). Ces auteurs proposent une lecture attentive de ce qu'ils appellent les pédagogies de l'engagement. L'objectif est de voir comment ces deux pratiques modèlent les philosophies spirituelles intériorisées dans des projets autoréflexifs orientés vers la transformation sociétale. Leur analyse explore l'apprentissage physico-spirituel de la *Boxe Popolare* et de l'*Odaka Yoga*, en relation avec la montée d'une série de dispositions engagées, pouvant mener les pratiquants à concevoir leur propre transformation comme un moyen d'encourager le changement social et de soutenir des programmes de justice sociale. Les auteurs soulignent les dimensions rituelles de ces pratiques, leurs formes d'engagement et, enfin, leurs ambivalences par rapport à la gouvernamentalité néolibérale contemporaine et à la transformation sociétale.

Birgit Krawietz propose un essai pour comprendre la lutte à l'huile turque moderne dans une perspective d'études islamiques. Contrairement à l'histoire de la Turquie républicaine qui, pendant de nombreuses décennies, a été totalement axée sur la nation, elle met en évidence les influences plus générales d'une multiplicité culturelle. L'auteure suggère que les concepts, jusqu'à présent peu développés, de l'« islam musclé » et des « arts martiaux islamiques » pourraient prendre de l'ampleur dans les années à venir. Elle s'attarde à l'esclavage institutionnalisé et à la chevalerie militaire (*furūsiyya*), notamment dans les empires mamlūk et ottoman, avec un regard latéral sur le royaume perse et les temps préislamiques. Le centre national moderne de la lutte à l'huile patrimoniale, considérée comme l'un principal vestige de la tradition *furūsiyya*, est de nos jours basé à Edirne en Turquie. Ce sport et sa structure festivièrè regorgent d'une énorme variété de registres culturels qui ne peuvent être réduits à de simples activités nationales turques, purement islamiques, ou encore définies comme de la nostalgie (néo)ottomane. Cette tendance à combiner des sports patrimoniaux avec leur imaginaire transasiatique n'a pas lieu seulement à Edirne, mais commence aussi à gagner en importance dans la ville d'Istanbul.

Stefan Krist présente les aspects religieux des formes historiques et contemporaines des compétitions sportives traditionnelles des Bouriates, un groupe ethnique mongol installé dans le sud de la Sibérie, le nord de la Mongolie et le nord-est de la Chine. Sur le plan historique, leurs sports traditionnels étaient et sont aujourd'hui encore étroitement liés aux rituels chamaniques. Ce chapitre donne un aperçu des fonctions de ces compétitions sportives pour les rituels chamaniques bouriates et explique pourquoi ces dernières étaient, et sont toujours, une partie inévitable de ces rituels. Ces compétitions semblent en effet jouer un rôle important dans ces rituels, qui visent à tromper ou à réjouir les esprits et les dieux bouriates afin d'obtenir d'eux ce qui est nécessaire à la survie des individus. L'auteur décrit les principaux changements historiques survenus dans les conceptions que se font les Bouriates de leurs relations à leurs entités spirituelles ainsi que les changements correspondants dans leurs compétitions sportives. Il décrit les effets à la fois des changements économiques – la transition d'une économie basée sur la chasse à une économie centrée sur l'élevage –, et des changements dans les croyances religieuses et les visions du monde – du chamanisme au bouddhisme et de l'ersatz de religion communiste soviétique à la renaissance post-soviétique du chamanisme et du bouddhisme. Une attention particulière est accordée à la

renaissance récente du rôle prépondérant de ces sports dans les rituels bouddhiques et chamaniques.

Daniel Mroz explore l'expérience de l'espace offert par la pratique ou *liàn* du *tàolù* 练套路, soit les schémas de mouvement préétablis des arts martiaux chinois. Il examine les racines du *tàolù* dans la préparation martiale chinoise, la consécration religieuse de soi et la performance théâtrale. Il développe la structure et la phénoménologie de cette pratique en accordant une attention particulière à la perception de l'« espace négatif » (espace libre ou vide) par ses adeptes. Suivant une approche interdisciplinaire, l'auteur contextualise les connaissances martiales incarnées en matière d'histoire sociale, de théâtre et de pratique religieuse chinoise.

Carole Drouelle examine la place des pratiques martiales asiatiques dans des formes de théâtre sacré ou métaphysique en tant qu'outils de formation, de préparation psychocorporelle et spirituelle, ainsi que de grammaire gestuelle pour l'acteur. Les formes asiatiques du kathakali indien et du nô japonais offrent des exemples de théâtre classiques d'incarnation d'un invisible, impliquant respectivement le *kalaripayattu* et les *budô* japonais. Au *xx^e* siècle, en Occident se développent de nouvelles formes d'un théâtre métaphysique engageant des pratiques personnelles pour l'acteur, lesquelles comptent les arts martiaux depuis les années 1980. Sur la base de témoignages recueillis lors d'entretiens et d'analyses de spectacles, les exemples des démarches d'Anatoli Vassiliev et de Claude Régy illustrent, par des processus très différents, le rôle des pratiques martiales sur le plan de la préparation et du jeu de l'acteur contemporain d'un théâtre métaphysique. Ainsi, les arts martiaux asiatiques apparaissent comme de possibles modes opératoires de l'incarnation de l'esprit sur scène.

Brice Airvaux montre que la spiritualité tient aujourd'hui une place de premier plan au sein des arts martiaux sino-asiatiques (AMSA). Cette relation avec le religieux est à la fois ancienne et complexe, ayant évolué en fonction des environnements géographiques, historiques et sociaux. La présence du religieux y est non seulement perceptible à travers les symboles, croyances, rites et rituels transmis par les pratiques, mais également à travers les imaginaires médiatisés véhiculant des traditions historiques et légendaires. Au sein des sociétés occidentales, exprimée par des processus individuels, collectifs et institutionnels de ritualisation, la pratique des AMSA se veut partie intégrante de la démarche de vécu du religieux post et hyper-moderne, exprimée par la spiritualité, laquelle se caractérise par un transfert de la religiosité dans des pratiques vécues comme solutions de rechange au religieux traditionnel. L'auteur présente

donc un essai qui explore les relations parfois ambiguës unissant le religieux, les rites et les ritualisations, en matière de mythes et de croyances, de pratiques et d'identité, au niveau historique et contemporain, ainsi que leur instrumentalisation comme produits de consommation sous la perspective de la reconfiguration du religieux au sein des sociétés post et hyper-modernes.

Thabata Castelo Branco Telles et **Cristiano Barreira** présentent un essai visant à clarifier la notion de spiritualité dans les arts martiaux dans une perspective phénoménologique, comme point de vue philosophique et méthodologique. Ces auteurs considèrent les arts martiaux comme des expériences incarnées basées sur des actes pré-réflexifs entrant en jeu dans les processus de combat. Dans ces pratiques, le corps est en mouvement constant et le praticien dispose seulement d'un laps de temps très court pour réfléchir avant de choisir et d'exécuter les techniques. La perspective phénoménologique permet de voir qu'un mouvement n'est jamais exécuté de manière aléatoire : l'accomplissement d'une action est toujours lié à la situation spécifique dans laquelle cette action est réalisée. Il devient donc possible de cerner le rôle joué par la spiritualité au sein des arts martiaux, mettant en évidence la relation existant entre les sujets et les éléments considérés comme importants par ces derniers en vue de permettre l'exécution ou l'amélioration des actions contenues dans ces pratiques. Ce type d'expérience (la spiritualité dans les arts martiaux) consiste en effet en une action dont le sujet n'est pas nécessairement conscient, même dans le cas où ce dernier pourrait se sentir guidé par des éléments qui puissent lui sembler importants afin d'exécuter un geste ou de participer à une pratique spécifique.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUER, Olivier (2019). « Articulier sport et religion. Exclure, inclure, confondre », *La Revue des cèdres*, n° 49, avril, p. 9-17. [https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_E9C87D2C1045.P001/REF].
- BERNARD, Olivier (2014). *Les arts martiaux: entre sports et loisirs*. Dans Olivier BERNARD, *L'arrière-scène du monde des arts martiaux* (p. 27-68), Québec, Presses de l'Université Laval.
- HUSSER, Jean-Marie (2017). *Introduction à l'histoire des religions*. Paris, Éditions Ellipses, 384 p.

LAMBERT, Yves (1991). « La “tour de Babel” des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 31, n° 1, mars, p. 73-85.

Les Douze Travaux d'Astérix, réalisateurs René Goscinny et Albert Uderzo, acteurs principaux Roger Carel, Jacques Morel et Pierre Tornade, France, 1976, animation/action/aventure, 82 minutes.

WILLAIME, Jean-Paul (2003). « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 22/2. [<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-248.htm>].

Forces spirituelles et physiques sans précédent. Réappropriation du sambo par l'Église orthodoxe en Russie.

STEVEN G. JUG

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR BRICE AIRVAUX)

INTRODUCTION

Après 2010, l'Église orthodoxe russe (EOR) est devenue la quatrième institution du pays à promouvoir le sambo en tant qu'art martial national. Le 21^e siècle a débuté avec la présence de deux fédérations russes de sambo, lesquelles, ajoutées à l'administration du gouvernement de Vladimir Poutine, se sont attachées à promouvoir la pratique du sambo ainsi que son profil médiatique. L'EOR s'est joint à ces efforts avec une approche plus dynamique que celle des fédérations et nettement plus de détermination que le gouvernement. Quel que soit le crédit qui leur est attribué, ces institutions ont contribué à une renaissance du sambo, du russe САМБО, *самозащита без оружия*, « légitime défense sans armes ». Ce qui commença comme un programme militaire et sportif soviétique devint graduellement une pierre de touche idéologique, d'abord nationale russe et aujourd'hui chrétienne orthodoxe. Laissant de côté l'aspect technique, l'EOR a mobilisé les facettes culturelles du sambo en

diffusant une idéologie qui s'appuie sur une mythologisation de son histoire. L'église utilise des programmes d'arts martiaux pour fidéliser la jeunesse, présentant un projet masculin comme une entreprise nationale non sexiste, et en définissant une image du pratiquant idéal de sambo dont l'incarnation vivante se trouve en la personne d'un héros-champion. Chacune de ces facettes se veut un reflet des fondements soviétiques que l'EOR a cherché à redéfinir et à adapter au moyen de la promotion, notamment par le président russe Vladimir Poutine, de la fierté des symboles anciens et de la nostalgie de la « patrie » (Suny, 2012 : 34). Nous suggérons ici que, bien que l'EOR considère principalement le sambo comme un moyen d'améliorer son ministère et son rayonnement auprès des jeunes hommes, l'ampleur de son investissement dans ce projet reflète un engagement théologique et institutionnel à long terme envers l'art martial.

Dans son nouveau projet, l'EOR s'est appuyée sur ce que les chercheurs ont identifié comme une approche post-soviétique robuste des initiatives éducatives par « l'enseignement religieux dans les écoles publiques, la catéchisation prébaptismale [pour les adultes], l'enseignement universitaire orthodoxe et le développement des disciplines scolaires de "théologie comparée" et de "sectologie" » (Burgess, 2017 : 72). L'attention portée par l'EOR au sambo vit le jour dans le cadre d'un projet plus global centré sur le sport, mais aucune de ces initiatives éducatives n'a probablement reçu, ou n'exige, sur le plan théologique, d'explications détaillées sur la compatibilité entre des pratiques violentes et les enseignements de Jésus-Christ. La croissance spirituelle des athlètes grâce à (et non en dépit) leur entraînement athlétique va en effet à l'encontre de décennies d'enseignement de l'Église.

La valeur potentielle de la promotion du sambo pour l'EOR reflète un défi post-soviétique actuel consistant à établir des moyens pratiques pour le rayonnement international et pour l'organisation de la paroisse. Le domaine dans lequel l'organisation est la plus active, et source de nombreux matériaux pour cette étude, est celui de la publication régulière de nouveaux discours et de mythologies sur les pratiques chrétiennes des arts martiaux. Cette entreprise de publication a dépassé les autres efforts entrepris pour renforcer des liens entre l'orthodoxie et le sambo. Nous utiliserons ici le terme *mythologie* dans son acception proposée par le spécialiste des arts martiaux Paul Bowman (2017), à savoir non pas comme une histoire d'origine fictive en attente de réfutation, mais comme un système de représentations et d'orientation au sein de la culture qui remodèle le sens des choses ou des pratiques établies. Alors que l'EOR est confrontée à la concurrence idéologique nationaliste actuelle s'attachant

à définir le sambo comme un art martial russe, la porte ouverte laissée par les organisations sportives nationales et l'État russe offre des occasions extraordinaires d'expansion.

La couverture médiatique des grandes institutions russes promouvant le sambo et les discours qu'elles diffusent à des fins de consommation publique fournissent la quasi-totalité du matériel nécessaire à cette étude en ce qui concerne la signification du sambo pour l'orthodoxie russe et l'EOR en particulier. Adoptant la méthodologie utilisée par Bowman pour aborder les arts martiaux mixtes comme produits des représentations médiatiques, nous comprenons la couverture médiatique russe et la presse relative au sambo comme potentiellement transformatrice de sa signification nationale et religieuse (Bowman, 2020). Comme le souligne l'historien Denis Gainty (2015) dans son étude du *butokukai* japonais, les idées et les expériences des pratiquants locaux ajoutent de la complexité aux idées nationales circulant dans les réseaux d'arts martiaux qui ont une autorité centrale nominale. Dans la Russie contemporaine, les deux fédérations nationales de sambo reconnaissent avoir un contrôle limité sur leurs sections régionales, sans compter les centres de formation indépendants, les programmes d'écoles publiques ou les commanditaires de compétition. Alors que les athlètes et les compétitions modernes reçoivent une couverture Web variée, les questions relatives à la création et à l'histoire du sambo restent organisées autour d'un petit nombre de sites Internet institutionnels. Toutefois, les pratiques numériques liées à la religion orthodoxe ont émergé en Russie à travers un système de pluralité centralisé et normalisé en 2011. Depuis lors, les directives de l'EOR structurent les sites Internet diocésains tout en permettant l'apparition de contenus distinctifs régionaux (Ponomriov, 2016). Le passage de la pluralité des contenus Web à une lutte active pour le contrôle du terrain culturel numérique a commencé dans les deux années qui ont suivi l'élection du patriarche Kirill à la tête de l'Église en janvier 2009 (Suslov, 2016a : 2324). La prolifération des sites Internet institutionnels orthodoxes russes qui en a résulté au cours de la dernière décennie constitue l'essentiel des discussions sur le sambo et la religion en Russie.

Cette étude rejoint l'opinion de l'ensemble des chercheurs, selon laquelle l'EOR fonctionne sans direction ni coordination cohérente avec l'administration Poutine, bien que leurs objectifs et leur rhétorique coïncident avec certaines questions sociales et culturelles majeures (Laruelle, 2020). Pour aborder le rôle de l'EOR dans le sambo et les textes publiés sur le sujet, nous adapterons l'approche des pratiques locales utilisées par le chercheur spécialisé en études des religions et des folklores, Alexander Panchenko,

dans son étude sur la religion populaire et l'identité nationale. Panchenko se concentre sur l'interaction des normes officielles et des pratiques rurales en tant qu'expressions de croyances variées, incluant l'importance prise par les « nouveaux réseaux sociaux informels gérés par les chefs religieux locaux » (Panchenko, 2016 : 336). Nous entreprendrons ainsi une lecture attentive des documents diocésains locaux et des déclarations de la Commission patriarcale de la culture physique et du sport. Parmi les efforts entrepris pour connecter les Églises locales aux sports et l'EOR à l'athlétisme national, le sambo tient une place constamment démesurée dans les médias et les discours présents au sein des sites Web liés à la religion orthodoxe.

LES ORIGINES CONCURRENTES DES DIVERSES INSTITUTIONS

En tant que création du 20^e siècle, le sambo devrait avoir une histoire, et non seulement ou principalement une mythologie de ses origines. Un récit historique plausible existait à l'époque soviétique, mais la fragmentation nationale d'une Russie indépendante s'est manifestée dans les récits de la création du sambo. Des mythes concurrents, comme les identifie Sixt Wetzler, spécialiste des arts martiaux, « qui créent le monde que leurs narrateurs perçoivent » ont émergé pour expliquer quel type de tradition et quel patrimoine national les pratiquants perpétuent à travers le sambo (Wetzler, 2016 : 25). Dès le départ, la mythification nationale accompagne le récit de la fondation du sambo. En novembre 1938, un décret du gouvernement soviétique offrait officiellement un soutien institutionnel au sambo comprenant un résumé de ses origines multinationales, une mention de sa valeur pratique, ainsi qu'une longue liste de tâches spécifiques à l'usage des institutions fédérales expliquant comment diffuser la nouvelle pratique (Zelikov, 1938). Le développement du sambo à partir d'une synthèse de techniques a emprunté des routes parallèles jusqu'en 1938, la première passant par les sociétés sportives locales, et la seconde par les institutions. À partir de 1924, Anatolii Kharlampiev a observé et catégorisé les styles de lutte des différentes nationalités soviétiques rassemblées dans le stade rouge international, le premier complexe sportif construit à Moscou après la révolution russe (Kharlampiev, 2007). En 1925, l'éditeur militaire du gouvernement publia un manuel de formation, *L'entraînement physique de l'armée rouge ouvrière-paysanne et de la jeunesse pré-conscrite*, lequel comprenait des descriptions et des illustrations relatives à l'apprentissage de trois arts martiaux : la lutte française, la boxe anglaise et le jiu-jitsu (Kharlampiev, 2007 : 56). Cette synthèse reliait ainsi deux types de

pratiques fondatrices, l'une résultant d'un amalgame de pratiques eurasiennes de l'Union soviétique (et de l'Empire russe qu'elle chevauchait) et l'autre des styles de combat étrangers. La possibilité d'un éventuel contenu spirituel provenant de cultures exogènes aux institutions soviétiques n'a jamais fait l'objet de commentaires.

En 1935, le certificat civil du *Manuel de normes pour la préparation pour le travail et la défense* publié par l'éditeur militaire du gouvernement incluait cinq options pour l'autodéfense : la lutte française, la boxe anglaise, le judo, l'escrime et la *rubka* (une forme de kickboxing nécessitant un faible niveau de compétence technique) (Kharlampiev, 2007). L'entraînement soviétique au combat à mains nues acceptait ainsi la valeur des techniques des États capitalistes et impérialistes. Une synthèse de Kharlampiev a également émergé pendant la campagne de multinationalisme soviétique intitulée « l'amitié des peuples » des années 1930, donnant ainsi à Kharlampiev la possibilité de prendre une distance face aux accusations de manque de loyauté auxquelles il faisait face. Un important livre de règles préliminaires du sambo parut pour la première fois en avril 1938. Ce dernier fournissait les paramètres de compétition (les catégories de poids, la taille du tapis, les différentes manières de gagner un match et les techniques illégales), mais n'incluait cependant pas de programme d'entraînement ou d'instruction (Kharlampiev, 2007). Par la suite, les purges meurtrières menées sous la direction de Joseph Staline ont joué un rôle crucial, bien qu'indirect, dans l'annonce de la fondation du sambo. Un des trois membres fondateurs du sambo et pratiquant le plus expérimenté, Vasilii Oshchepkov, fut arrêté et exécuté en juillet 1938, sur la base de fausses accusations d'espionnage au profit du Japon (Kylanov, 2017). Dans ce contexte culturel tumultueux et incertain, l'avenir du sambo et de son récit fondateur reposait dès lors sur les épaules de Kharlampiev (élève d'Oshchepkov en judo puis en sambo). Le Comité de l'union pour la culture physique et la discipline sportive ne mentionna aucun membre fondateur, mais demanda à ce que les dirigeants du sambo mettent en place une équipe d'instructeurs, un programme standard écrit, ainsi que les ressources nécessaires pour les diffuser dans toute l'Union soviétique. La publication des premières règles de sambo, l'exécution d'Oshchepkov et le décret visant à établir le sambo en tant qu'art martial soutenu par l'État se déroulèrent sur une période de sept mois. Bien que le déclenchement de la guerre ait mis un coup d'arrêt à l'expansion du sambo sous le parrainage de l'État (puisque les championnats soviétiques organisés pour la première fois en 1939 et 1940 ne reprurent qu'en 1947), la publication du décret de 1938 demeure la date officielle de création.

La russification post-soviétique du sambo a commencé avec la création de la Fédération russe de sambo en 1990. En tant que président, Poutine célébra pour la première fois l'anniversaire du sambo en 2000 par l'envoi d'une lettre officielle félicitant le centre sportif Sambo-70 pour son succès et exprimant sa confiance dans le fait que le centre « continuerait à apporter une réelle contribution à l'éducation d'une nouvelle génération de sportifs, citoyens de Russie physiquement et moralement sains » (Poutine, 2000 : 1). En 2008, la proclamation par l'État du 16 novembre comme « Journée panrusse du sambo » coïncida avec le 70^e anniversaire du comité soviétique pour la culture physique et la discipline sportive consacré au développement de la lutte libre. Les festivités de la journée se déroulèrent à Moscou et inclurent des matchs de démonstration sur la place Rouge pour les médias et les visiteurs. Le directeur du centre Sambo-70 et directeur adjoint du service de la culture physique et des sports de la ville de Moscou, Renat Laishev, expliqua que les célébrations marquaient la renaissance et la restauration du pays. « Le pays se relève, renaît de ses cendres, et il recommence à être respecté. Je pense que le sambo est le visage du pays » (Mostovshchikov, 2008 : 1) L'interprétation de Laishev reflète l'intérêt nationaliste croissant porté par la Russie au sambo et vise également à accroître la popularité de ce dernier au niveau international. Les exhibitions d'arts martiaux se voulaient une démonstration de force symbolique après l'effondrement de l'Union soviétique sans faire toutefois référence à des qualités spirituelles ou des valeurs spécifiques.

La Fédération russe de sambo a donc modifié la mythologie entourant la création du sambo, tout en conservant l'année de création officielle de 1938. Dans le récit de la fédération, Viktor A. Spiridonov explique qu'il a créé le sambo sur la base de ses expériences de la Première Guerre mondiale et des styles européens préexistants. Axé sur les compétences de combat destinées aux forces militaires d'élite, Spiridonov a créé le sambo dans les années 1920 à l'Association sportive du dynamo des forces de sécurité gouvernementales, mais sans souci de démocratisation pour rendre l'art martial accessible à tous. Les antécédents d'Oshchepkov en judo l'ont amené à développer la variante « sambo sportif » reconnue par le Comité de la culture physique et du sport tandis que le « sambo combat » de Spiridonov reste l'apanage du personnel de sécurité (Fédération panrusse de sambo, 2019a). Après avoir perfectionné la lutte française et la boxe anglaise en combattant les Allemands, Spiridonov créa un mythe panrusse de l'innovation dans les arts martiaux en réponse au combat éprouvant

de la guerre totale¹. Bien qu'elle soit restée soviétique, cette révision se voulait également mettre une distance entre le sambo et le régime stalinien en comblant le fossé social creusé par la révolution de 1917.

La Fédération de sambo combat, fondée en 2001, trouve ses origines au début du 20^e siècle. Dans un discours qui ignorait l'anniversaire soviétique de 1938, le président de la Fédération de sambo combat de Russie, Alexei Malyi, présenta une mythologie du sambo combat qui précéda la révolution russe et la synthèse d'après-guerre de Spiridonov effectuée sur le front de l'Est. Décrivant l'art martial comme « notre richesse nationale, l'un des atouts de notre nation », Malyi a nommé Ivan V. Lebedev, célèbre lutteur et homme fort de cirque, comme seul fondateur du sambo combat à la fin de l'ère impériale. Après avoir passé des années à entraîner les sportifs à la lutte gréco-romaine à l'École de développement physique qu'il avait fondée, Lebedev aurait « développé un cours de formation spécial destiné aux policiers de Saint-Pétersbourg, qui en 1914 fut suivi par 30 policiers et patrouilleurs, [qui] reçurent la certification d'instructeur ». En mars 1915, toujours selon le récit de Malyi, Lebedev publia *Auto-défense et arrestation*, ouvrage grâce auquel « le sambo combat, en tant que système russe de formation des agents de la force publique, est devenu connu » (Malyi, 2005 : 1). Alors que son récit exclut bien évidemment une quelconque mention du rôle des arts martiaux asiatiques qui puisse diminuer le caractère russe du sambo, il supprime également toute contribution soviétique. La pratique du sambo perdura sous le régime soviétique, mais, comme tout ce qui était russe, la discipline avait déjà été complètement élaborée sans que des valeurs ou des personnalités soviétiques furent concernées. Un récit centré sur Lebedev, agrémenté d'élèves policiers manifestement anti-révolutionnaires, permet ainsi aux pratiquants de sambo combat de s'imaginer revenir à un pur art martial russe pré-révolutionnaire.

Un quatrième récit appuyé par l'Église orthodoxe rejoignit le mythe du sambo en 2013. Anatolii Khlopetskii publia une étude biographique hybride intitulée *Et la bataille éternelle... Saint Nicolas du Japon et les origines des arts martiaux de Russie*. Le texte affirme que la fondation de

1. Note du traducteur : Les arts martiaux russes seraient un moyen de remonter le moral des soldats en promouvant un art martial russe supérieur aux autres méthodes de combat qui permettrait de faire la différence sur le champ de bataille. De plus, la notion de guerre totale est un concept stratégique utilisé pour qualifier un conflit armé qui mobilise toutes les ressources de l'État et de sa population, qu'elles soient de nature économique ou judiciaire. On peut pourrir également parler de guerre d'anéantissement.

sambo serait due aux efforts de saint Nicolas du Japon et de son élève spirituel Vasilii S. Oshchepkov. Le contenu nationaliste du texte est ainsi ancré autour d'une redécouverte des traditions de combat russes oubliées. Pour étayer ses prétentions relatives à la présence de techniques de sambo qui seraient antérieures à la création du judo, l'auteur cite trois sources relatives à des techniques individuelles de combat national russe. La première apparaît dans une épopée populaire médiévale :

Il'ia Muromets et Idolishche [qui] décrit la technique que les lutteurs utilisent à ce jour, connue sous le nom de « lancer avec deux jambes » : « Le vieux cosaque lui-même, Il'ia Muromets [...] l'a attrapé [Idolishche] par les jambes et l'a traîné jusqu'au sol en briques ! »

Khlopetskii poursuit en expliquant comment

au 18^e siècle, le compilateur d'une encyclopédie publiée à Berlin en 1794 décrivait nos combats nationaux de la manière suivante : « Les Russes ont une coutume [...] de montrer leur agilité et leur force au combat [à mains nues]. Ils [...] s'efforcent de s'agripper et de se jeter à terre, se faisant trébucher les jambes, ce qui est l'une des principales méthodes pour vaincre l'ennemi. »

L'auteur explique enfin comment

L'ethnographe A. Tereshchenko, décrivant la vie quotidienne en Russie au 19^e siècle, a écrit : « Les lutteurs qualifiés réussissent non pas avec la force, mais avec l'habileté : un compétiteur essaie d'attraper son adversaire pour qu'il perde l'équilibre – alors il peut hardiment lui permettre de tomber ou le jeter à terre comme un jouet. » Ceux qui ont lu attentivement ce livre ou qui sont au moins un peu familiarisés avec les bases du sambo comprendront immédiatement : dans les « jeux nationaux russes » existaient depuis des temps immémoriaux des techniques dans lesquelles reposait l'essence même du Sambo ! (Khlopetskii, 2013 : 246-247).

Les références historiques aux techniques destinées à faire trébucher ou à bloquer les jambes de l'adversaire ont un caractère cumulatif et se renforcent mutuellement. La première source fournit un récit mythologique en citant un personnage qui est à peu de choses près l'équivalent du roi Arthur dans la légende anglaise, mais qui jouit de la reconnaissance de l'Église du fait de son statut de saint. De plus, le fait que l'adversaire du héros du récit soit mentionné comme « idole païenne » et vienne de l'Est renforce l'accent mis sur la valeur du héros. La seconde y ajoute l'apparence d'un témoignage étranger impartial, tandis que la troisième universalise les techniques de sambo au sein des loisirs traditionnels des villages russes.

Les efforts entrepris par Khlopetskii pour insérer le sambo au sein de l'héritage culturel russe, en dépit du fait qu'il n'y ait consacré que deux pages de son livre, constituent une part importante de sa contribution à une origine du sambo élargie et compatible avec la religion orthodoxe. Peu convaincants en apparence, ils correspondent néanmoins au modèle décrit par l'historienne Sarah J. Panzer concernant les efforts entrepris par les Allemands pour absorber les « connaissances secrètes ou spéciales du combat » en les présentant « comme pièces oubliées de l'héritage culturel germanique » (Panzer, 2016 : 95-96). Le texte n'aurait pu être mieux écrit s'il avait cherché à démontrer que le sambo est une pratique antérieure au 20^e siècle, issue d'institutions missionnaires orthodoxes, ou que la pratique avait existé de manière cohérente en tant que pratique ou concept avant même que son fondateur commence à apprendre le judo.

Après avoir revendiqué sa russianité, Khlopetskii tente à deux reprises de lier le sambo à la religion orthodoxe. Il commence par une biographie décrivant Oshchepkov comme un orphelin de 12 ans vivant dans l'Extrême-Orient russe. Confronté à la déportation par les autorités d'occupation japonaises, Oshchepkov trouve refuge auprès de saint Nicolas et de sa mission de l'EOR au Japon, lequel deviendra son mentor et son père de substitution. Le lien biographique culmine en 1911, lorsque Oshchepkov est diplômé du séminaire théologique de la mission et commence ensuite à s'entraîner à l'académie de judo Kokodan de Jigoro Kano avec la bénédiction de saint Nicolas. Pour démontrer la présence d'éléments spirituels actifs lors de la création du sambo, Khlopetskii raconte comment Oshchepkov, après avoir réalisé qu'il pouvait créer son propre art martial pour surpasser le judo en 1929, eut une expérience d'ordre surnaturel dans un train l'emmenant à Moscou. Un saint orthodoxe russe, Seraphim de Sarov, décédé en 1833, serait alors monté dans le wagon et aurait interrompu les réflexions d'Oshchepkov sur la technique pour lui proposer un destin plus grand :

« Les œuvres de la littérature russe ancienne, les épopées nationales d'autres nationalités [de l'Empire] sont extrêmement riches en enseignements. Tout comme, bien sûr, les écrits des saints pères de l'Église. Renforcé par les fondements de la foi, le tempérament russe est la base spirituelle de nos arts martiaux. [...] Ne vous a-t-on pas enseigné depuis l'enfance que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ? Qui d'autre, sinon le Créateur, peut implanter ces puissantes forces physiques et spirituelles, créatrices dans une personne ? ! » [...] Les doigts relativement jeunes, forts et minces du père Seraphim reposaient sur la main d'Oshchepkov. À son contact, une décharge

électrique sembla parcourir tout le corps de Vasiliï Sergueïevitch. Il ne pouvait détacher ses yeux de l'interlocuteur rusé et convaincant qui poursuivit : « Le peuple russe doit être aidé à embrasser ces forces puissantes, à les faire agir. L'œuvre que vous a léguée saint Nicolas du Japon est l'un des moyens les plus importants d'y parvenir. Toute votre vie n'était qu'une préparation et une épreuve. Vous êtes maintenant prêt » (Klopetskii, 2013 : 241-242).

Cette rencontre ou expérience surnaturelle constitue l'innovation centrale d'un texte qui rechigne à réviser le récit post-soviétique et que l'on trouve également sur le site Internet de la Fédération russe de sambo. Cette dernière radia Oshchepkov après son arrestation et son exécution sur la base de fausses accusations. Le nouveau narratif souligne ainsi, non pas le rôle de l'idéologie soviétique athée, mais celui de l'éducation reçue par Oshchepkov au séminaire orthodoxe combinée à la bénédiction de saint Séraphim dans la suppression d'un éventuel contenu bouddhiste zen au sein de la pratique avant même que les autorités soviétiques aient été amenées à observer le système de combat et qu'ils l'eurent approuvé comme sport soviétique.

Le passage cité précédemment, tout comme la totalité de l'ouvrage lui-même, reflète les efforts entrepris par l'EOR pour réaliser ce que Paul Bowman qualifie de construction discursive des arts martiaux (Bowman, 2019). Cependant, contrairement à la plupart des autres tentatives, les efforts entrepris par l'EOR pour remodeler le sambo nécessitent non seulement de limiter ce qui s'est déplacé d'est en ouest, mais aussi ce qui se déplace dans le temps. Traiter des missionnaires orthodoxes russes au Japon pose moins problème en ce qui concerne les origines du sambo que la Russie soviétique au plus fort de la révolution culturelle stalinienne. Klopetskii préfère ainsi aborder l'aspect spirituel, plutôt que le côté national des « autres aspects » qui, en dehors de la technique, intéressait l'EOR à propos de l'émergence du sambo au Japon (Bowman, 2019 : 64).

En 2010, une conférence de presse réunit Klopetskii, un responsable de l'Église du Département des relations entre l'Église et la société et un représentant du comité olympique russe pour annoncer le début du projet de l'EOR visant à « développer une idéologie commune du sambo » (Interfax, 2010 : 1). Au moyen de cet événement discret, l'EOR visait à informer la nation qu'elle mettrait ses ressources à profit pour soutenir le sambo et utiliserait les médias pour remodeler la perception publique du sambo. Nous aborderons ici la couverture médiatique dans la décennie qui a suivi le rôle constitutif joué par les médias dans le processus de vulgarisation des arts martiaux et des sports de combat, et plus précisément par rapport à l'EOR et au sambo (Bowman, 2020). Dans le cas du

sambo, en 2012, le centenaire de la mort de saint Nicolas donna lieu à des cérémonies qui retinrent l'attention des médias, dont notamment la visite au Japon du patriarche Kirill, chef de l'EOR. L'occasion de la réception fournit au patriarche une large plateforme médiatique qui lui permit de promouvoir les idées de l'EOR au sujet du sambo, ce qui inclut la distribution d'exemplaires du livre de Khlopetskii (Novoselova, 2012). Les médias présentèrent ainsi comme authentique une connexion montée de toutes pièces entre la religion orthodoxe et le sambo dans un livre que le patriarche avait commandé comme toile de fond de l'histoire de sa visite pastorale au Japon. Bien que les changements furent initialement minimes, la couverture médiatique s'attacha progressivement à établir un lien entre le sambo et l'EOR, tout en omettant sa séparation du judo pendant l'ère soviétique.

CULTURE PHYSIQUE POST-SOVIÉTIQUE ET SENSIBILISATION DES JEUNES

Après l'effondrement de l'Union soviétique, le sport parrainé par l'État, ou la culture physique, perdit son importance et son financement en tant que facette dominante de la culture et de la diplomatie internationale par la puissance discrète (*soft power*). Le premier ministère post-soviétique en Russie fut baptisé « Comité pour la promotion du mouvement olympique sous le gouvernement de la RSFSR », se voulant ainsi refléter un champ d'action plus restreint et adapté aux finances de l'état (Eltsine, 1991 : 1). Ce fut le premier des dix noms que le ministère porta en dix ans, alors que la transition politique et économique de la Russie était aux prises avec une instabilité politique et économique. En 2008, le ministère des Sports de la Fédération de Russie a finalement émergé comme institution stable (avec une série de lois adoptées en 2007-2009) et porteuse d'une mission claire exprimée grâce au plan « Stratégie 2020 ». Ce document a donné la priorité à l'organisation des Jeux olympiques d'hiver 2014 et à la formation d'athlètes d'élite, en créant une nouvelle infrastructure pour l'éducation physique publique, en promouvant la participation du public et des étudiants à la culture physique, et en atteignant des critères quantitatifs pour mesurer le succès de tous les groupes concernés (Gouvernement of the Russian Federation, 2009). Après avoir atteint tous les objectifs fixés par ce plan, en novembre 2020, le nouveau plan du ministère des Sports, baptisé Stratégie 2030, reçut l'approbation du gouvernement. Comme son prédécesseur, le plan se concentre sur l'infrastructure, les finances et la procédure. Les seuls sports recevant une mention spécifique sont les sports incluant des ligues professionnelles avec de faibles revenus externes : le hockey, le football et le

basketball. Une attention considérable est portée aux compétitions internationales, aux sports de masse et à la santé publique, ainsi qu'à la nécessité d'établir « une communication efficace avec divers publics cibles pour une motivation ciblée de la population pour le développement physique » (Government of the Russian Federation, 2020 : 14). Cependant, les 39 pages du rapport ne donnent aucune directive sur les méthodes à employer en vue d'atteindre et de motiver les publics ciblés.

Alors que l'EOR commençait à s'engager dans le sambo de manière constructive, les présences régulières du président Vladimir Poutine (premier ministre en 2008-2012) lors d'événements, de séances photo et de démonstrations sont restées le principal générateur de gros titres dans la couverture médiatique consacrée au sambo. En dehors de l'image, le gouvernement de Vladimir Poutine n'a pas réussi à soutenir la pratique du sambo en Russie. En 2011, lorsque Poutine fit passer le volume hebdomadaire des cours d'éducation physique de deux à trois heures par semaine, un nombre restreint d'instructeurs intégrèrent le sambo à leurs cours ou ajoutèrent une quatrième heure consacrée au sambo (RIA Novosti, 2014). En 2014, le ministère des Sports de Poutine rétablit la qualification soviétique GTO² sans le sambo et ne l'ajouta qu'un an plus tard à titre de qualification facultative (RIA Novosti, 2014). Au niveau local, la ville de Moscou commença à collaborer avec la Fédération de sambo à un projet baptisé « Sambo dans les écoles », dans lequel dix écoles participèrent à un programme pilote au cours de l'année scolaire 2010-2011. En 2013, Poutine approuva une proposition de loi visant à étendre le programme à d'autres régions, laquelle loi est entrée en vigueur en 2015. Toujours facultatif, le programme « Sambo dans les écoles » s'est seulement étendu à trois nouvelles régions fédérales sur les quatre-vingt-cinq régions de Russie (Fédération panrusse de sambo, 2019b : 1).

Démontrant le caractère anémique du soutien fédéral, la Fédération de sambo a publié en juin 2020 un article reflétant le mécontentement des nationalistes russes de Crimée face à l'absence de pratique de sambo dans les écoles. Citant un professeur d'éducation physique local et entraîneur de sambo, l'article explique que le sambo « démontre le caractère général d'un Russe. Par conséquent, ce type d'arts martiaux devrait être particulièrement proche des citoyens de Crimée, car, sur notre territoire de petite taille sur lequel se côtoient plus de 120 nationalités, le sambo joue un rôle fédérateur »

2. Acronyme pour *Gotov k trudu i oborone SSSR*, signifiant « prêt pour l'effort et la défense de l'URSS », terme qui désignait un programme d'entraînement sportif de volontaires destiné aux adolescents.

(Safronova, 2020 : 1). En dépit des déclarations du gouvernement russe selon lesquelles l'annexion de la Crimée en 2014 serait prétendument une réponse à la volonté populaire, l'échec de l'émergence du sambo semble inexplicable au vu du contenu des discours. Alors que l'art martial existe sur la péninsule, l'échec de l'intégration des jeunes de la région au sein du programme scolaire reflète la faible quantité de moyens allouée par le gouvernement Poutine en vue de réellement faciliter et soutenir les plans d'expansion de la Fédération de sambo.

L'EOR commença à promouvoir la compatibilité du sport en général avec une vision du monde chrétienne orthodoxe à l'époque où la Fédération de sambo entreprit ses démarches auprès des écoles publiques. La valeur accordée au sport par la religion orthodoxe nécessita un changement de trajectoire par rapport à la décennie et au patriarche précédents, alors que les magazines orthodoxes de 2009 et du début de 2010 contenaient des commentaires tels que « Le sport doit connaître sa place » et « Le sport est dangereux » (Poliakov, 2009, et Popechnyi, 2010). Après les Jeux olympiques d'hiver de 2014 à Sotchi, une combinaison d'articles citant la bible, consacrés aux réunions profondément engagées et favorables à la presse de la nouvelle Commission patriarcale sur la culture physique et les sports, s'attachèrent à faire la publicité de la nouvelle position de l'EOR sur le sport. Les athlètes devenus membres du clergé servirent ainsi de porte-paroles réguliers de la nouvelle direction prise par l'EOR (ainsi qu'ils l'avaient fait pour les articles mentionnés précédemment), vraisemblablement afin de se prévaloir d'une certaine crédibilité auprès des athlètes laïques et des fidèles. Une des premières contributions à ce changement de prise de position fut apportée par un pope³ candidat à la maîtrise de sport en sambo⁴, lequel utilisa un passage de la bible :

Faire du sport rend une personne plus sereine, plus vigoureuse, ce qui affecte notre état d'esprit et, de plus, l'état de notre esprit. La relaxation physique conduit souvent à la relaxation spirituelle. Il est probablement possible de s'opposer aux paroles de l'apôtre Paul : « Bien qu'extérieurement nous dépérissions, pourtant intérieurement nous nous renouvelons de jour en jour » (2 Cor. 4:16). Ce serait cependant faire une erreur considérable que de considérer cette déclaration de l'apôtre comme un appel à une négligence totale de la santé corporelle (Morozov, 2014 : 1).

3. Note du traducteur : en français, un pope est un prêtre de la religion chrétienne orthodoxe. Pour différencier du catholicisme, on ne parle pas de prêtre, mais de pope.
4. Le rang de candidat à la maîtrise de sport en sambo demande d'être plusieurs fois médaillé lors de compétitions régionales en tant que pratiquant amateur.

Bien qu'elle fut provisoire, une telle prise de position de l'EOR visait à signaler aux athlètes, aux familles et aux organisations sportives que les activités spirituelles et physiques ne seraient plus exclues.

En 2013, lorsque le livre de Khlopetskii fut publié, des écrivains orthodoxes laïques et membres du clergé exprimèrent une préoccupation croissante concernant la parentalité et l'éducation des garçons en Russie. En tant que mode de vie chrétien dans lequel les prêtres peuvent se marier et ont généralement des familles nombreuses, les auteurs citèrent souvent leurs expériences personnelles, tout en préconisant le patriarcat comme idéal familial. Les clubs, le scoutisme, les sports et même les arts martiaux ont été mentionnés comme moyens de promouvoir des valeurs masculines saines, mais uniquement dans un rôle complémentaire. Comme l'a expliqué un diacre avec sa propre expérience à l'âge de 13 ans : « [...] Je m'intéressais non seulement au karaté pour ses techniques de percussion efficaces, mais aussi pour la spiritualité. Le karaté, comme d'autres arts martiaux, est originaire de pays qui professent le bouddhisme, le taoïsme, le shintoïsme. Les arts martiaux portent l'empreinte du paganisme » (Serzhantov, 2013 : 1). Une telle perspective, préconisant un entraînement sans compromis moral, faisait écho à d'autres commentaires orthodoxes de la même période. La redécouverte d'Oshchepkov par Klopetskii en tant qu'artiste martial orthodoxe semble avoir été une réponse indirecte à ce point de vue largement partagé par les jeunes membres du clergé et les laïcs.

L'attachement de l'EOR à promouvoir officiellement le sport commença lorsque le Saint-Synode approuva les propositions de la Commission patriarcale sur la culture physique et les sports dans le règlement publié le 24 décembre 2015. En tant que texte inaugural, le règlement instaurait des lignes directrices claires visant à encadrer son approche des sports, même si le sambo faisait déjà l'objet d'une attention particulière du patriarche. Trois éléments déterminants étaient mentionnés dans la deuxième section intitulée « Principaux buts et objectifs de la commission » :

- 1) collaborer avec les médias,
- 2) « coordonner les opérations des sports religieux et de la culture physique au niveau des diocèses, doyennés et paroisses, ce qui tient une place importante représentatrice de la mission de l'Église, en particulier auprès des enfants, des adolescents, [et] des jeunes », et
- 3) proposer des réformes et des initiatives « sur l'amélioration de la législation dans le domaine de la culture physique et des sports ».

Bien qu'il n'ait pas été mis en avant comme la stratégie à trois volets que la commission avait envisagée, chaque objectif reflète néanmoins un programme ambitieux qui ne se limite pas aux prières avant les parties de hockey ou à encourager la pratique du football après les cours du dimanche. D'autres dispositions mentionnées s'intéressaient à la façon dont les enseignements de l'Église pouvaient sembler pertinents pour les athlètes, mais le règlement indiquait clairement que la commission ne fixerait aucune limite pour amener les institutions étatiques, professionnelles et récréatives à « créer des conditions favorables pour combiner le sport et l'éducation orthodoxe » (Église orthodoxe russe, 2015 : 1). Six ans après la mise en œuvre de la Stratégie 2020 par le gouvernement, la Commission patriarcale s'est réservé le droit de proposer des améliorations. Avec une stratégie en place, l'Église orthodoxe a été confrontée à la tâche de produire un contenu théologique et culturel de la culture sportive et physique chrétienne orthodoxe.

Une fois que la structure formelle de la Commission patriarcale a émergé, les initiatives visant à diffuser la nouvelle vision de l'EOR auprès des laïcs débutèrent. Le portail numérique consacré à l'orthodoxie aborde actuellement le sujet dans une série d'articles sur la fidélité dans la vie quotidienne intitulée « Réponses des bergers [clergé] », laquelle recueille les opinions des papes sur des sujets divers allant de la signification des rêves aux rencontres en ligne. Sans parler de la nouvelle commission ni nommer de sports en particulier, les sept ecclésiastiques ont abordé trois grandes préoccupations : la valeur de l'activité physique pour les chrétiens, la manière de gérer la compétition et le succès et la nécessité d'une vigilance persistante face aux tentations engendrées par le sport. Le prêtre Piotr Gurianov note qu'au moyen de la prière « l'exercice peut devenir une sorte de pratique spirituelle », tandis que le prêtre Georgii Merzlikin considère le sport comme intrinsèquement précieux, car « la chair fatiguée ne sera pas encline au péché ». Un manque de clarté apparaît à nouveau lorsque le prêtre Dimitrii Shishkin condamne le « sport de haute performance » compétitif tandis que le prêtre Pavel Konkov suggère : « Vous pouvez également participer à des compétitions – mais sans excitation, sans condamnation [des adversaires] et sans vanité [dans la victoire] » (Popov, 2016 : 1). Les auteurs semblent défendre la modération en tant qu'heuristique, mais avec un changement de tonalité chez les chrétiens, en ce sens qu'ils doivent centrer leurs activités sur ce qui participe à la santé physique ou y participer par un usage accru de la prière et des valeurs chrétiennes. Si la publication apparaît comme une véritable ébauche de la phase initiale du projet, elle possède cependant une cohérence limitée dépassant la

citation de la seule strophe de la Lettre aux Corinthiens de la bible et a peu en commun avec les déclarations patriarcales et les publications de la Commission parues avant la fin de la décennie.

LA COMMISSION PATRIARCALE FAIT LE LIEN ENTRE ATHLÈTES ET GUERRIERS

En 2018, le patriarche Kirill se préparait à inaugurer la Commission patriarcale et à aller au-delà de la simple reconnaissance pour plaider en faveur de la moralité même des sports extrêmes et implicitement violents. Dans ses remarques d'ouverture, Kirill expliqua que la nouvelle institution retirerait le sport de sa place actuelle au conseil de la culture afin de mieux recruter des jeunes, en particulier des garçons, dans l'Église et ainsi « servir la cause du salut des âmes humaines ». À l'ordre du jour de la Commission, Kirill indiqua clairement qu'il était primordial que le message du Christ parvienne jusqu'aux athlètes. Son discours n'a pas ciblé le sambo, mais a voulu rejeter « la fausse image du croyant orthodoxe comme personne physiquement et mentalement faible. Un croyant orthodoxe ne pourrait supposément pas se défendre lui-même ni pouvoir protéger sa famille et ses amis ». Qu'il s'agisse d'autodéfense individuelle ou de défense nationale, la faiblesse et la protection suggéraient la nécessité de pratiquer des arts martiaux. Kirill a cité la bible avec les Premiers Corinthiens pour invoquer le corps comme un temple pour un esprit saint avant d'expliquer que la direction de l'Église s'assurerait que les athlètes et les soldats, dans une association soudaine, préserveraient leur humanité, parce que « l'homme ne saurait se transformer en bête – c'est ainsi qu'un guerrier orthodoxe s'est toujours distingué d'un guerrier païen » (Monastère Peresvet, 2018 : 1). Avec un tel discours inaugural, le patriarche Kirill a normalisé les sports de combat et les arts martiaux comme nouveaux chantiers d'intervention pour la Commission en coordination avec l'EOR. L'accent mis sur les guerriers suggérait que la capacité de l'orthodoxie pour la formation spirituelle individuelle commencerait dans les plus brefs délais et s'avérerait au contraire davantage transformatrice en réussissant au sein des athlètes dans les sports les plus violents⁵.

5. L'usage du terme воин, préféré à боец ou военный (que l'on peut simplement traduire par « soldat guerrier » ou « combattant »), évoque précisément les guerriers anciens et médiévaux.

Pour souligner les résultats positifs résultant de la combinaison du sport et du christianisme orthodoxe, Kirill souligna l'importance de « l'usage de la volonté [afin] d'atteindre un objectif spécifique », au détriment de moyens artificiels tels que le dopage. Plutôt que de mettre en avant la morale chrétienne comme source de résistance contre la tentation, il expliqua que « le prêtre est appelé à aider le sportif à trouver un sens à sa pratique – et non pas à détruire sa motivation pour obtenir une force supérieure ». Une vision chrétienne du monde s'avérerait transformatrice car « sans force de volonté, sans retenue... il ne peut y avoir d'actes héroïques » en compétition (Monastère Peresvet, 2018 : 1). Une telle approche permettrait ainsi à la nouvelle commission de maximiser le succès des athlètes tout en gagnant des croyants de haut niveau et des ambassadeurs de la foi. Kirill conclut en soulignant que la similarité entre les accomplissements en matière d'abnégation chez les athlètes et les ascètes chrétiens en tant qu'actes de volonté menant à la réussite constitue le fondement de l'interaction entre l'Église et le sport en Russie.

Dans la théologie orthodoxe consacrée à l'ascétisme, un exploit d'abnégation est appelé *podvig*. Un acte digne d'être appelé *podvig* exigeait une sorte de souffrance ou d'abnégation qui reposait sur « le déni du "monde", le déni de cette vie mortelle en tant que vie réelle, le déni de la force matérielle en tant que force réelle, le déni de la parole en tant que véritable discours ». Plus que tout autre, « l'acte de Jésus sur la montagne niant la route qui menait à l'empire du monde au profit de la route qui mena à une mort ignoble est un *podvig* – déni du monde » (Graham, 1915 : 111). La comparaison entre l'effort sportif et l'abnégation chrétienne historique ne mentionne pas spécifiquement le sambo, mais son inclusion ne peut être guère mise en doute compte tenu de la promotion du patriarche consacrée à Oshchepkov et de la mention des guerriers historiques. Les raisons du rôle central occupé par le sambo et le degré de participation de ce dernier au sein de cette campagne de promotion devinrent plus claires l'année suivante.

Les hiérarchies régionales de l'Église orthodoxe ont augmenté la qualité des liens unissant l'Église et le sambo en se diversifiant au sein d'autres organisations consacrées à la jeunesse. Parmi les deux approches principales, la plus médiatisée a été le parrainage de tournois d'arts martiaux amateurs pour les jeunes, dans lesquels le trophée du tournoi ou du championnat reçoit le nom d'un saint guerrier médiéval, comme celui en l'honneur du prince saint Mikhaïl de Tver. Ces tournois incluent généralement des discours d'inauguration prononcés par un évêque ou un pape local, lesquels bénissent les concurrents avec de l'eau bénite, dirigent une

prière de groupe, et décernent le trophée du championnat portant le nom du saint (Gorod 48, 2017a). Au contraire, les tournois nationaux commémorent les héros militaires, les légendes du sambo ou n'incluent pas de composante commémorative (Fédération panrusse de sambo, 2017). La deuxième approche, complétant la première, amène les garçons et les filles des clubs religieux à participer à des tournois au sein d'équipes municipales ou régionales afin de démontrer l'efficacité de l'entraînement fourni par l'Église (Gorod 48, 2017b). Un flux médiatique constant couvrant les événements régionaux a ainsi la capacité de normaliser l'idée selon laquelle la pratique du sambo et le parrainage des compétitions constituent un autre élément de sensibilisation de l'Église et du ministère des Jeunes.

Les tournois régionaux de 2017 impliquaient généralement divers groupes patriotiques, scouts et paramilitaires qui revendiquent une affiliation ou des valeurs orthodoxes. Lorsqu'une collecte de fonds pour les jeunes handicapés eut lieu en 2018 à l'occasion d'un festival d'arts martiaux, les médias de l'Église orthodoxe ont couvert l'événement en publiant le titre suivant : « un rassemblement sportif "Nous sommes ensemble" a réuni des adolescents orthodoxes et laïcs » (Département synodal, 2018 : 1). Les articles incluaient les déclarations d'un responsable d'une organisation commanditée par l'EOR, lequel a souligné comment « un tel festival constitue une nouvelle expérience de communication entre adolescents, facilite leur socialisation dans un environnement orthodoxe » afin de mettre l'accent sur le statut distinct des clubs militaires-patriotiques, dont les membres ne sont pas des participants habituels de tels événements (Diocèse d'Ekaterinbourg, 2020 : 1). Bien que les distinctions aient eu peu de répercussions sur l'événement en question, elles suggèrent une prise de conscience au sein des responsables orthodoxes du fait que les groupes de jeunes laïques ayant des valeurs divergentes et des objectifs différents quant à la pratique du sambo revendiquent une affiliation religieuse pour renforcer la légitimité des programmes nationalistes et politiques auprès des parents et dans les médias. La popularité relative de ces groupes, malgré leur caractère insuffisamment orthodoxe, a probablement contribué à la décision du patriarche de favoriser la création du mouvement « EOR sambo » au début de la décennie.

REPRÉSENTATION DE GENRE ET FORMATION DES HOMMES

Les initiatives locales des prêtres orthodoxes visant à promouvoir le sambo commencèrent au milieu d'une inquiétude croissante au sein des médias russes concernant le cheminement des garçons russes vers la virilité. Après

la réélection de Vladimir Poutine à la présidence en 2012, de nouvelles inquiétudes concernant l'infantilisation des garçons et la virilité étouffée de la jeune génération ont intégré le débat public. Des questions sociales plus larges sur la conscription pendant la seconde guerre de Tchétchénie (1999-2009) suscitèrent l'activisme chez les mères de soldats ; un phénomène comparable s'est aussi produit lors de la guerre soviéto-afghane (1979-1989). Comme le démontre la politologue Maya Eichler, la promotion par l'État russe d'une masculinité militarisée par l'endurance au bizutage et au combat contribua à saper l'attrait du service militaire en Russie (Eichler, 2013). L'expérience personnelle d'un prêtre sibérien pionnier dans le domaine illustre le rôle que le sambo pourrait être amené à jouer dans la crise supposée :

Après mon retour de l'armée dans ma ville natale, j'ai continué à m'entraîner aux arts martiaux et j'ai rapidement commencé à enseigner le combat au corps à corps. Plus tard, étant déjà prêtre, je suis venu une fois à l'école du dimanche et j'ai vu comment les garçons brodaient des croix. Cela m'a laissé confus. J'ai décidé que, pour les garçons, ce n'était pas du tout ce dont ils avaient besoin. Un homme doit être un homme. [...] J'en suis arrivé à la conclusion qu'en Russie le sambo combat devrait être enseigné aux garçons (Savchuk, 2018: 1).

Afin d'offrir un soutien et une justification théologique au développement comportemental des garçons de la région, le père Viktor Ivanov a fondé le club patriotique militaire orthodoxe Alexandre Nevski en 2002. Ce n'est qu'une décennie plus tard, en 2012, que l'évêque au pouvoir, le métropolitain Nikon, approuva la (re)création de l'association militaro-patriotique orthodoxe Alexandre Nevski affiliée à l'église Saint-Panteleimon du père Ivanov (Carte unifiée des églises et monastères, 2021). Bien qu'il s'agisse d'une distinction apparemment mineure dans ce type d'organisation, l'approbation d'un hiérarque de l'Église a marqué un passage de la tolérance à la légitimation. Le père Ivanov a improvisé un programme de sensibilisation basé sur le sambo avec un saint patron, promu la place des garçons dans la culture prétendument féminine de l'école du dimanche et instrumentalisé le sport en vue de l'adhésion des jeunes bien avant l'exposition consacrée au sambo organisé à l'initiative de Vladimir Poutine en 2008 sur la place Rouge. En 2018, le club de sambo du père Ivanov s'inscrivait dans la vision du patriarche Kirill des associations orthodoxes de sambo, en ayant toutefois anticipé ce changement depuis plus d'une décennie, d'où son orientation militaire initiale.

Grâce au rôle activement joué par la Commission patriarcale au niveau fédéral à Moscou en 2015, les Églises orthodoxes régionales s'engagèrent

davantage dans la formation et les compétitions de sambo. En 2015, l'abbé Nikon Poliakov créa un club d'arts martiaux pour garçons dans le sous-sol du monastère Saint-Nicolas à Saratov, au bord de la Volga, à la frontière entre l'Europe et l'Asie. Ayant été entraîné au sambo et au judo avant de devenir moine, ses motivations sont typiques de celles des ecclésiastiques créant de tels clubs après que le patriarche Kirill eut commencé à promouvoir le sambo et le sport en général. Contrairement aux groupes patriotiques, aux clubs de scoutisme militaire ou aux entraîneurs d'arts martiaux laïques, le monastère ne fait pas payer les cours, même pour les garçons qui ne fréquentent pas l'église :

« Bien sûr, ce serait bien d'initier ces garçons non seulement aux arts martiaux, mais aussi à la foi, mais je n'essaie pas de les restituer à l'Église ni de leur imposer la foi », confie le prêtre. « En ce sens, j'essaie de suivre l'exemple de Saint Nicolas du Japon : il n'a pas fait la distinction entre les quelques croyants chrétiens japonais et leurs frères non croyants, traitant tout le monde de la même manière ».

L'abbé cite ainsi le récit de l'EOR consacré au sambo et à saint Nicholas, encourageant plus d'églises et de clercs possédant des expériences de la pratique sportive à créer des clubs orthodoxes de sambo. Nikon est devenu moine en 2001, mais, contrairement à Ivanov cité précédemment, il n'a pris aucune initiative de son propre chef.

Au-delà de l'invitation lancée par les autorités ecclésiastiques, les initiatives des églises locales concernant le sambo sont davantage motivées par des objectifs pragmatiques, et non des objectifs patriotiques ou politiques. Le commentaire suivant de l'abbé Nikon clarifie ses objectifs : « C'est une chose quand un garçon voit que sa mère et sa grand-mère vont à l'église, et une autre quand à côté de lui s'entraînent ses pairs, des hommes plus âgés et les entraîneurs qu'il connaît : des hommes adultes, les figures d'autorité masculines [lesquels vont aussi à l'église] » (Popenko, 2020 : 1). La manière dont Nikon mesure le succès obtenu par le sambo orthodoxe se limite à comptabiliser un plus grand nombre de garçons rejoignant la paroisse et un moins grand nombre de jeunes hommes la quittant, ce qui règle les problèmes permanents du changement de génération et de l'écart entre les sexes dans la vie paroissiale moderne. Un prêtre moscovite, Fedor Borodine, explique comment ses activités les plus ordinaires se déroulent le dimanche en partant du principe que la vie spirituelle est un combat :

Nous avons décidé de créer une section sambo. Nous avons acheté des nattes et les avons déposées dans le narthex. Cela signifie 30 ou 40 minutes de la Loi de Dieu [le texte standard de l'école du dimanche], puis les enfants vont

s'entraîner... ce prêtre [formateur] a un tel cœur, il aime entraîner les jeunes et les enfants, et réussit. Cependant, l'éducation masculine se déroule en parallèle (Borodin, 2018 : 1).

Pour ces clubs qui ont vu le jour après l'initiative du patriarche Kirill, la religion orthodoxe et le sambo offrent aux garçons un cheminement masculin et orthodoxe vers l'âge adulte avant que le service militaire commence à promouvoir une identité masculine martiale à l'âge de 18 ans.

En tant que groupe, les femmes russes au sein de l'Église apparaissent implicitement dans les nombreuses discussions de l'EOR sur la nécessité de récupérer les jeunes hommes pour la foi. Une séquence d'un reportage diffusé par la chaîne de télévision Spas⁶, soulignant les dix ans du Patriarcat de Kirill, en témoigne : « Il n'y a pas que des grands-mères à l'église, mais aussi des personnes jeunes, modernes, fortes de volonté » (Telekanal Spas, 2019 : 1). Avec le recrutement des jeunes hommes dans le cadre de la pratique du sambo dans les paroisses, la participation des jeunes femmes au sambo semble secondaire par rapport aux objectifs, axés surtout sur le sport, du ministère. La plupart des sections diocésaines de sambo semblent fonctionner pour les enfants, plutôt que pour les garçons uniquement (Arkhangelsk Diocese, 2019). Cependant, les campagnes de publicité consacrées aux compétitions parrainées par l'Église ou aux succès des jeunes de la paroisse dans les tournois régionaux mentionnent seulement les noms des garçons dans la liste des médaillés, et les photos ne contiennent que des garçons, des entraîneurs et des membres du clergé (Tver et Kashin Diocese, 2020). Cette dynamique semble correspondre à la confiance de l'EOR quant à sa capacité de rétention de ses paroissiennes, majoritairement en nombre, et de ses bénévoles d'action sociale (Burgess, 2017).

En dépit d'un manque évident de promotion, des récits favorables apparaissent parfois au sein des sites internet et blogs consacrés à la religion orthodoxe. Le même pope de Moscou, qui parlait du sambo pour son fils, Borodin, souligna avec approbation : « J'ai laissé ma fille faire du sambo plus tard [que mon fils a commencé], mais j'étais sur quelque chose, Dieu merci. Cela a [positivement] influencé son caractère. En classe avec des garçons, elle m'a dit qu'ils n'essayaient pas de l'insulter. Ils ont commencé à se moquer d'elle. Elle a en frappé un, et plus aucun d'entre

6. La séquence apparaît comme la première d'une série de quatre séquences qui chacune souligne une facette différente des initiatives poursuivies par l'EOR sous la direction du patriarche Kirill. *Spas*, signifiant « sauvé » a commencé sa diffusion en 2013 en tant que chaîne orthodoxe publique russe.

eux n'a continué à l'insulter, du moins en face» (Borodin, 2018 : 1). Bien sûr, l'anecdote fournit un message mitigé en matière d'étiquette pour la jeune fille, ainsi que concernant l'incertitude initiale du père quant à sa décision d'inscrire ou non sa fille dans le club, et l'âge de cette dernière lors de son inscription. Le succès obtenu par cette dernière en *sparring* fournit une évaluation positive de la pratique des filles en sambo à la fois en termes physiques et en matière de renforcement du caractère, ce qui était précisément l'aspect positif de la pratique chez les garçons. D'une manière générale, les cours de sambo organisés par l'Église semblaient focaliser sur les garçons dans les clubs mixtes, plutôt que d'en exclure complètement les filles.

L'ARTISTE MARTIAL ORTHODOXE PERSONNIFIÉ

L'EOR a fait part de son intérêt pour le sambo dès la première année de l'ordination de Kirill au rang de patriarche, mais s'est tournée vers un modèle russe établi, un type de corps martial hyper-visible, selon les termes de Bowman (2019), à partir de 2015. Semblant faire référence à ce que Bowman a décrit comme les façons dont les pratiquants s'auto-identifient, l'Église s'attacha à changer l'opinion des admirateurs (*fans*) sur le champion de sambo et d'arts martiaux mixtes (MMA), la grande vedette Fedor Emelianenko, au moyen d'une couverture médiatique qui fit le lien entre l'art martial, l'homme et la religion orthodoxe (Bowman, 2019 : 62-65). Depuis 2015, ce dernier a accordé trois longues interviews à des magazines orthodoxes russes et à des médias télévisés. Sans se soucier de sa subtilité, le texte de la première interview commence par la question de savoir comment il aimerait qu'une future entrée d'encyclopédie à son sujet soit écrite. Emelianenko répond :

Dans 100 ans, je voudrais être connu uniquement en tant que chrétien orthodoxe ; en principe, tous les trophées [de championnat], tous les titres, ils [...] non pas qu'ils n'aient pas de valeur, mais [...] ils coûtent beaucoup, beaucoup d'efforts, de travail, mais ne sont pas si importants dans notre vie. Je voudrais que l'on se souvienne seulement de moi comme chrétien orthodoxe (Makoveichuk, 2015 : 1).

Alors qu'Emelianenko fait part de son adhésion au christianisme après être déjà devenu combattant de sambo, ses déclarations font parfaitement écho à l'approche utilitariste de l'EOR à l'égard du sport.

Lorsqu'on lui a demandé quel genre de responsabilité il avait en tant qu'exemple pour les jeunes hommes qui le voient comme un héros et un champion en 2019, Emelianenko a répondu de la même manière : « Être

chrétien orthodoxe m'impose une responsabilité. Pour nous, les personnes faisant autorité devraient être celles qui ont atteint le royaume des cieux. Les saints. Lorsqu'une personne est vivante, elle a un risque d'échouer» (Kosenkova, 2019: 1). Avec un public cible constitué de parents et de jeunes hommes orthodoxes russes, plutôt que de partisans de MMA, la couverture médiatique consacrée à l'ancien champion présente les arts martiaux comme un moyen pour les hommes chrétiens de pratiquer l'humilité, la gratitude et l'autodiscipline. Aussi persuasives que puissent être de telles idées pour les jeunes hommes, elles situent Emelianenko comme le pendant vivant d'Oshchepkov dans le discours de l'EOR sur le sambo en tant que sport orthodoxe.

La façon dont Emelianenko a remodelé sa subjectivité et articulé une mentalité orthodoxe sur la vie après les arts martiaux était une anticipation par rapport au discours systématique de l'Église orthodoxe sur le sport et la foi du point de vue historico-théologique. Mitrofan Badanin, président de la Commission patriarcale de la culture physique et des sports, a publié un ouvrage intitulé *Le sport et ses aspects spirituels en 2019*, visant à aborder les thèmes que le patriarche Kirill a introduits dans son discours de 2018 pour l'inauguration de la commission patriarcale. Son texte présente deux objectifs : expliquer les problèmes potentiels liant la pratique sportive et les causes du désintérêt des chrétiens orthodoxes pour la pratique sportive, et expliquer la valeur nouvelle accordée aux efforts physiques récemment reconnus par l'EOR. Alors que la discussion faisant suite au titre met l'accent sur le sport en général, l'évêque Mitrofan plaide non seulement pour la pratique du sport, mais aussi pour celle des arts martiaux mixtes afin d'encourager un développement spirituel positif chez les chrétiens orthodoxes. Le problème non avoué découle de ses références régulières aux compétitions violentes et aux pratiques proto-martiales de l'Antiquité dans sa mention des forces démoniaques à l'œuvre dans la création du sport en tant qu'activité humaine.

Premièrement, il souligne la présence du mal dans les compétitions violentes et meurtrières entre les anciens. Dans le discours de l'évêque Mitrofan, la quintessence du sport païen était constituée par le « Pankration⁷ (παγκράτιον), que l'on appelle de nos jours combat ultime » (Badanin, 2019: 20). Cet art martial ancien incarnait la manière dont « le sport et la

7. Note du traducteur : Le terme « pancrace » est souvent utilisé, toutefois le terme juste pour cette pratique grecque est « pankration ». Le terme « pancrace » est un terme d'usage courant issu d'une mauvaise traduction phonétique et qui désigne à la fois la pratique grecque et une pratique sportive moderne.

magie étaient étroitement liés» (Badanin, 2019 : 20). Mitrofan élabore ainsi un discours relatif à la rédemption du sport, lequel est parfaitement adapté à la fois au changement de direction du patriarche sur le sport au ministère de la Jeunesse et au récit de l'EOR sur la création du sambo (Badanin, 2019 : 20-21). Selon l'auteur, dans la pratique du pankration,

chaque participant s'adonnait à la sorcellerie, faisait des sacrifices aux « dieux » [...] et les spectateurs étaient impatients de voir la démonstration de techniques surnaturelles qui en résultait [...]. Il existe de sérieuses preuves que les participants perçaient fréquemment le corps de l'adversaire d'un seul coup [à mains nues], lui arrachant les entrailles (Badanin, 2019 : 21).

Les arts martiaux apparaissent ainsi comme l'apothéose des sports méditerranéens antiques, car les compétiteurs les plus puissants faisaient usage de la plus grande violence possible comme reflet de leur culture païenne. Tout comme les sports païens de l'Antiquité, les arts martiaux constituent un problème dans la période moderne, même sans matchs à mort, car la plupart sont perçus comme étant est-asiatiques, et par conséquent comme les bastions d'un contenu spirituel non chrétien. En dépit de son discours manifestement désapprobateur, la capacité de changement du sport, plutôt que l'abandon de la pratique sportive, réside, selon l'auteur, dans le lien entre la loi spirituelle du monde païen et les normes sportives.

Deuxièmement, la brutalité des arts martiaux anciens, explique l'évêque Mitrofan, résidait dans les objectifs pervers des pratiques païennes que constituaient les sports des premiers temps. En tant que sportifs païens et artistes martiaux, « les participants comprenaient bien qu'ils allaient non seulement verser du sang, mais qu'ils étaient prêts à payer de leur vie leur désir de gloire » et des exploits surhumains étaient possibles parce que « les athlètes comptaient sur des assistants démoniaques pour décerner des lauriers à leurs disciples, qui offriraient des sacrifices en leur honneur » (Badanin, 2019 : 16-22). Les premières compétitions non seulement reflétaient l'éthique païenne de leur culture, mais amplifiaient la poursuite démoniaque de l'autoglorification. Qu'il s'agisse des Jeux olympiques grecs ou des duels à mort, Mitrofan décrit une culture de la violence, de la domination et de « la dépendance à la compétition constante » que les premiers chrétiens ont volontiers condamnée (Badanin, 2019 : 13). Puisque de nombreux événements et sports n'incluaient pas la pratique de la violence, l'octroi d'un pouvoir surhumain par des sources démoniaques justifiait à lui seul leur condamnation comme pratiques immorales. Plutôt que de juger attentivement les différentes compétitions sportives, les premiers chrétiens ont préconisé d'éviter la pratique sportive et, par conséquent, les tentations visant à chercher un soutien démoniaque que

la compétition et la victoire ont engendrées chez les athlètes, et l'Église orthodoxe en Russie a poursuivi cette approche après sa fondation au début du Moyen Âge.

Troisièmement, il aborde la question des séquelles de ces problèmes anciens pour les chrétiens, car, même à l'époque moderne, « l'énergie du mal est très forte, et elle peut mobiliser une personne vers d'autres moyens, même criminels, par exemple, la drogue et les techniques de dopage » (Badanin, 2019 : 46). De par ses origines préchrétiennes et son immoralité manifeste décrite comme une anticipation des critiques laïques de la Commission, la dernière section de l'ouvrage explique la compatibilité nouvelle des sports, y compris des arts martiaux, avec les valeurs et les pratiques chrétiennes orthodoxes. Citant la bible avec tout d'abord Jean 3:8, l'évêque Mitrofan localise ce changement à travers la personne de Jésus-Christ : « le fils de dieu est apparu, afin de détruire les œuvres du diable », y compris la culture démoniaque du sport et la poursuite orgueilleuse de la victoire afin que les chrétiens puissent devenir un nouveau type d'athlètes (Badanin, 2019 : 23). En fait, explique-t-il, ni la pratique des sports et des arts martiaux ni les motivations du pratiquant ne devraient être mauvaises. Pour garantir cette nouvelle approche de la pratique sportive, l'évêque Mitrofan invoque le psaume 113 comme base d'une norme chrétienne orthodoxe : « La condition la plus importante pour la vie d'un athlète chrétien est la consécration de toutes ses réalisations à dieu lui seul » (Badanin, 2019 : 54). Une telle approche peut « vous permettre de découvrir des forces spirituelles et physiques sans précédent », ce à quoi Mitrofan conclut en rappelant que l'athlète chrétien idéal cherche à se lier et à s'entraîner corps et âme pour aller au paradis, plutôt que de garantir la victoire (Badanin, 2019 : 51). L'auteur systématise ainsi l'exemple individuel de l'athlète chrétien et pratiquant de sambo qu'Emilianenko avait commencé à incarner à la fin de sa carrière. Selon l'auteur, la nouvelle éthique chrétienne et l'approbation personnelle de saint Serafim de Sarov concernant le sambo constituent une décennie de transformation du statut de l'art martial en un exemple particulier de sport chrétien orthodoxe, et non pas seulement un sport tolérable.

En revanche, les sites d'information sur les sports et les arts martiaux russes, sans parler des médias russes traditionnels, accordent peu d'attention à l'affiliation religieuse de la plus récente superstar russe du MMA au niveau international, Khabib Nurmagomedov. Il en va de même pour l'école de sambo combat du Daghestan qu'il a représentée avec tant de succès en Occident. Le site Web de la fédération de sambo combat de

Russie fit l'éloge de Nurmagomedov et de l'école de sambo combat du Daghestan en se basant sur « l'étude du passé de combat héroïque de la Russie » et sur « les performances à l'UFC [Ultimate Fighting Championship] et la défense réussie de l'honneur sportif de la Russie » (Volostnykh, 2012 : 1). La mort du père de Nurmagomedov, en juin 2020, donna lieu à la publication de nombreux articles célébrant sa vie ou détaillant ses funérailles, lesquelles ont eu lieu selon les rites musulmans (Odnozerkina, 2020). Plus que les funérailles, le nom même de Nurmagomedov, littéralement lumière de Mohammed, rend son caractère musulman aussi impossible à cacher que son ascendance non russe (Guseinov, 2020). En dépit de ces caractéristiques, les médias russes ne font aucun lien entre sa foi, son succès ou ce qui fait de lui un ambassadeur du sambo. La diversité ethnique convenait au récit soviétique et peut apparemment s'étendre aux régions qui sont restées au sein de la fédération de Russie après 1991, mais l'islam semble être une marque de « l'autre ». Dans le discours russe dominant, les combattants peuvent être athées, comme l'étaient les fondateurs Spiridonov et Kharlampiev, mais la religion orthodoxe semble avoir une position exclusive parmi les artistes martiaux de foi véritablement russes. La même question de la foi musulmane explique probablement le silence radio complet à propos de Nurmagomedov sur les sites internet institutionnels orthodoxes lorsqu'ils couvrent le sujet du sambo.

CONCLUSION

Avant que la pandémie du coronavirus interrompe les grands événements sportifs en 2020, le profil public de sambo et le nombre de pratiquants étaient en augmentation en Russie. En effet, le premier championnat de la ligue de sambo combat a eu lieu le jour des « Défenseurs de la patrie » en février, avant la mise en place des mesures de confinement pour lutter contre la propagation du virus. Encadrant explicitement l'événement en termes genrés, Vladimir Poutine a salué les concurrents du tournoi comme « des hommes doués et courageux, beaux, dotés d'un caractère vraiment masculin » (Latukhina, 2020 : 1). À un certain niveau, comme le dit la politologue Valerie Sperling, « les images de Poutine pêchant la poitrine nue, tirant sur des animaux sauvages, lançant ses adversaires d'arts martiaux et exhibant son physique en permanence font également partie de la masculinité hégémonique du *muzhik* (paysan) » (Sperling, 2015 : 38). Plus que des cérémonies organisées lors de championnats nationaux annuels, la représentation médiatique a mis en avant l'engagement de Vladimir Poutine en faveur du sambo. Dans les faits, le gouvernement de

Vladimir Poutine s'était plutôt désengagé de la promotion du sambo auprès des jeunes, s'étant contenté de déléguer ce travail aux efforts largement non coordonnés des deux fédérations et des bureaucrates régionaux chargés de l'éducation jusqu'à ce que les initiatives des sous-sols des églises paroissiales acquièrent une stature institutionnelle. En effet, les dynamiques et les efforts cumulés en vue de la promotion du sambo illustrent la mobilisation culturelle qui apparaît dans l'argument persuasif du politologue Neil Robinson selon lequel « le tournant culturel de la politique russe est une tentative de faire face à l'instabilité qui découle du fait d'être dans un espace néo-patrimonial... constitué de modes d'organisation et de domination conflictuels » (Robinson, 2017 : 349). Le sambo sert d'outil stabilisateur de la politique nationaliste, mais manque de frontières institutionnelles claires qui pourraient garantir son rôle. De même, une coopération plus systématique entre le gouvernement fédéral et les fédérations de sambo aurait probablement réussi à empêcher l'EOR de s'immiscer dans le projet.

Cette analyse de l'intérêt croissant de l'EOR pour le sambo au cours de la dernière décennie a souligné la complexité et l'indépendance relative des mythologies et des objectifs. Suivant l'exemple des fédérations, chaque institution s'est attachée à réviser le récit soviétique de la création de sambo par ajout de discours mythologiques. Reflétant différentes conceptions de l'identité nationale russe au 21^e siècle, leurs mythes ont focalisé sur des périodes, des fondateurs, des connexions avec des pratiques étrangères, des lieux d'entraînement et des motivations idéologiques différentes pour diffuser l'art martial au niveau national. Tout en soulignant l'absence d'éléments spirituels étrangers orientaux ou païens se déplaçant vers l'Ouest avec la pratique du sambo, l'EOR a cependant accentué le rôle joué par le Japon à travers son discours sur les origines. Un tel récit multinational reflète la culture missionnaire passée de l'EOR et ses objectifs actuels de sensibilisation. Aucun de ces imaginaires ne semble suggérer un avenir national radicalement différent. Au contraire, ils suggèrent que les efforts entrepris pour assurer la grandeur restaurée de la Russie ont limité le cumul des objectifs au sein de groupes à la recherche d'une sécurité militarisée, de la pureté morale ascétique ou d'un retour à l'expression du mérite national par le succès sportif international comme avec les Jeux olympiques pendant la guerre froide. L'objectif de la fédération de sambo et des clubs de sambo des églises semble se concentrer sur la formation d'athlètes d'élite et l'entraînement de croyants civils, et non pas sur la préparation de futurs conscrits. Cette différence d'objectifs semble ainsi refléter la place de l'opinion publique russe partagée « entre antimilitarisme

et remilitarisation », ce qu'Eichler décrit comme une réaction au maintien de la conscription après la seconde guerre de Tchétchénie (Eichler, 2013 : 141-142).

L'EOR s'est attachée à poursuivre une mythification systématique du sambo de l'ère post-soviétique. Sans prendre en considération les changements techniques ou les règles, des textes historiques et théologiques rédigés à dessein ont intégré la religion orthodoxe et la question nationaliste de la Russie post-soviétique dans le récit de la création du sambo. Le patriarche Kirill constitue la force motrice de ce changement qui se distingue comme l'une des facettes d'une campagne globale axée sur le sport du clergé orthodoxe dans le cadre d'un projet encore plus large dont l'objectif est de rehausser le profil du christianisme orthodoxe à travers les médias et la culture populaire. Le contenu théologique de la Commission patriarcale destiné aux artistes martiaux chrétiens confirme une approche flexible par rapport aux questions nationales et culturelles ainsi que l'historien Mikhail Suslov l'a observé dans les déclarations de l'EOR quant au statut post-soviétique de la monarchie russe (Suslov, 2016b). D'une manière similaire, la remise en question ou la substitution des efforts modestes entrepris par le gouvernement fédéral et les fédérations de sambo du fait des initiatives prises par l'EOR constitue une parfaite illustration de ce que la politologue Marlene Laruelle décrit comme « la pluralité idéologique, avec plusieurs écosystèmes en concurrence les uns avec les autres » au sein des élites politiques post-soviétiques en Russie (Laruelle, 2020 : 346). Au bout d'une décennie, la promotion du sambo par l'EOR maintient le cap de la dynamique nationaliste existante et du recrutement de la jeunesse masculine.

Malgré les nombreux changements de discours et de pratique intervenus au sujet du sambo au 21^e siècle, une grande partie de l'héritage soviétique reste au cœur du sport et de la culture russes. Seule l'emprise de l'EOR sur le sambo a constitué un défi sérieux pour le discours des origines des années 1930 et des institutions des années 1970. Comme Bowman le suggère à propos du MMA, si la diffusion médiatique de représentations relatives aux nouvelles conditions de pratique du sambo persistait durant les dix années à venir, cette dernière, ajoutée au discours produit par l'Église, pourrait changer le sambo en Russie (Bowman, 2020). L'EOR peut conduire à cette transformation en recrutant une génération de jeunes qui associeront le sambo et l'Église en passant du temps à l'école du dimanche avant de s'entraîner à bloquer des jambes ou à regarder leurs pairs le faire. Le simple fait de positionner médiatiquement le sambo comme sport pratiqué par les orthodoxes dans les églises sous la conduite

d'instructeurs orthodoxes en vue de gagner des compétitions en invoquant de saints guerriers pourrait conduire à remplacer la couverture médiatique nationale du sambo en tant que loisir de jeunesse de Vladimir Poutine. Le désir de « sauver pour le Christ » par la pratique d'un sport à la fois associé au mysticisme oriental et à la formation autrefois standardisée des forces de police secrètes soviétiques persécutant l'Église pourrait être une motivation suffisante pour l'investissement des ressources de l'Église russe dans le projet aux niveaux local et national. Que les clubs religieux de sambo continuent de croître en nombre ou qu'ils convergent avec des organismes sportifs, la révision des origines mythifiées du sambo et la compatibilité chrétienne de sa pratique resteront un héritage durable.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages historiques et méthodologiques

- BOWMAN, Paul (2020). "In toxic hating masculinity: MMA hard men and media representation", *Sport in History*, vol. 40 n° 3, p. 1-15.
- BOWMAN, Paul (2019). *Deconstructing Marital Arts*, Cardiff, Cardiff University Press.
- BOWMAN, Paul (2017). *Mythologies of Martial Arts*, New York, Rowman and Littlefield.
- BURGESS, John P. (2017). *Holy Rus': The Rebirth of Orthodoxy in the New Russia*, New Haven, Yale University Press.
- EICHLER, Maya (2013). *Militarizing Men: Gender, Conscriptioin, and War in Post-Soviet Russia*, Stanford: Stanford University Press.
- GAINTY, Dennis (2015). *Martial Arts and the Body Politic in Meiji Japan*, New York, Routledge.
- GRAHAM, Stephen (1915). *The Way of Martha and The Way of Mary*, New York, The Macmillan Company.
- LANUELLE, Marlene (2020). "Ideological Complementarity or Competition? The Kremlin, the Church, and the Monarchist Idea in Today's Russia", *Slavic Review*, vol. 79, n° 2, p. 345-364.
- PANCHENKO, Alexander (2016). "Popular Orthodoxy' and identity in Soviet and post-Soviet Russia: ideology, consumption, and competition", dans Mark Bassin et Catriona Kelly (ed.), *Soviet and Post-Soviet Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 321-340.

- PANZER, Sarah (2016). "When Jiu-Jitsu was German: Japanese Martial Arts in German Sport- and *Korperkultur*, 1905-1933", dans Joanna Miyang Cho et Lee M. Roberts (ed.), *Transnational Encounters Between Germany and Japan: Perceptions of Partnership in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, ed. (New York, Palgrave Macmillan, p. 91-106.
- PONOMARIOV, Alexander (2016). "The Body of Christ Online: The Russian Orthodox Church and (Non-) Liturgical Interactivity on the Internet", dans Mikhail Suslov (ed.), *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*, Stuttgart, Ibidem-Verlag, p. 111-140.
- ROBINSON, Neil (2017). "Russian Neopatrimonialism and Putin's 'Cultural Turn'" *Europe-Asia Studies*, vol. 69, n° 2, p. 348-366.
- SPERLING, Valerie (2015). *Sex, Politics, et Putin: political legitimacy in Russia*, Oxford, University Press.
- SUNY, Ronald Grigor (2012). "The contradictions of identity: being Soviet and national in the USSR and after", dans Mark Bassin et Catriona Kelly (ed.), *Soviet and Post-Soviet Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 17-36.
- SUSLOV, Mikhail (2016a). "The Medium for Demonic Energies: 'Digital Anxiety' in the Russian Orthodox Church", dans Mikhail Suslov (ed.), *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*, Stuttgart: Ibidem-Verlag, p. 19-52.
- SUSLOV, Mikhail (2016b). "The Genealogy of the Idea of Monarchy in the Post-Soviet Political Discourse of the Russian Orthodox Church", *State, Religion and Church*, vol. 3, n° 1, p. 27-62.
- WETZLER, Sixt (2016). "Martial Arts Studies as Kulturwissenschaft: A Possible Theoretical Framework", *Martial Arts Studies*, n° 1, p. 20-33.

Russian Religious, Sambo, and State Sources

- ARKHANGELSK DIOCESE (2019). "The Force Must Protect': Orthodox Wrestling Club Invites Children and Adolescents to Classes", disponible en ligne, [<http://arh-eparhia.ru/news/193/80247/>]. Consulté le 3 août 2021.
- BADANIN, Mitrofan (2019). *Sport i Ego Dukhovnie Aspekty [Sport and Its Spiritual Aspects]*, Severomorsk, Severomorsk Diocese Publishers.
- BORODIN, Fedor (2018). "How to Raise a Happy Family", *Pravoslavie*, disponible en ligne, [<http://www.pravoslavie.ru/110991.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- DIOCÈSE D'EKATERINBUR (2020). *The first inclusive sports rally "We Together" united Orthodox and secular teenagers*, disponible en ligne, [<http://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2018/12/18/19862/>]. Consulté le 3 août 2021.

- ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE: Official site of the Moscow Patriarchate (2015). *Regulations on the Patriarchal Commission on Physical Culture and Sports*, disponible en ligne, [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4305273.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- ELTSINE, Boris (1991). “Decree of the President of the RSFSR of November 28, 1991, n° 242”, *Website of the President of Russia*, disponible en ligne, [<http://kremlin.ru/acts/bank/479>]. Consulté le 3 août 2021.
- FÉDÉRATION PANRUSSE DE SAMBO (2019a). *Sambo in the School Curriculum*, disponible en ligne, [http://sambo.ru/special/school_programm/]. Consulté le 3 août 2021.
- FÉDÉRATION PANRUSSE DE SAMBO (2019b). *Sambo is the Science of Winning*, disponible en ligne, [<http://Sambo.ru/Sambo/>]. Consulté le 3 août 2021.
- FÉDÉRATION PANRUSSE DE SAMBO (2017). *Archive for 2017*, disponible en ligne, [<https://sambo.ru/events/2017/>]. Consulté le 3 août 2021.
- Gorod48 (2017). “*They didn’t turn the other cheek.*” *Yelchianians beat rivals in the name of Orthodoxy and love of neighbor*, disponible en ligne, [<https://gorod48.ru/news/482607/>]. Consulté le 3 août 2021.
- Gorod48 (2017). *Combat Sambo students of the Temple of the Elets Icon of the Mother of God successfully competed in the all-Russian tournament*, disponible en ligne, [<https://gorod48.ru/news/460300/>]. Consulté le 3 août 2021.
- GOVERNMENT OF THE RUSSIAN FEDERATION (2009). “Strategy for the Development of Physical Culture and Sport in the Russian Federation in the period to 2020”, *Ministry of Sports of the Russian Federation*, disponible en ligne, [<https://minsport.gov.ru/upload/iblock/c18/c1896c78ba28e25c3b77bcbff7b24d0e.pdf>]. Consulté le 3 août 2021.
- GOVERNMENT OF THE RUSSIAN FEDERATION (2020). “Strategy 2030”, *Ministry of Sports of the Russian Federation*, p. 14, disponible en ligne, [<http://minsport.gov.ru/2020/docs/new%20files/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B5%D0%BA%D1%82%20%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D0%B8%D0%B8%202030/%D0%A0%D0%B0%D1%81%D0%BF%D0%BE%D1%80%D1%8F%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D0%B8%D1%8F.pdf>]. Consulté le 3 août 2021.
- GUSEINOV, Mikail (2020). “Body of Abdulmanap Nurmagomedov delivered to Dagestan”, *Championat*, disponible en ligne, [<https://www.championat.com/boxing/news-4073435-telo-abdulmanapa-nurmagomedova-dostavleno-v-dagestan.html>]. Consulté le 3 août 2021.

- INTERFAX (2010). *Athletes and the Russian Church will develop Sambo ideology*, disponible en ligne, [<http://www.interfax-religion.ru/?act=newsetdiv=34703>]. Consulté le 3 août 2021.
- KHARLAMPPIEV, N. A. (2007). *Systema Sambo. Stanovlenie i pazvitie. Iz semeinogo arkhiva Khalampievvykh Systema sambo. [The Sambo System. Formation and development. From the Kharlampiev family archive]*. Moscow, FAIR Publishers.
- KHLOPETSII, A. P. (2013). *I vechnyi boi... Sviatitel' Nikolai Iaponskii i istoki boevikh isskystv Rossii [And the Eternal Battle... Saint Nikolai of Japan and the origins of the martial art of Russia]*, Moscow, Veche Publishing House.
- KOSENKOVA, Elena (2019). "Fedor Emelianenko: 'We must live the Gospel, and not like everyone else'", *Pravoslavie*, disponible en ligne, [<http://www.pravoslavie.ru/122070.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- KYLANOV, Alexander E. (2017). *Oshchepkov*, Moscow: Molodaia Gvardia.
- LATUKHINA, Kira (2020). "Fights by the rules", *Rossiiskaia Gazeta*, disponible en ligne, [<https://rg.ru/2020/02/22/reg-ufu/putin-nazval-Sambo-vizitnoj-kartochkoj-nacionalnogo-sporta.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- MAKOVEICHUK, Julia (2015). "11 questions to a famous athlete from MGIMO students", *Foma Magazine*, n° 12, disponible en ligne, [<https://foma.ru/s-kakoy-mysislyu-prosyipaetsya-fedor-emelyanenko.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- MALYI, Alexei A. (2005). "Combat Sambo is 90 Years Old", *Viperson*, disponible en ligne, [<http://viperson.ru/articles/malyi-a-a-boevomu-sambo-90-let>]. Consulté le 3 août 2021.
- MONASTÈRE PERESVET (2018). *Church and Sport*, disponible en ligne, [<https://peresvet-lavra.ru/news/cerkov-i-sport>]. Consulté le 3 août 2021.
- MOROZOV, Abbot Nectarius (2014). "Sport: a morally neutral opportunity," *Pravoslavie*, disponible en ligne, [<http://www.pravoslavie.ru/68220.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- MOSTOVSHCHIKOV, Egor (2008). "Sambo and Judo are fighting for Putin", *Novaia Gazeta*, disponible en ligne, [<https://www.novayagazeta.ru/articles/2008/10/24/36088-Sambo-i-dzyudo-boryutsya-za-putina>]. Consulté le 3 août 2021.
- NOVOSELOVA, Elena (2012). "Both eternal battle, and eternal questions", *Rossiskaya Gazeta*, disponible en ligne, [<https://rg.ru/2012/09/18/kirill.html>]. Consulté le 3 août 2021.
- ODNOZERKINA, Zhanna (2020). "Father of champions: what kind was Abdulmanap Nurmagomedov", *Gazeta*, 4 juillet 2020, https://www.gazeta.ru/sport/2020/07/04/a_13140589.shtml.

- POLIAKOV, Nikon (2009). "Sport must know its place", *Pravoslavie i Sovremennost'*, n° 12, disponible en ligne, [https://eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_8079]. Consulté le 3 août 2021.
- POPECHNYI, Sergii (2010). "Dangerous Sport", *Pravoslavie*, disponible en ligne, [http://www.pravoslavie.ru/38105.html]. Consulté le 3 août 2021.
- POPENKO, Svetlana (2020). "So that sport brings God closer", *Orthodox Faith* n° 04, disponible en ligne, [https://eparhia-saratov.ru/Articles/chtoby-sport-priblizhal-k-bogu]. Consulté le 3 août 2021.
- POPOV, Nikita (2016). "What Should the Relationship of Orthodox Christians be to Sports? Answers of Shepherds," *Pravoslavie*, [En ligne], [http://www.pravoslavie.ru/96052.html]. Consulté le 3 août 2021.
- POUTINE, Vladimir (2000). "To the trainers, teachers, students, and graduates of the Educational Center 'Sambo-70'", *Sambo-70*, disponible en ligne, [http://old.sambo70.ru/news/2002/01/27/354]. Consulté le 3 août 2021.
- RIA Novosti (2014). *Putin signed a decree about the start of a project to revive the GTO system*, online, [https://ria.ru/20140324/1000855078.html]. Consulté le 3 août 2021.
- SAFRONOVA, Olga (2020). "'Sambo to school' in Crimea", *All-Russian Federation of Sambo*, disponible en ligne, [http://sambo.ru/press/news/2020/7492/]. Consulté le 3 août 2021.
- SAVCHUK, Marshall Victorovich (2018). "Archpriest Viktor Ivanov - Combat Sambo - For real men", *Russkii Dom*, vol. 11, n° 4, disponible en ligne, [http://www.russdom.ru/node/10601]. Consulté le 3 août 2021.
- SERZHANTOV, Deacon Pavel (2013). "Sections for Boys," *Pravoslavie*, disponible en ligne, [http://www.pravoslavie.ru/58772.html]. Consulté le 3 août 2021.
- Sport RIA Novosti (2013). *Putin at a Sambo school in Moscow will discuss the sports education of children*, disponible en ligne, [https://rsport.ria.ru/20130313/650802244.html]. Consulté le 3 août 2021.
- SYNODAL DEPARTMENT OF YOUTH AFFAIRS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH (2018). *The first inclusive sports rally "We Together" united the Orthodox and secular teenagers of the Yekaterinburg diocese*, disponible en ligne, [https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/2850-pervyy-inklyuzivnyy-sportivnyy-slet-my-vmeste-obedinil-pravoslavnyh-i-svetskiyh]. Consulté le 3 août 2021.
- TELEKANAL SPAS (2019). *10 Years of the Life of the Church. Church and Sport*, disponible en ligne, [https://www.youtube.com/watch?v=3fQ2vtDJZek]. Consulté le 3 août 2021.
- TVER AND KASHIN DIOCESE (2020). *Congratulations to the VPK 'Peresvet' at the Nikolskaia Church for the victory*, disponible en ligne, [https://tvereparhia.ru/life-root/news/obshchestvo/pozdravlyaem-vpk-peresvet-pri-nikolskoy-tserkvi-s-triumfom-]. Consulté le 3 août 2021.

UNIFIED MAP OF CHURCHES AND MONASTERIES (2021). *Temple of Panteleimon the Healer, Ufa*, disponible en ligne, [<http://spc-ufa.cerkov.ru/>]. Consulté le 3 août 2021.

VOLOSTNYKH, V. V. (2012). “Khabib Nurmagomedov prepares for this third fight in the UFC”, *Federation of Combat Sambo of Russia*, disponible en ligne, [http://www.bsambo.ru/news/training_news_07122012.shtml]. Consulté le 3 août 2021.

ZELIKOV, Alexander Vladimirovich (1938). “Order by the All-Union Committee for Physical Culture and Sports #633”, dans A. A. Kharlampaev et N. N. Kharlampaev (ed.), *Systema Sambo. Stanovlenie i razvitie. Iz semeinogo arkhiva Kharlampievkykh [The Sambo System. Foundation and development. From the Kharlampiev family archive]*, Moscow, 2007, p. 326-328.

La tradition du dojo de sœur Chantal Desmarais: une étude de cas sous l'angle du rite et du religieux

OLIVIER BERNARD

Un rite ou un acte social n'a pas de valeur ni de sens intrinsèque définis une fois pour toutes; mais il change de valeur et de sens selon les actes qui le précèdent et ceux qui le suivent; d'où l'on conclut que, pour comprendre un rite, une institution ou une technique, il ne faut pas l'extraire arbitrairement de l'ensemble cérémoniel, juridique ou technologique dont il fait partie: il faut toujours, au contraire, considérer chaque élément de cet ensemble dans ses rapports avec d'autres éléments (Van Gennep, 1909: 145).

AVANT-PROPOS

Depuis quelque temps, nos intérêts de recherche se tournent vers l'aspect religieux ou spirituel des arts martiaux. Toutefois, il ne s'agit nullement de justifier la présence d'éléments symboliques appartenant à des modes de pensée provenant des pays orientaux (et dont le sens est très souvent méconnu ou réinterprété), mais plutôt de comprendre comment se vit le rapport au religieux dans nos sociétés occidentales contemporaines dans les groupes de pratiquants d'arts

martiaux. L'étude que nous vous proposons se déroule au Québec, une province canadienne où le rapport des citoyens au religieux est relativement complexe. Par exemple, il existe un discours anticlérical et antireligieux, très peu de pratiquants chez les catholiques, mais en même temps une forte appartenance religieuse. En effet, le taux de personnes dites sans religion est le plus bas au Canada et beaucoup plus bas que dans plusieurs pays européens (Bullivant, 2018). De plus, une bonne part de la population préfère parler de spiritualité, ce qui permet de maintenir une impression de distance face à une institution à laquelle elle ne souhaite pas être associée. Néanmoins, parler de spiritualité sert à évoquer des expériences ou des concepts qui sont, malgré tout, de nature religieuse (Perreault et Bonenfant, 2021).

Si nous prenons quelques lignes pour vous expliquer le rapport des Québécois au religieux, c'est que cela ne va pas toujours de soi de prendre de la distance avec les valeurs sociales qui ponctuent notre quotidien. Afin de nous extraire davantage des préjugés et des stéréotypes face au religieux, nous avons intégré une équipe d'experts à la Faculté de théologie et de sciences religieuses à l'Université Laval. Ce chapitre est donc le résultat d'une recherche menée dans le cadre d'une participation à la chaire de leadership en enseignement Jeunes et religions. Cette démarche d'intégration en sciences des religions vise principalement un accroissement d'objectivité sociologique. En tant que praticien-chercheur, il y avait des paramètres de la réalité sociale religieuse qui nous étaient encore obscurs, c'est-à-dire une partie de notre expérience de l'univers social des arts martiaux qui avait forgé notre identité et pour laquelle nous n'avions qu'une intuition, sans pour autant avoir les mots pour l'expliquer. N'oublions pas que de faire de la recherche en sciences sociales signifie aussi d'aller à la rencontre de nous-mêmes et de notre histoire pour enfin être confronté à nos valeurs. Le but étant toujours de dépasser les limites de notre compréhension. C'est dans ce processus d'étude, de collaboration et de réflexion que nous avons découvert l'existence de sœur Chantal Desmarais.

UNE NOUVELLE AVENTURE

Notre intérêt émerge à la suite du visionnement d'un reportage (Frosi, 2016) portant sur ses activités : une religieuse qui enseigne le karaté (Blanchette, 2018 ; Bousquet-Richard, 2014). Intrigué et désireux d'en savoir davantage, nous y avons vu l'occasion de partir à l'aventure une fois de plus. Cependant, avant de prendre notre équipement de sociologie de terrain pour aller à la rencontre de sœur Chantal Desmarais, quelques

notions théoriques préalables à une quête scientifique sont nécessaires. À la lumière de nos précédentes recherches portant sur le phénomène social des arts martiaux¹, il y a deux concepts qui n'ont jamais fait l'objet principal de nos investigations. D'abord le religieux, motivant déjà notre présence à la Chaire de recherche en sciences des religions, et le rituel, qui nous est inspiré par la vocation de religieuse de Chantal Desmarais, mais qui est également un concept devenu central pour les études qui gravitent autour du religieux, sans pour autant être exclusif à cet objet de recherche.

Les dés sont jetés, le rituel et le religieux sont les concepts qui serviront de grille d'analyse aux données amassées lors de notre visite. En nous intéressant à la pratique du karaté lors de séances au dojo Ookami (nom de l'école de sœur Chantal Desmarais), tant par son mode d'enseignement que sous l'angle de la réception de ses adeptes, nous tentons de voir si cette pratique tient du rituel et de la ritualisation puisqu'elle met en scène le corps et offre à l'observateur, à travers la performativité, une charge symbolique qui s'apparente au religieux. Spécifions aussi que notre intérêt pour la discipline du karaté n'est pas central à notre étude. En participant à l'ensemble des loisirs sportifs qui englobent les différentes disciplines des arts martiaux (Bernard, 2014), le karaté recouvre les mêmes caractéristiques sociales et répond aux mêmes besoins chez les adeptes. Par exemple, le rituel se veut une répétition ou une reproduction de gestes codifiés, correspondant à la notion de technique dans la discipline du karaté, et dont la signification est offerte par le groupe d'appartenance du pratiquant, soit une ritualisation qui met en contexte les rites techniques propres à un club de karaté, autrement dit, une tradition. Ce qui nous intéresse est donc l'interprétation du sens de l'activité du karaté par une femme ayant embrassé la vocation de religieuse, ainsi que la manière dont est vécu l'enseignement de cette dernière par les élèves de son école.

Comme nous venons de le suggérer, il s'agit d'une étude de cas qui prend la forme d'une démarche ethnographique de terrain reposant sur une observation des faits. Aller à la rencontre de sœur Chantal Desmarais et de ses élèves est, selon nous, la meilleure façon de satisfaire notre curiosité et de répondre à nos questions. En effet, étant nous-même familier d'une pluralité de disciplines et, de surcroît, sociologue des arts martiaux, nous réitérons dans cette étude l'importance d'entrer dans le milieu qui donne vie au groupe et de s'imprégner des subtilités qui font toute la particularité

1. Pour un aperçu de nos recherches, veuillez consulter la page de notre collection aux Presses de l'Université Laval : <https://www.pulaval.com/collections/l-univers-social-des-arts-martiaux/198>.

des manières d'être, de faire, de sentir et de penser des pratiquants de cette école. L'essentiel de notre démarche repose donc sur l'observation des attitudes, des comportements et des discours, mais plus encore des interactions entre les pairs suggérant une mise en scène d'une tradition qui structure la transmission et la reproduction des connaissances techniques. À cela s'ajoute tout un travail de description et d'analyse en lien avec les concepts de rite et de religieux.

Par cette étude, nous ne cherchons pas à savoir si la pratique contemporaine d'un art martial comme le karaté peut avoir une signification religieuse ou spirituelle. Cela est déjà le cas pour une certaine frange des pratiquants ou des enseignants. La véritable question est de savoir comment la pratique du karaté se ritualise et se codifie lorsque la personne responsable de l'enseignement est engagée dans une vocation religieuse. Néanmoins, faire un parallèle entre l'institution de l'Église catholique et le dojo Ookami ne signifie pas que les rites peuvent revêtir une quelconque dimension religieuse. Et s'il y a des conceptions ou des interprétations religieuses du karaté au dojo, est-ce réellement sœur Desmarais qui en est le vecteur ?

Comme nous venons de le dire, c'est la place des rites dans la pratique du karaté observé dans l'école d'une religieuse qui nous intéresse, mais nous ne pouvons pas ignorer que le sens que cette dernière accorde à sa pratique vient probablement teinter la manière dont se vit la tradition au dojo Ookami. Il faut également préciser que la motivation de sœur Chantal Desmarais à pratiquer le karaté peut effectivement être religieuse sans que le karaté prenne, *ipso facto*, une dimension religieuse au sein du dojo. Nous proposons donc de considérer les concepts de rituels et de religieux comme étant des imaginaires distincts dont la dynamique relève du croisement de différentes sphères sociales, tels une communauté religieuse et un dojo de karaté. Ainsi, le religieux se comprend comme une vision du monde, un imaginaire dont les gestes rituels sont l'expression, tout comme pour l'imaginaire des arts martiaux.

Avant d'aller plus loin, il faut savoir que l'école de karaté de sœur Desmarais a près de 30 ans d'existence et qu'une approche interventionniste de la pédagogie y est fortement prônée. D'ailleurs, sœur Desmarais pense que la longévité de son école est redevable à cette ouverture aux autres. Par respect pour son engagement et son travail d'enseignante de karaté, nous utiliserons le titre « Sensei » tout au long de ce chapitre pour désigner sœur Chantal Desmarais. Il s'agit d'un titre utilisé dans le milieu des arts martiaux

japonais qui signifie professeur et souligne l'importance de la transmission d'un savoir-faire (des compétences) et d'un savoir-être (une attitude).

ENTRER MÉTHODIQUEMENT DANS LE MONDE DE SENSEI DESMARAIS

Afin d'entrer en contact avec Sensei Desmarais, nous procédons d'abord à une simple recherche Internet. Rapidement, nous découvrons qu'elle tient un site (Dojo Ookami-Sr Chantal, 2008) qui présente son école de karaté. Nous y apprenons, entre autres, qu'elle détient un baccalauréat en enseignement avec spécialisation en éducation physique de l'Université McGill et qu'elle est une habituée des médias. Il y est fait mention de plusieurs entretiens qu'elle a donnés à diverses émissions de radio, de télévision ou dans des journaux : *Match de la vie*, *RDS Sport 30*, *Le Point*, le *Journal de Montréal*, *La Presse*, CKAC 730, Radio-Canada, CJAD, 98,5FM, TVA Sport, etc.²

Les informations contenues sur cette page Internet ne nous permettent pas de la joindre directement. Cependant, on peut lire qu'elle appartient à la Communauté des sœurs de Charité de Sainte-Marie. Après avoir joint la responsable de la communauté, nous obtenons le courriel de Sensei Desmarais. Une fois en contact, elle accepte volontiers de collaborer à notre projet de recherche. Notre collecte de données se tient à son école de karaté qui se trouve directement dans les locaux de la communauté religieuse. Plus spécifiquement, la rencontre se déroule le 12 mars 2019 à l'Oasis de prière, au 2822, chemin McGill, à Sainte-Julienne (Québec, Canada). Notre enquête de terrain se déroule en trois moments distincts.

Des observations sont faites dans le contexte d'une séance d'entraînement avec un de ses groupes. Cette séance comprend du temps passé avec elle durant la préparation de la salle et des équipements, durant l'entraînement et après les cours. Un enregistrement³ vidéo de la séance a été réalisé pour faciliter la description du comportement et de l'attitude des personnes présentes. Des notes ont aussi été rédigées à la suite de la rencontre afin de récupérer les informations qui ne faisaient pas partie de la séance ; par

-
2. Nous n'avons pas consulté les références qui sont énumérées dans cette liste, mais d'autres citées ailleurs dans le présent chapitre.
 3. Le consentement à l'image a été accordé par toutes les personnes présentes. Ce document a été détruit après la rédaction du rapport d'enquête, comme il avait été convenu avec les participants à la séance d'entraînement.

exemple notre arrivée sur les terres de la communauté, la visite des lieux, les interactions avec les élèves avant le cours, etc.

À la fin de la séance d'entraînement, nous enregistrons verbalement nos observations et interprétations afin de consigner rapidement et le plus juste possible nos impressions sur le vif après l'expérience fraîchement vécue, de manière à éviter le décalage entre la perception des faits et le risque de surinterprétation après coup.

Enfin, nous avons une discussion ouverte avec Sensei Desmarais, sans questions formelles préalables, portant sur sa vision du karaté et de sa vie en général. L'objectif est de discuter informellement, cordialement, pour laisser les sujets d'intérêts émerger de la conversation avec le plus de spontanéité possible. Cet échange sert d'éléments de discours en soutien aux observations.

Néanmoins, entrer dans le monde de Sensei Desmarais ne suffit pas pour bien saisir ce qui s'y passe. Il faut tout d'abord se doter d'une lunette conceptuelle qui nous permet de porter un regard et une interprétation sur ce qui est observé.

PENSER LE KARATÉ PAR LE RITE ET LE RELIGIEUX

Comme nous venons de le dire, les données récoltées sur le terrain ne constituent pas une fin en soi. L'objectif de l'étude est de les éprouver au moyen d'un filtre conceptuel. Ce filtre se compose d'un cadre qui explique le rite et le religieux comme des réalités sociales dynamiques, soit le socle théorique de notre réflexion. En somme, nous voulons comprendre comment se vivent le rite et le religieux dans le dojo de Sensei Desmarais. Cela pose l'apriori qu'il y a effectivement déjà du rite et du religieux au sein de cette école, un fait qui n'est plus à démontrer (Bernard, 2015), mais dont l'intérêt se trouve dans la manière dont se vivent ces réalités entre les membres du dojo. Pour parvenir à dévoiler ces réalités, il faut d'abord faire la lumière sur ce que nous entendons par rite et par religieux. Ce sont deux concepts distincts à ne pas confondre. Voyons comment ils s'articulent en société, mais aussi dans le monde des arts martiaux.

Rite, rituel et ritualisation

Le rite se veut un modèle de comportement codifié, standard et exemplaire. Cette définition correspond en tout point à celle de technique pour la discipline du karaté, soit une codification des gestes pour répondre le plus

adéquatement possible, selon un schème comportemental idéotypique, aux actions réelles ou imaginaires des partenaires ou des opposants. Toutefois, un rite ne vient jamais seul. Il est appris et reproduit dans un contexte de mise en scène, voire une théâtralité constituant la chair autour de l'os du rite, ce que l'on appelle le rituel. À notre époque, les individus s'approprient les rites pour en réécrire l'interprétation, une sorte de variante des rituels déjà existants. Faire quelque chose de personnel et de singulier avec un rite devient une réappropriation des rituels, dite aussi ritualisation : une situation précise qui donne toute sa singularité à la pratique par l'accomplissement concret du rite (Roberge et Jeffrey, 2018). Dans le jargon des karatékas, le rituel et la ritualisation (selon la manière dont ils sont vécus) peuvent correspondre à la notion de tradition, soit le scripte qui vient dire comment mettre en scène la technique, la manière d'effectuer le rite, l'attitude à adopter durant la performance.

Les établissements d'enseignement se regroupant sous l'étiquette « arts martiaux » évoluent, pour la plupart, dans une dynamique sociale qui met en avant-scène un discours qui structure l'ensemble des interactions, soit celui de la tradition (Bernard, 2019). Ce discours de la tradition est organisé autour du mythe de la réalisation de soi, sans pour autant être à vocation pédagogique. Il s'agit davantage d'un discours auquel il est possible d'ajouter un corpus d'exercices s'appuyant généralement sur l'expérience initiatique des enseignants, ainsi qu'une conception romancée et idéalisée du guerrier qui pratique les arts martiaux. La présence bien ancrée de ce discours à l'intérieur des écoles et des clubs rend difficiles les innovations pédagogiques parce qu'il contribue à attirer et à entretenir un public qui recherche cette expérience du parcours initiatique, souvent induit et reproduit par la culture populaire par l'intermédiaire des films, des publicités, des livres, sans oublier les histoires et les anecdotes des pratiquants eux-mêmes. Cette reproduction du discours sur la tradition constitue alors la part institutionnelle des écoles et des clubs d'arts martiaux. En somme, le discours sur la tradition est un mécanisme normatif au sein des établissements qui véhiculent des informations à propos des arts martiaux ; il exerce la fonction d'un maintien de l'ordre, sans que les enseignants qui le transmettent s'en aperçoivent consciemment (Bernard, 2019).

Ainsi, le rite, incluant toute la part interprétative de la tradition qui permet la ritualisation des techniques, demeure central pour comprendre la manière de vivre la pratique du karaté au sein du dojo de Sensei Desmarais. Il n'est pas nécessaire de définir ou de décrire la discipline du karaté, la seule connaissance du mécanisme de reproduction des connaissances par la

tradition suffit à notre étude⁴. Et tout l'intérêt se trouve dans la ritualisation des techniques, notamment par le fait de répéter, styliser, prescrire ou sacraliser une activité (Grimes, 2011). La pratique se ritualise davantage à mesure que s'intensifie l'intention des gens qui y participent (Jeffrey, 2017). Toutefois, cette intention ne se construit pas par hasard. Il s'agit de l'établissement graduel d'un dispositif symbolique visant l'intégration d'une personne ou d'un groupe par l'exploration d'une nouvelle réalité débouchant sur « une redéfinition ou une réaffirmation des identités dans une collectivité » (Lemieux, 2017 : 6). Selon cette acception, le rite permet l'ouverture à l'autre et d'évoluer ensemble à partir de conventions qui régissent les comportements des personnes qui adhèrent à un groupe.

Que ce soit dans un club de karaté ou ailleurs, les rites sont encore très présents dans nos sociétés modernes. Ils se caractérisent autant par leur diversification que par leur homogénéité, mais surtout par leur personification qui leur donne une apparence d'éclatement parce que chacun s'affaire à souligner les moments de vie à sa manière. Les rituels s'émancipent des institutions qui les avaient autrefois forgés, notamment l'Église, la famille et le milieu juridique. Chacun cherche à se distinguer par la manière dont il se montre dans l'événement que représente le rite. Il se produit donc une adaptation des rites aux besoins des individus qui les vivent. Ce que Roberge (2014) appelle la « quête de re-ritualisation » s'accompagne d'un besoin de s'appropriier les rites afin de leur redonner une signification plus personnelle, voire distinctive.

Seuls les rites qui sont appropriés par les acteurs sociaux ont le pouvoir de se renouveler et de se perpétuer. [...] La composition des rites d'aujourd'hui s'apparente et s'appareille aux cosmogonies individuelles et aux nouvelles micro-mythologies qui prennent forme avec les changements de mœurs et de conjonctures dans les sociétés contemporaines (Roberge, 2014 : 178).

Fidèles à notre époque, les rites ont une tendance à la spectacularisation par une mise en scène de soi dans l'expérience rituelle. Cette nouvelle forme de rite va souvent de pair avec une démonstration publique accompagnée d'une scénographie plus ou moins développée (Roberge, 2014). D'autant plus qu'elle est la plupart du temps relayée par les réseaux sociaux afin de diffuser les photographies et les vidéos captées pour immortaliser l'événement.

4. La discipline du karaté ne sera pas décrite dans le présent chapitre parce que sa pratique est très différente d'un groupe à un autre. Pour saisir la portée de la diversité de cet univers social singulier, référez-vous au chapitre de Bernard (2014) dans l'ouvrage collectif « L'arrière-scène du monde des arts martiaux » publié aux Presses de l'Université Laval.

Bien que ces nouveaux rites demeurent structurés, ils sont davantage soumis à une emprise marchande. Mais cette dernière ne vient pas annuler l'importance du rite. En fait, l'objectif recherché par la personnalisation de l'événement de la part des individus rehausse même la signification de l'événement ou de la cérémonie parce que les participants l'ont justement modelé à leur image. La réappropriation demeure ainsi un signe de l'efficacité symbolique du rite.

Les rites [...] rendent compte d'une expérience rituelle basée sur le besoin de créer un événement pour souligner un temps fort de la vie qui tient compte de ses propres valeurs, de la personnaliser en faisant preuve d'originalité, de s'y investir en faisant des choix délibérés, de le vivre intensément [...], bref, de se l'approprier (Roberge, 2014 : 183).

Plus spécifiquement, le rituel se veut un encadrement des gestes symboliques d'une activité humaine. Ce n'est donc pas le type d'activité pratiquée qui définit le rite, car toutes les activités humaines peuvent être ritualisées avec plus ou moins d'ampleur et de formalité. « Les activités humaines les plus simples et les plus banales, celles qui apparaissent dénuées de ritualité, portent une très riche symbolique » (Jeffrey, 2017 : 48). De plus, considérer un comportement comme un rituel permet de rendre compte qu'il obéit à une dimension symbolique importante qui suppose, entre autres, une discipline de soi.

Notons également que l'intérêt contemporain pour les rituels porte dorénavant plus sur la manière dont il est accompli que sur sa signification. En effet, la dimension expérientielle prime sur le sens, sans toutefois en exclure le caractère fondamental. La signification de l'activité devient l'occasion de vivre quelque chose qui relève peut-être plus du rapport à la corporéité. Il semble que « les effets sociaux des rituels reposent sur leur mise en scène et sur leur représentation, sur leur caractère physique, à savoir leur performativité » (Wulf, 2017 : 27). Pour saisir suffisamment leur signification, il faut surtout un savoir pratique basé sur le corps et moins un savoir rationnel s'appuyant sur le langage.

Les rituels apportent une contribution essentielle au développement de l'identité personnelle et sociale qu'on ne peut qu'en partie examiner verbalement et rationnellement. Dans la mesure où les rituels sont des mises en scène et des représentations corporelles, ils sont toujours plus que de simples mots. Le caractère corporel de l'action rituelle engendre un savoir pratique qu'on peut décrire comme un savoir-faire qui est très important pour la construction identitaire. L'identité ne se construit pas seulement à travers la conscience et la rationalité, mais également à travers les actions et les processus sociaux basés sur le corps et dont les effets restent inconscients (Wulf, 2017 : 28).

L'essentiel de ce qui est vécu dans la performativité des rituels passe prioritairement par le corps. Le rapport entre identité et rituel est donc à comprendre au niveau relationnel, dans une dynamique conceptuelle toujours en lien avec le contexte et l'époque. En partant du fait que l'individu constitue la toile sur laquelle est inscrite la technique gestuelle, l'interprétation de cette dernière demeure la révélation des aspects dominants qui constituent la psyché inscrite dans son corps, soit sa corporéité en acte (Bernard, 2019). Ainsi, on ne peut faire l'économie d'une herméneutique comprise comme une dialectique entre ce qui est vécu de manière expérientielle et l'imaginaire qui constitue les références symboliques qui motivent l'engagement des individus.

La dimension religieuse

Dans cette dynamique, il est possible qu'un rituel s'organise autour d'un discours qui relève du religieux. Ce qui en détermine le caractère dominant est l'expression de valeurs centrales dans la vie des individus.

Les rituels révèlent les valeurs à leur niveau le plus profond... Les hommes expriment dans le rituel ce qui les touche le plus et, puisque la forme de l'expression est conventionnelle et obligatoire, ce sont les valeurs du groupe qui y sont révélées, [telle] l'essence de la constitution des sociétés humaines (Wilson, 1954: 241).

Grâce à ces rituels, surtout par les représentations et l'imaginaire qu'ils véhiculent, les personnes peuvent vivre un autre type de société dans lequel il est possible de se redéfinir et de se réaliser en marge de notre société de performance⁵. Il suffit que les pratiquants d'un club de karaté partagent des idées et une imagerie religieuses lors de leur pratique pour en actualiser le potentiel. Il importe de souligner que ce qui est considéré comme religieux ne doit pas être confondu avec la religion et la religiosité, nous y reviendrons. En substance, le religieux est un concept qui évoque des forces invisibles qui contribuent à maintenir l'ordre du monde, par exemple pour expliquer l'inconnu, l'origine des choses, l'infini, l'éternité, etc. Il s'agit d'un imaginaire qui irrigue le social, débordant les institutions religieuses, et qui se renouvelle constamment (Gauthier, 2017). Une conception du religieux aussi vaste peut potentiellement trouver des

5. Ou, comme le dit Bourdieu, en marge du parcours proposé de la culture légitime. Chacun cherche une culture de distinction qui permet de laisser émerger le sentiment d'être unique, un besoin central qui relève directement des valeurs individualistes qui définissent notre époque.

dimensions religieuses s'exprimant dans un grand nombre de phénomènes et l'univers social des arts martiaux n'y fait pas exception.

Afin d'éviter les quiproquos, cette définition du religieux nous pousse à délimiter ce que nous entendons par religion et religiosité. La religion est une institution, sous des formes autonomisées variables, dans une société et une époque données. La communauté religieuse à laquelle appartient Sensei Desmarais est l'expression directe de la présence de cette institution. Il devient donc aisé de différencier la sphère religieuse des autres sphères sociales, telle une délimitation nette au sein de l'espace social (Gauthier, 2017). Enfin, la religiosité se comprend comme la manière dont les individus vivent le religieux, soit des appropriations personnelles, des comportements, des significations subjectives et des dimensions expérientielles de la religion (Gauthier, 2017). Seule Sensei Desmarais est interrogée sur la manière dont elle vit sa religiosité parce que son statut de professeur au sein de l'école est le vecteur principal des connaissances transmises⁶. En d'autres mots, il n'y a qu'elle qui peut témoigner de l'importance des éléments religieux dans sa vie, notamment par un parcours qui organise les mêmes éléments religieux de manière cohérente.

Ultimement, le religieux se comprend comme un imaginaire, un monde fictif qui imprègne les individus d'une certaine vision du monde et dont les gestes rituels sont l'expression. Pour Grimes (2014a), les mondes fictifs sont des sanctuaires dans lesquels il est possible de réinventer de manière fructueuse le rituel. Un dojo, une arène de combat, une chorégraphie ritualisée, un sport duel, une tradition de combat à mort vidéoludique ou un récit de guerrier légendaire peuvent tous servir à mettre entre parenthèses la vie ordinaire⁷.

La discipline du karaté participe grandement à l'univers fantastique et mythique des arts martiaux. Les rites des clubs et des écoles en sont des vecteurs privilégiés (Le Rest, 2002). L'importance sociale de ce qui peut être considéré comme des rites est redevable à toute une industrie

6. Nous comprenons que d'avoir interrogé uniquement Sensei Desmarais constitue une importante limite de notre étude. Faute de temps et de ressources, il nous semblait stratégique de l'interviewer puisqu'elle possède un statut décisionnel incontournable dans la culture organisationnelle du dojo.

7. Cependant, ce type de rituel est souvent associé au désengagement, à une fuite hors du monde et des responsabilités. Dans ce contexte, il est impératif de considérer à la fois les avantages et les dérives par rapport aux rituels fictifs (Grimes, 2014a, Bernard, 2008, 2014, Bernard et Bernatchez, 2014).

culturelle. Cet imaginaire est en action dans les groupes de pratiquants parce que le cinéma (Bernard, 2015, 2016) et les jeux vidéo (Bernard, 2019b) se sont emparés de la thématique des arts martiaux pour l'exploiter de manière chirurgicale afin de l'articuler aux cultures populaires.

À partir de ce que nous venons de voir à propos des concepts de rite et de religieux, il est possible de dire que l'individu vit les rituels comme le prolongement de son rapport au monde, une construction mentale dont l'imaginaire est son seul lieu d'existence, qu'il soit religieux ou non. De plus, il est nécessaire de garder une distance par rapport à nos postulats théoriques et davantage envers nos propres interprétations qui viennent articuler ces concepts.

En effet, les théories sont inévitablement enracinées dans la culture et l'imagination des théoriciens. Cet enracinement n'invalide certes pas ce que nous venons de dire à propos des rites et du religieux, mais il faut rappeler que cet ancrage spécifiquement théorique doit demeurer relatif à un lieu et à un moment. Voilà pourquoi il est nécessaire d'éprouver notre cadre théorique aux faits de la réalité, notamment pour s'éloigner des dangers de la généralisation des cas. Même si nos théories semblent expliquer globalement le rapport aux rites et au religieux, il ne faut pas oublier que les théories constituent des récits construits pouvant s'apparenter à la narration d'entrevue (*storytelling*) (Grimes, 2014c).

En tant que praticien-chercheur ayant développé une approche épistémologique étoffée (Bernard, 2018), nous tentons de porter un regard nouveau qui reflète le vécu et l'expérience des pratiquants de karaté du dojo Ookami et plus précisément de Sensei Desmarais. L'objectif est, à l'instar de Donald L. Grimes, d'éviter un rapport trop académique face au phénomène des rituels (Grimes, 1996) et d'adopter une attitude « spontanée » face à la manière dont les gens vivent leur séance de karaté.

UNE SÉANCE D'ENTRAÎNEMENT AVEC SENSEI DESMARAIS

Maintenant que nous avons situé les éléments conceptuels, prenons quelques instants pour aborder principalement ce dont nous avons été témoin au dojo de Sensei Desmarais. Nous avons structuré nos observations en trois temps, soit une description des lieux, de la séance d'entraînement et de l'atmosphère sociale.

L'endroit où se donnent les cours de karaté se trouve dans une grande maison plutôt isolée, à la fin d'une rue cul-de-sac. Le paysage d'hiver de

la mi-mars y est magnifique, avec un épais tapis de neige au milieu d'un décor boisé enchanteur. Une couche impressionnante de neige est juchée sur les versants du toit, ce qui n'empêche pas de distinguer clairement un symbole religieux, la croix chrétienne qui orne la façade de cette magnifique demeure.

Pour accéder à la salle de cours, le dojo, il faut suivre les indications et se rendre derrière la maison. C'est là que Sensei Chantal Desmarais accueille ses élèves, toujours accompagnée de la mascotte du dojo, son chien Inu⁸. En entrant dans la pièce de la maison où ont lieu les cours de karaté, on remarque aisément que la pièce est multifonctionnelle. En plus des tapis d'entraînement, typiques des surfaces des sports de combat, il y a des instruments de musique, des affiches symboliques expliquant des récits chrétiens, ainsi que plusieurs autres objets entassés dans les coins de la vaste pièce.

Après avoir été accueillis par Sensei Desmarais, les élèves entrent successivement dans le local. Tout en enlevant leurs manteaux et leurs bottes hivernales, les gens remarquent notre présence. Lors de ce premier contact, nous échangeons quelques politesses. Nous demeurons discrets sur nos antécédents pluridisciplinaires de pratiquants d'arts martiaux de longue date afin de ne pas attiser le biais de désirabilité sociale chez les membres du club de karaté.

Les élèves se rendent aux vestiaires pour enfiler leur *gi* (costume de karaté). Lorsqu'ils reviennent dans la salle de cours, il y a un moment de discussion informelle. Certains profitent de cette occasion pour nous poser quelques questions sur notre projet de recherche. Il s'agit aussi d'un moment où les élèves adressent des questions à Sensei Desmarais sur toutes sortes d'aspects de ses enseignements, notamment la signification de certains gestes, soit l'interprétation des mouvements dans la codification des séquences chorégraphiées.

Sensei Desmarais annonce qu'elle commence le cours. Les élèves se placent en rang, du plus gradé au moins gradé, face à leur professeur. Cette dernière explique officiellement que nous serons observateurs tout au long de l'entraînement de l'avant-midi. À la suite de quoi nous informons le groupe que la séance sera filmée, en nous assurant que tous sont accord pour consentir au droit à l'image. Le cours se déroule dans la joie et l'humour, oubliant pratiquement qu'un chercheur est présent dans le coin du local d'entraînement.

8. Son nom est un emprunt d'un mot japonais. *Inu* signifie « chien » en langue nipponne.

Avant de commencer les enseignements, il y a la période de méditation, aussi dite *mokuso*. Les gens se placent à genoux, se redressent le corps et la tête, et gardent le silence en respirant tranquillement. Après un court moment, Sensei Desmarais lance une réflexion : « On ne juge pas une personne par le nombre de fois qu'elle tombe, mais plutôt par le nombre de fois qu'elle se relève », une maxime qu'elle attribue à Jigoro Kano⁹. Elle souligne que l'important, c'est de persévérer et d'aller de l'avant. La période de *mokuso* se termine par des mots en japonais qui commandent deux saluts typiquement nippons où les mains se placent successivement au sol, devant chacun, suivi d'une inclinaison du corps face au sol. Finalement, chacun se redresse, ramène les mains sur les genoux et se relève.

L'entraînement débute avec une séance d'échauffement, d'une quinzaine de minutes, menée par un élève désigné par Sensei Desmarais. Avant le cours, elle explique qu'elle s'est fait une hernie discale lors de travaux d'entretien extérieur. En raison de cette blessure, elle doit déléguer la démonstration des exercices d'échauffement. Les exercices consistent en des rotations de toutes les articulations du corps, quelques mouvements en force (ex. : *push-up*), et se terminent par quelques gorgées d'eau pour l'hydratation.

Sensei Desmarais reprend sa place devant le groupe après la séance d'échauffement. Le moment est venu d'exécuter de manière répétée diverses frappes avec les bras et les jambes. La professeure fait la démonstration de la frappe. Les élèves répètent successivement la même frappe au compte nippon clamé par Sensei Desmarais. Cet exercice dure une vingtaine de minutes selon un changement de frappe survenant de temps à autre et incluant des déplacements dans l'espace.

La deuxième partie du cours est consacrée à la pratique de divers katas. Un kata est une forme chorégraphiée composée de séquences de gestes codifiés dont les significations renvoient à des techniques de défense, de riposte et d'attaque. L'interprétation de la symbolique des gestes appartient, entre autres, à un imaginaire romancé de l'époque médiévale japonaise. Ce fait est observable dans les explications du sens des gestes. De plus, chaque kata possède un nom. Sensei Desmarais annonce donc la performance d'un kata en le nommant. À la suite de cela, les élèves exécutent la chorégraphie avec l'intention et l'attitude qui leur sont propres.

9. Kano est le fondateur du judo. L'imaginaire populaire des arts martiaux autorise ce genre d'amalgame sémantique entre les disciplines (Bernard, 2016).

Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, le groupe¹⁰ est composé d'une vingtaine de personnes de différents degrés, chacun correspondant à un corpus de connaissances. Cela signifie que certains ne savent pas exécuter tous les katas. Lorsque c'est le cas, Sensei Desmarais accompagne elle-même ces élèves afin qu'ils puissent reproduire le plus fidèlement possible la routine gestuelle que leurs compagnons de pratiques exécutent. Cette partie de l'entraînement vient clore le premier cours.

Les personnes ayant un statut de débutant se rendent aux vestiaires pour se changer, car la séance suivante de 30 minutes est consacrée au contenu pour des personnes plus avancées, donc les plus hauts gradés (ex. : ceinture brune ou noire). Le cours est essentiellement orienté en fonction d'améliorer les techniques codifiées dans les katas, notamment sur l'intention des gestes et l'attitude à adopter dans l'exécution des chorégraphies, telle une performance d'acteur. À la fin de ce cours, les élèves se changent et se dirigent vers la sortie du local. Avant de partir, les élèves échangent quelques politesses entre eux et avec Sensei Desmarais.

Il est à noter que notre expérience de pratiquant d'arts martiaux multidisciplinaire nous permet de constater que le déroulement de l'entraînement reproduit une formule de cours commune à plusieurs écoles de karaté, voire dans la plupart des clubs d'arts martiaux japonais, ainsi que d'autres ayant adopté cette même formule.

Dans l'ensemble, les interactions entre les membres de l'école de Sensei Desmarais, ou à tout le moins de ce que nous en avons observé, semblent considérablement chaleureuses et connotées d'une ambiance que l'on pourrait qualifier de conviviale et communautaire. Un lien particulier paraît les unir parce que le groupe semble soudé et de connivence dans leurs échanges.

Le centre d'attention et des intérêts de reconnaissance est cependant tourné vers les réactions et les commentaires de Sensei Desmarais. Certains élèves semblent montrer des signes de stress ou un fort désir de correspondre aux attentes de la professeure, soit un souci sincère de vouloir exécuter correctement les gestes commandés. Ces sentiments ne peuvent être apaisés ou amplifiés que par l'interprétation du regard que Sensei Desmarais porte sur eux. Les élèves octroient ce pouvoir à

10. Concernant la composition du groupe, la parité des genres est pratiquement atteinte et la fourchette des âges varie de l'adolescence au troisième âge.

leur professeure. Un privilège dont elle semble reconnaissante, mais qu'elle paraît aussi utiliser avec tempérance et bienveillance¹¹.

Le pouvoir de qualifier techniquement, mais surtout moralement, l'attitude et l'exécution des gestes de ses élèves donne un grand levier de contrôle sur la perception que les élèves ont d'eux-mêmes et leur sentiment de valeur dans le groupe. Pour en savoir plus sur le type de relation qui les unit, nous avons réalisé un court entretien avec Sensei Desmarais. La prochaine section présente donc les faits saillants de l'entretien. Comme nous le mentionnons plus haut, cet entretien n'a rien de formalisé et s'apparente davantage à une discussion spontanée. Les échanges sont inspirés surtout par ce qui s'est produit durant le cours et les éléments qui composent l'environnement immédiat du lieu d'entraînement.

POINT DE VUE D'UNE RELIGIEUSE SUR LE KARATÉ

Sensei Desmarais affirme ne pas avoir planifié de cours spécial pour l'occasion de notre visite. Elle a seulement suivi son plan de cours habituel. Parfois, elle donne des cours pour débutants ou pour les avancés. Lors de notre visite, c'est un cours où sont réunis tous les niveaux. Certains sont en apprentissage et d'autres plus à une étape de raffinement. Pour le dernier cours, elle n'accepte que les plus avancés. À partir de la ceinture bleue barre jaune, les gens peuvent assister à ce cours. C'est pourquoi certains semblent avoir un peu plus de difficulté. Elle encourage cette participation, parce que, malgré leur difficulté, l'objectif est de les amener à cheminer. Elle adapte son enseignement pour mieux les accompagner. Sa philosophie d'enseignement s'appuie sur le fait que les gens sont tous différents. Elle priorise donc la différenciation pédagogique.

Sensei Desmarais explique qu'il est facile d'enseigner à des élèves qui ont un talent naturel : « T'as rien à dire, rien à corriger, ça se fait tout seul. » Elle pense que, si elle n'était pas là, bien des élèves de son groupe ne feraient pas de karaté ailleurs. Par exemple, une élève souffre d'une perte importante de l'audition. Lorsqu'elle a commencé les cours, elle marchait avec une canne. Son équilibre est encore difficile aujourd'hui, mais son cheminement est remarquable, dit-elle. De plus, tous les élèves de ce cours sont plus âgés qu'elle (55 ans). Certains de ses élèves ont jusqu'à 72 ans. Elle n'est donc pas convaincue que ces personnes pourraient évoluer dans d'autres écoles,

11. Bien entendu, cette affirmation n'est possible que parce que nous avons mené maintes recherches dans des contextes similaires.

parce qu'ils n'avaient pas le talent naturel lorsqu'ils ont commencé. Elle essaie de les faire évoluer en considérant leurs limites. Elle ne se sent pas démunie face à un groupe de personnes différentes. Sa force réside dans le fait de concevoir des exercices adaptés à chacun. L'important est que tout le monde chemine, précise-t-elle. Aujourd'hui, ce type de personnes compose la majeure partie de sa clientèle.

Sensei Desmarais relate que, par le passé, elle enseignait parfois à des gens au talent plus naturel, souvent des adolescents, favorisant la participation aux compétitions. Même à cette époque, elle mettait un point d'honneur à encourager un comportement de respect où l'essentiel réside dans le fait de s'adapter aux différents partenaires d'entraînement. Elle explique qu'un combat dans une compétition ne vise pas le même objectif qu'un entraînement au dojo. Il faut une approche plus pédagogique. Elle distingue toujours trois aspects dans ses cours : apprendre à se défendre, travailler avec un partenaire et, enfin, la compétition. Bref, le contexte détermine le comportement à adopter.

Elle a abandonné la dimension compétitive parce que le domaine compétitif donnait trop souvent lieu à des comportements malhonnêtes et à d'autres problèmes similaires. De son point de vue, le monde de la compétition devrait s'inspirer de l'esprit olympique : fraterniser, donner le meilleur de soi-même, adapter ses coups lorsque l'adversaire qui se présente devant soi est moins fort ou moins habile, etc. Des parents et des entraîneurs la remerciaient parfois d'avoir inculqué le contrôle des coups à ses élèves, cela évitait bien des blessures aux autres. Selon Sensei Desmarais, il faut savoir que, dans le cas particulier du karaté kyokushin, les combats d'adultes sont *full contact* et sans protection, semi-contact pour les jeunes, c'est-à-dire qu'ils portent un casque et des gants de protection, mais pas de plastron, contrairement aux compétiteurs de taekwondo.

Elle précise la gradation de ceinture au karaté kyokushin : blanche, orange, bleue, bleue barre jaune, jaune, jaune barre verte, verte, verte barre brune, brune, noire. Depuis peu, les barres ne sont plus sous forme de dan, mais la barre est le long de la ceinture. Ce nouveau design de ceinture est appelé bicolore. Il n'y a plus à faire broder les ceintures, c'est un moyen pratique qui facilite l'échange lorsqu'elles ne sont pas de la bonne longueur.

Sensei Desmarais affirme qu'il y a eu des périodes où les médias la sollicitaient plus que d'autres. Lorsque les sollicitations ont commencé, elle étudiait à l'Université McGill (un retour aux études). La secrétaire de son département lui transmettait donc une foule de messages provenant de divers médias. Une religieuse qui s'adonne au karaté et au hockey semble être un sujet qui attire l'attention ! Elle ne répondait

pas immédiatement aux messages, uniquement si les gens la relançaient. Elle interprétait cela comme une demande sérieuse. Une fois le contact établi, elle s'assurait de l'objectif et de l'intention de l'interview. Parfois, il ne s'agissait que de « *show-off* », dit-elle, pour montrer des images ou des scènes spectaculaires. Elle refusait ce genre de demande, cela ne l'intéressait pas. Elle ne veut pas devenir un objet de publicité. Par contre, elle acceptait davantage lorsque les intérêts portaient, par exemple, sur le sens de l'activité, son engagement dans l'enseignement du karaté ou la signification de son investissement personnel.

Elle dit avoir toujours aimé les activités physiques. Elle affirme être sportive de nature. Lorsqu'elle a commencé à faire du karaté, elle était déjà religieuse. Durant sa jeune vingtaine, elle s'occupait d'un pensionnat de filles : 6^e année primaire et première secondaire. Pour elle, c'est important d'étudier le soir, mais l'est tout autant le besoin de bouger. Un jour, un des parents d'une jeune fille s'est présenté et a formulé le souhait d'offrir des cours de karaté kyokushin aux pensionnaires. Elle s'est dit « pourquoi pas », et s'est elle-même jointe au groupe de karaté. « J'ai eu la piqure immédiatement », confie-t-elle. Elle s'est donc investie dans des cours pour monter en grades, à la suite desquels elle a fondé son école.

Elle donnait simplement des cours aux filles du pensionnat et dans la région de Montréal-Nord. Puis les jeunes du nord de la ville ont voulu s'intégrer au groupe du pensionnat. S'ajoute ensuite une demande des parents de ces jeunes pour suivre des cours. Elle avait de plus en plus de monde, alors elle a offert plus de plages horaires de cours. C'est de cette manière que l'engouement pour ses cours a évolué. Elle insiste sur le fait que le projet a pris forme devant elle, sans avoir le dessein de mettre sur pied un projet d'école de karaté.

En tant que religieuse, elle confirme que c'est important d'être en paroisse avec les croyants, mais que c'est également important d'être avec ceux qui ne sont pas nécessairement en Église. Cela est utile pour le « témoignage de vie et tout ça » dit-elle. Ses actions et son attitude correspondent, selon elle, aux recommandations du pape qui suggère fortement d'assurer une présence en périphérie de l'institution. Elle affirme que le karaté représente sa périphérie.

Pour elle, le karaté c'est une grande famille. « Sans être tous pareils, il n'y a pas de différence entre nous », dans le sens où il n'y a pas de snobisme entre les membres. Dans ses cours, il y a autant de gens sans emploi que de personnes qui travaillent pour le gouvernement, des juges ou des avocats. Selon elle, il y a des représentants de toutes les classes sociales

dans ses cours. L'important est que tout le monde se parle et se respecte. Elle ajoute que son seul règlement d'école est « respect et courtoisie ». Elle explique que c'est un règlement qui est simple, mais que la société irait mieux si tout le monde adhérerait véritablement à ces valeurs. « Les problèmes d'intimidation n'existeraient probablement pas et la vie serait plus belle. »

Pour Sensei Desmarais, le karaté regorge d'analogies utiles pour faire des parallèles avec la vie de tous les jours. Comme elle le disait au début de son cours, ce n'est pas parce que quelqu'un tombe que sa vie est finie. Parfois, elle cite des pensées tirées d'ouvrages d'arts martiaux, et à d'autres moments ce sont des paroles d'Évangile. Elle ajoute que le karaté peut faire voir la vie comme un combat pour faire face à des tentations comme le dénigrement de soi (« Je ne suis pas bon, je ne pourrai pas réussir »), ou encore la suffisance (« je suis un péteux de bretelle, les autres je les laisse derrière »). Pour elle, l'enseignement ultime du karaté est l'humilité, une vérité primordiale qui mène à constater nos points forts et nos points faibles. L'important est donc de repousser ses limites tout en se respectant les uns les autres. Les séances de cassage sont un autre exemple du parallèle avec la vie, dit-elle.

Pour briser des planches ou des briques de ciment, il faut les regarder en face, sinon on est dans la fuite de ce qui nous attend. Moi, je donne des techniques pour y arriver, ben dans la vie il y a des gens qui sont là pour t'aider aussi. Pour passer à travers certaines choses, il y a des solutions et des façons de faire.

Sensei Desmarais pense que son ouverture aux autres est la raison de la durabilité de son école (25 ans d'existence cette année). Elle amène chacun à reconnaître et à respecter ses propres limites, mais tout en essayant de les repousser et d'avancer par des défis personnels. Elle s'affaire donc à encourager et à superviser ses élèves en fonction de leurs limites. Ses valeurs sont teintées par son identité de religieuse, qu'elle dit ne jamais cacher.

Elle privilégie les rapports interpersonnels entre le professeur et les élèves. « Comme pour un cheminement dans la foi chrétienne, il y a des différences d'itinéraires entre toutes les personnes. » Elle pense que son groupe est comme une petite communauté croyante. Quand un membre vit une épreuve (ex. : un deuil, une peine), les autres sont présents pour lui apporter un soutien par des gestes de sollicitude. En somme, elle affirme qu'il y a beaucoup de solidarité grâce aux valeurs chrétiennes dans ses groupes de karaté. Elle raconte une anecdote à ce propos.

À l'époque où j'étais à Montréal-Nord, un jeune est déjà arrivé avec son capuchon, sa tête de mort, habillé tout en noir. Et ce dernier demande « c'est

qui le maître ici?» J'ai répondu qu'il n'y a pas de maître ici, mais que c'est moi le prof! dit-elle en riant. Je lui confirme que c'est bien des cours de karaté qui se donnent ici et je lui propose un essai gratuit. Je propose cela à tous les nouveaux arrivants, question qu'ils puissent voir ma philosophie et ma méthode d'enseignement. Si ça leur plaît, ils s'inscrivent, et si ça ne leur plaît pas, ben bye bye! Dans le cas du jeune, il a apprécié. Il a ensuite demandé s'il pouvait amener ses chums. J'ai dit amène tes chums. À leur arrivée, ils avaient tous une posture voutée, refermée sur eux-mêmes... et après quelque temps ils se tenaient droit, c'étaient des hommes. Ils étaient toujours les derniers à quitter le dojo. Ils s'assoiaient et jasiaient de choses de la vie avec moi. Le karaté m'a donné l'occasion d'être avec ces jeunes-là et de transmettre des valeurs. Ils ont probablement trouvé une amie en moi. Des jeunes de 18 ou 19 ans qui restent à jaser avec une sœur, ce n'est pas commun, dit-elle en riant. Il y a des choses qu'ils ne me disaient pas, mais qu'ils révélaient dans le vestiaire. Par exemple, il y en a un qui disait que, s'il n'avait pas été ici, il aurait déjà une balle dans la tête. Ce n'est pas moi qui sauve le monde, mais je me dis que si moi, comme religieuse, je peux être accessible aux gens et qu'ils trouvent un visage de Jésus-Christ à travers de ce que je fais, ben ma mission est faite. Je ne suis pas parfaite, mais si, au lieu d'une page blanche il y a une page d'Évangile qu'ils peuvent détecter en moi, ben tant mieux. Pis je comprends le pape quand il dit qu'il faut assurer une présence en périphérie. Ça peut être proche, ce n'est pas à l'autre bout du monde.

Sensei Desmarais explique que l'enseignement du karaté est un moyen d'être près des gens, un véritable accès privilégié. Pour elle, il y a une grande part de responsabilité dans le fait de revêtir le statut de professeur de karaté. À ce propos, elle affirme: « Les gens dépendent tellement de toi qu'il serait facile d'abuser d'eux. » Les élèves considèrent le professeur comme un modèle et font souvent tout ce qu'il leur est demandé. Il est alors important de ne pas être un « gourou », insiste-t-elle. Elle dit avoir souvent vu des professeurs abuser de ce privilège en ordonnant des actes déplacés comme des exécutions contre des adversaires ou des partenaires de pratiques. Lorsque le professeur de karaté dit quelque chose, il faut le faire, « c'est les paroles quasiment de Dieu, tsé! » Elle dit être méfiante envers les gens pour qui le karaté est presque une religion. Elle possède le titre de Sensei, signifiant professeur, et c'est ce qu'elle souhaite donner comme image. Elle refuse catégoriquement le titre de maître, parce que cela provoque beaucoup de confusion pour les gens. Pour elle, il y n'a qu'un seul maître et c'est Dieu.

Cette confusion est l'une des raisons pour laquelle elle s'est séparée des autres écoles du karaté kyokushin. Sa philosophie s'est éloignée de celle de la fédération. Son école est maintenant complètement indépendante.

Elle n'a plus à verser d'importantes sommes d'argent pour les affiliations. « C'était beaucoup une affaire d'argent », déplore-t-elle. Elle vivait également certaines restrictions dans sa manière d'enseigner, assujettie qu'elle était à se conformer à une pédagogie pauvre en explication. Très tôt dans son parcours de pratiquante de karaté, elle remet en question la sémantique des gestes qu'elle apprend, notamment la légitimité des explications des techniques présentes dans les katas. Plus tard, elle s'affaire à donner un sens plus biomécanique à l'interprétation des mouvements, en cohérence avec sa spécialisation en éducation physique dans son baccalauréat en enseignement, pour s'éloigner davantage de l'imaginaire contemporain du guerrier médiéval de l'Orient. Dorénavant, elle ne veut plus participer à l'image du maître tout puissant devant le groupe, ainsi qu'au jeu politique des degrés supérieurs (dan). Elle dit être présente pour guider, enseigner et aider les élèves à cheminer. Elle ne veut pas faire évoluer ses élèves dans un contexte d'autoritarisme, où les ultimatus et les menaces sont monnaie courante. Elle privilégie plutôt une approche humaniste. Par exemple, ses séances de combat peuvent opposer un enfant à un adulte, et chacun doit respecter l'autre. Elle explique que tous ses cours sont orientés en fonction de la relation humaine.

L'emblème de l'école est aussi représentatif de la philosophie de Sensei Desmarais. Après quelques années d'existence de son école, elle organise un concours pour trouver un nom et un logo. Le résultat est un loup apposé sur le symbole représentant le karaté nommé kyokushin. De là le nom de l'école, Ookami, signifiant loup.



12



13

L'image du loup n'est pas choisie au hasard. Elle explique que les élèves pensent que le loup représente le Sensei comme chef de meute. Quand elle disparaît, tous les autres prennent soin des bébés. Alors, les membres de l'école pensaient que cette interprétation représentait bien la relation d'aide qu'ils vivaient au dojo.

12. Symbole représentant le karaté nommé kyokushin.

13. Logo de l'école Ookami.

Pour Sensei Desmarais, son local représente la simplicité, le dépouillement, la sobriété. « La salle ne sert pas qu'à des cours de karaté, mais aussi à des cours de bible », comme le rappellent les cartes bibliques affichées sur les murs. En fait, il s'agit d'une salle multifonctionnelle qui ne constitue que l'un des locaux où elle enseigne le karaté.

Avant d'être professeure de karaté, elle est une religieuse, rappelle-t-elle. Elle insiste sur ce point parce que sa priorité est sa consécration en tant que religieuse. Elle recherche un équilibre entre la pastorale, la catéchèse et le karaté. Sensei Desmarais explique que, pour certaines personnes, le karaté c'est tout, mais pour elle « c'est l'un de ses atouts, mais ce n'est pas son tout ». Bref, son identité principale est celle de religieuse et la karatéka en elle demeure en périphérie de sa vocation. Le karaté fait partie de sa pastorale et de sa mission, mais ce n'est pas central, c'est un outil, un médium pour la transmission des valeurs, une expression de son approche interventionniste et l'occasion de faire de son école une communauté d'entraide.

Pour elle, pour qu'une personne soit complète, elle doit nourrir et unifier ses dimensions spirituelle, mentale et physique. Sensei Desmarais dit s'inspirer des arts martiaux pour alimenter ces dimensions chez ses élèves. Elle comprend la spiritualité comme une vie qui ne se limite pas à la corporéité. Par exemple, elle explique que, lors de la période du *mokuso*, « je m'unis à Dieu ». Elle affirme se nourrir de Dieu pour être capable de faire quelque chose. Elle comprend le mental comme ce qui est psychique, les opérations cognitives et les pensées qui influencent l'attitude et le comportement d'une personne. Elle comprend le physique comme ce qui est musculaire et tout ce qui exige de travailler avec le corps. Selon elle, « l'équilibre entre les trois dimensions engendre un karatéka accompli ou une personne équilibrée en dehors du karaté ».

LES VALEURS DU DOJO OOKAMI

Au premier coup d'œil, il semble que le groupe de karaté du dojo Ookami s'engage régulièrement dans un lot de rites déjà commun à l'ensemble des arts martiaux japonais et autres structures de cours liées à la reproduction de gestes codifiés du même genre. La littérature populaire fait déjà état de ces rituels : des techniques de karaté sous le vocable de tradition (Bernard, 2019), toujours accompagnées d'un appareillage sémantique valorisant la transmission d'une connaissance passéiste (Bernard, 2014). Cependant, même si nous n'avons pas discuté avec tous les membres du

groupe, les propos de Sensei Desmarais nous informent sur le fait qu'elle a rompu partiellement avec une bonne partie de ce contenu dit traditionnel, notamment avec certaines interprétations des mouvements et une pédagogie qu'elle considère lacunaire. Elle va même plus loin en réinterprétant certaines techniques et en adaptant la pédagogie à ses idéaux d'enseignement. Elle procède à une réappropriation de la signification des rituels, correspondant à ce que l'on identifiait plus haut comme le processus de ritualisation, soit une remodelisation de la signification des gestes pour l'adapter aux besoins d'un contexte devenu singulier.

Aussi, il ne faut pas confondre les protocoles codifiés du groupe avec les rites présents dans l'imaginaire populaire des arts martiaux. Trop souvent, les chercheurs qui s'intéressent à un art martial plaquent des intentions sur les actions des pratiquants (Bernard, 2018). Par exemple, le fait que le groupe du dojo Ookami s'adonne à une séance de méditation et reprenne l'appellation japonaise *mokuso* pour la désigner ne signifie en rien que les pratiquants vivent une expérience relative au bouddhisme zen. Ces derniers reproduisent un schéma gestuel selon une interprétation qui est propre à chacun, en partie orienté par les explications de Sensei Desmarais, elle-même investie dans une communion à Dieu durant cette séance. S'il y a rite dans cet acte de méditation, ce n'est que par une adaptation de l'activité aux besoins des individus du groupe qu'elle peut muter en un rituel collectif. Comme le soutient Roberge (2014), l'essentiel des rites contemporains se trouve dans l'appropriation personnelle du sens de l'acte.

Respecter la hiérarchie des degrés de ceinture pour le positionnement des élèves lors des enseignements, procéder à un entraînement dont le compte des frappes répétées se fait en langue nipponne, exécuter de manière théâtrale des séquences gestuelles codifiées (katas) inspirées en grande partie d'un imaginaire guerrier orientalisé sont d'autres exemples qui montrent que les rituels du karaté demeurent en grande partie, encore aujourd'hui, structurés et organisés par un imaginaire fortement partagé. Il s'agit aussi d'une délimitation spatiotemporelle qui est encadrée par les rituels réalisés au dojo. Afin de passer de la vie quotidienne au monde du karaté, il y a des moments précis d'ouverture et de clôture, comme au théâtre pour entrer et sortir d'un rôle lors d'une prestation. Il est possible d'y voir une séparation entre deux systèmes, deux milieux, pour passer de l'un à l'autre (Cazeneuve, 1971).

Cependant, pour que les gestes codifiés du karaté soient considérés comme des rituels dans le contexte du dojo, ils doivent satisfaire à la norme de la performativité théâtrale, une mise en scène de soi qui vient montrer qu'un

pratiquant a intégré la signification des gestes, ou tente de le réaliser, par l'exécution d'une chorégraphie convaincante. Ce qui est recherché par le pratiquant n'est pas tant le fait de se mettre en avant que de persuader ses pairs que l'on partage une vision commune de l'interprétation des gestes. Autrement dit, les pratiquants du dojo doivent non seulement intégrer les gestes techniques du karaté, soit les rites codifiés, mais en faire une adaptation relative aux valeurs du groupe, notamment mené par Sensei Desmarais, pour ritualiser des techniques représentatives de l'éthos du groupe. À tout le moins, les pratiquants acquièrent une assurance suffisante pour que l'exécution du rituel ne soit pas parasitée par un stress que pourrait engendrer le regard de Sensei Desmarais, un regard qui n'a d'équivalent que la reconnaissance d'être à la hauteur de l'idéal qu'elle représente dans l'esprit de ses élèves. Cette attitude est simplement tributaire du mode d'être contemporain, un inconscient qui modèle les attitudes (Bernard, 2010). Cette attitude confirme les propos de Wulf (2017) concernant la performativité, à savoir que les rituels contemporains portent plus sur l'accomplissement de l'activité que sur sa signification. L'investissement de soi par la réappropriation et la personnalisation constitue le signe de l'efficacité du rite.

Comme Sensei Desmarais est aussi soeur dans une communauté religieuse, permettons-nous une petite comparaison. À l'église, « les rites délimitent un espace dans lequel des acteurs [...] agissent selon des règles convenues, à la fois pour se réaliser et en recevoir une reconnaissance. Ils développent pour cela leur savoir-faire, mettent en évidence leurs performances » (Lemieux, 2017 : 5). Parallèlement, les rites réalisés au dojo viennent délimiter des espaces d'action où le jeu de s'éprouver soi-même et d'apprendre à se connaître reste possible, malgré les craintes et les peurs de chacun. Néanmoins, faire un parallèle entre l'Église et le dojo ne montre pas que les rites peuvent revêtir une dimension religieuse.

Pourtant, selon nos observations et les propos de Sensei Desmarais, le dojo Ookami est un endroit où sont présentes et vécues les valeurs chrétiennes, notamment la charité, le travail et la famille. La mission même que se donne la professeure en suivant les recommandations du pape afin d'œuvrer en périphérie de l'institution officielle de l'Église en témoigne. La bienveillance, le souci de l'autre, aider ceux qui vivent des difficultés semble le leitmotiv de l'école, comme le souligne distinctement la signification du logo du club. Sensei Desmarais le rappelle à plusieurs reprises, l'essentiel de son enseignement demeure l'évolution individuelle au sein d'un groupe dont la priorité est l'entraide pour le cheminement

de chacun des membres. Se réaliser par le travail en s'investissant pleinement dans une activité, en l'occurrence le karaté, est aussi une vertu encouragée par une prise en charge de soi débouchant sur une autonomie qui tient compte de la force du groupe comme soutien. Ainsi, les membres du dojo sont perçus comme une famille, une communauté qui permet à chacun de trouver simultanément un réconfort et un tremplin face aux aléas et aux vicissitudes de la vie.

S'il y a une dimension religieuse au dojo Ookami, ce n'est certes pas dans une volonté de prolonger la structure de l'Église, mais bien par la nature des interactions entre ses membres et les valeurs qu'ils partagent dans le « vivre-ensemble » des activités rituelles qui les définissent comme groupe. De plus, les éléments partagés à propos de l'univers religieux sont plus en lien avec l'imaginaire ou les représentations contemporaines du religieux qu'avec des références aux traditions religieuses de l'Église. Seule Sensei Desmarais intègre sa pratique du karaté dans une démarche profondément religieuse par une adaptation à ses rituels chrétiens déjà présents dans sa vie, venant aussi bonifier son identité et actualiser sa foi. Pour les pratiquants du groupe, les références faites à la Bible et aux grands maîtres d'arts martiaux par Sensei Desmarais sont des propos qui s'agglomèrent dans la dynamique des cultures populaires, notamment celle des arts martiaux (Bernard, 2016). C'est-à-dire que ces références ne sont pas reçues dans le cadre d'une participation à des rituels de l'Église chrétienne, mais dans ceux d'un dojo où chacun des membres interprète ces références selon des intérêts, des goûts et des parcours de vie bien différents. Les rituels vécus au dojo demeurent des expériences significatives qui font naître un sentiment d'appartenance, soit celui d'être important pour les membres du groupe, toujours relatif à l'évolution de soi par l'apprentissage et la pratique du karaté. Comme le souligne Lemieux, ce sentiment se développe au sein d'un groupe qui permet « de remplir le vide, de surmonter une impasse » (Lemieux, 2017 : 8). Être important pour autrui signifie de trouver sa place dans le monde, de se distinguer au sens ontologique (selon Heidegger¹⁴).

Si les références à l'imaginaire religieux débordent le cadre de pratique du karaté, c'est que les pratiquants les intègrent à une autre sphère de leur vie qui mène à comprendre autrement les mêmes références. Ce processus d'interprétation s'articule nécessairement par un processus de partage

14. Selon Heidegger, le sens véritable appartient à celui qui interprète, parce que l'interprétation est une condition ontologique, c'est-à-dire que la personne existe en grande partie par le sens qu'elle accorde à sa participation au monde (Pasqua, 1997).

d'une vision de la vie. Par exemple, Sensei Desmarais affirme commencer souvent ses cours en citant des passages de livres d'arts martiaux ou de la Bible pour établir des parallèles entre la pratique du karaté de ses élèves et les épreuves de la vie. Cette activité participe à construire un imaginaire qui est propre au groupe, mais qui récupère et adapte tout un éventail de références culturelles qui débordent tant l'institution religieuse que les traditions martiales de différentes disciplines.

S'il existe une dimension proprement religieuse au sein du dojo, elle ne se trouve pas dans les contenus enseignés et ritualisés, mais dans le vécu de Sensei Desmarais. Elle s'exprime dans la continuité d'une structure sociale qui trouve sa spécificité dans la dynamique d'une transcendance du message que Sensei Desmarais adapte à sa propre condition existentielle grâce à l'imaginaire partagé provenant de sa communauté religieuse. De plus, une telle vision du religieux n'existe pas sans un fort idéal. Comme le pense Sensei Desmarais, la société irait mieux si tout le monde adhérerait véritablement aux valeurs du respect et de la courtoisie. Ce souhait révèle un certain idéal d'amour universel qu'elle a mise en pratique en modifiant l'orientation de son école et en éloignant ses élèves de la concurrence souvent écrasante qu'elle déplorait dans les compétitions du réseau de karaté kyokushin. Pour le même idéal, elle a aussi tenu à réprover la figure du maître d'arts martiaux et toute stratégie de domination par la force, car, selon elle, ce type de pouvoir ne peut être laissé qu'entre les mains de l'autorité divine que représente Dieu. Encore une fois, ces choix idéologiques ne concernent que Sensei Desmarais, mais dont elle communique les valeurs aux membres de son école par son enseignement et son attitude en dehors des cours.

Toutefois, en acquérant le statut de ceinture noire et en devenant professeure d'une école de karaté, Sensei Desmarais est devenue tributaire, malgré elle, de tout un imaginaire appartenant à la culture populaire des arts martiaux (Bernard, 2016). Cet imaginaire est, entre autres, un vecteur important du mythe du guerrier et du héros moderne. Ce mythe anime, en tout ou en partie, la majorité des personnes qui s'investissent dans la pratique d'un art martial (Bernard, 2014, 2019). Le récit de ce mythe véhicule principalement la croyance d'une transformation de soi par les techniques (les rites) et les enseignements transmis par celui ou celle qui détient la connaissance traditionnelle (le rituel) d'un art martial, octroyant une forme de pouvoir par la reconnaissance des diplômes et des degrés, mais surtout par le prestige des récits initiatiques qui lui sont amalgamés (Bernard, 2016).

Paradoxalement, le choix de Sensei Desmarais de s'éloigner de la figure du maître est aussi ce qui motive plusieurs de ses élèves. Ce rapport à la figure du maître est perceptible dans l'attente d'approbation lors de l'exécution des techniques par les élèves et le stress qu'engendre le regard porté sur eux par Sensei Desmarais. Le refus du statut prestigieux de maître peut d'autant plus être interprété comme le geste d'une personne humble et, ultimement, être considéré comme digne de le mériter. Selon le modèle du héros occidental, fortement influencé par les récits bibliques dans l'histoire (Fabre, 1999), notamment par la figure christique, une personne ne peut être élue que par un concours de circonstances, donc malgré elle. Tandis que le contraire consiste à acquérir du pouvoir et à contraindre les autres à sa volonté, soit le propre de la figure du méchant. C'est aussi ce que reproche Sensei Desmarais aux maîtres avec lesquels elle a pris ses distances. De plus, lorsqu'elle raconte la manière dont son école a vu le jour, son récit ressemble à celui du héros dont le destin se charge de l'investir d'une mission. Les valeurs chrétiennes défendues et partagées par Sensei Desmarais sont palpables dans le discours qu'elle tient à propos de son parcours, ainsi que dans la manière dont elle souhaite être représentée dans les médias.

La figure du guerrier-héros occidental, héritier de la civilisation chrétienne, est un élément constitutif de la culture de la majorité, mais prend une couleur particulière pour les membres du dojo Ookami. Cette figure participe à la légitimité des valeurs partagées au sein de l'école parce qu'elle est indissociable du mythe de la réalisation de soi. En partie grâce à lui, Sensei Desmarais a acquis son identité, sa valeur et son aura de professeur de karaté. Plus généralement, pour qu'une personne acquière la reconnaissance de la maîtrise technique dans une école d'arts martiaux, il faut qu'elle vive le mythe de la réalisation de soi aux yeux des autres, bref, qu'elle se soit approprié les rites et qu'elle ait acquis les codes des rituels dits traditionnels (ou la saveur locale pour exprimer les rites) pour, en quelque sorte, renaître symboliquement dans sa tribu de karatékas. Autrement dit, pour que le mythe fonctionne, il faut que la discipline martiale « soit mythifiée et que le professeur [soit une personne] à qui l'on désire ressembler » (Le Rest, 2002 : 33). C'est en cela que résident la principale attraction et le processus de socialisation des écoles d'arts martiaux, et le dojo Ookami ne fait pas exception. Néanmoins, comme nous le disons plus tôt, l'essentiel de ce qui est vécu par les membres de l'école demeure dans les interprétations partagées et valorisées.

Cela étant dit, les rituels et l'imaginaire religieux semblent se rejoindre dans le « faire ensemble » de l'expérience du karaté, mais la signification

des gestes et de l'activité est reléguée à un second plan, tout en demeurant un élément incontournable pour la cohésion du groupe. Sensei Desmarais le confirme elle-même : étudier est important, mais bouger est aussi essentiel. Elle insiste sur le fait que l'individu doit rechercher l'équilibre, dans lequel l'activité physique joue un rôle non négligeable pour le corps. Cette recherche d'équilibre entre le spirituel, le mental et le physique est aisément perceptible lorsqu'on observe les membres du dojo Ookami, ainsi que dans la philosophie d'enseignement de Sensei Desmarais.

CONCLUSION : LA TRADITION DU DOJO OOKAMI

La philosophie d'enseignement de Sensei Desmarais possède indéniablement un caractère interventionniste. La finalité de son enseignement, consistant à développer et soutenir un groupe qui est prêt à venir en aide aux autres, s'apparente fortement à celui des professionnels qui utilisent les arts martiaux comme outil d'intervention (Hébert, 2011). D'autres clubs ou écoles adoptent également cette approche pour certains de leurs cours.

Les valeurs du dojo Ookami ne lui sont donc pas exclusives. Ce qui l'est, par contre, c'est sa spécificité d'interprétation des rites et du contenu intégré à l'imaginaire commun du groupe, modelant les valeurs exprimées dans les actes et les intentions de chacun des membres. Là se trouve la tradition de l'école de Sensei Desmarais : un enseignement et une transmission des techniques qui donnent toute leur couleur aux gestes ritualisés. Dans le monde du karaté, on dit souvent qu'il est possible de reconnaître l'enseignement d'un sensei, ou l'héritage d'une tradition martiale, seulement en voyant bouger un karatéka. Cette affirmation demeure vraie au dojo Ookami.

Notons que la présente étude de cas du dojo Ookami, comprenant Sensei Desmarais et ses élèves, demeure relative à ce groupe. La portée de notre analyse ne peut s'étendre de manière générale à tous les clubs ou toutes les écoles de karaté et encore moins à toutes les pratiques qui se trouvent sous l'étiquette « arts martiaux ». Bien qu'il puisse y avoir des similitudes avec d'autres groupes de pratiquants, comme nous venons de le mentionner, la réalité particulière du dojo Ookami reste le fait de ses membres.

Au début de ce chapitre, nous avons qualifié d'atypique Sensei Desmarais parce qu'elle est, jusqu'à preuve du contraire, la seule religieuse du Québec étant à la tête non seulement d'un dojo, mais d'une organisation indépendante de karaté. À la lumière de notre étude, il nous semble pertinent

de repenser notre allégation. Lorsqu'on s'attarde aux représentations sociales de l'ensemble des arts martiaux, on remarque que la présence de figures mystiques et d'autorités religieuses est un fait répandu. Les livres (Bernard, 2018), les films (Bernard, 2016) et les jeux vidéo (Bernard, 2019b) qui mettent en scène des pratiquants d'arts martiaux les associent invariablement à des origines mystiques ou religieuses. En fin de compte, le double statut de sœur et de sensei n'a rien d'atypique. Chantal Desmarais est plutôt l'exception qui confirme la règle.

Enfin, nous pensons qu'il y a « potentiellement » du religieux qui s'exprime au sein du groupe du dojo Ookami, notamment parce que les rituels s'organisent autour d'un discours qui relève d'aspects religieux dans l'imaginaire partagé par les membres. Toutefois, il ne faut pas confondre le fait que Sensei Desmarais vit un prolongement de sa vocation de religieuse dans le karaté avec le fait que ses élèves peuvent développer ou vivre une expérience religieuse. Vivre du religieux au dojo Ookami signifierait plutôt qu'un individu peut considérer comme dominantes ou centrales les valeurs transmises par Sensei Desmarais dans sa propre vie. Dans ce cas, un ou une élève ferait une interprétation bien à lui des rituels techniques appuyés par les éléments de discours contenant des références religieuses. Cette interprétation individuelle répondrait à un besoin de vivre un autre type de société permettant à l'individu de se redéfinir et de se réaliser. Ce que ne lui auraient pas permis la plupart de ses autres expériences vécues en société jusqu'à maintenant, comblant finalement un manque de reconnaissance combiné à un vide conceptuel offrant une compréhension cohérente du monde. Dans cette perspective hypothétique (parce que nous n'avons pas eu l'occasion de réaliser des entrevues individuelles avec les élèves du dojo), Sensei Desmarais pourrait être porteuse d'une image du maître, indépendamment de sa volonté par le truchement des représentations sociales des arts martiaux, qui servirait de catalyseur chez des élèves qui ressentent le désir ou le besoin de suivre un modèle de vertu. À ce moment seulement, la personne espérera devenir quelqu'un d'important aux yeux de son maître, et cela, en faisant des valeurs des membres du dojo et des idéaux contenus dans l'imaginaire religieux des arts martiaux, le centre de son univers.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNARD, Olivier (2019). *De l'herméneutique dans l'enseignement des arts martiaux: une tradition de la compréhension*. Dans Olivier BERNARD (dir.). *Arts martiaux: entre enseignement et intervention (hommage à Jacques Hébert)* (p. 1-30). Coll. L'univers social des arts martiaux. Québec (Canada), Presses de l'Université Laval. [<https://www.pulaval.com/produit/les-arts-martiaux-entre-enseignement-et-intervention>].
- BERNARD, Olivier (2019b). *La place des arts martiaux dans la culture vidéoludique*. Dans Olivier BERNARD (dir.). *Arts martiaux et jeux vidéo: quel rapport à la culture?* (p. 1-60). Coll. L'univers social des arts martiaux. Québec (Canada), Presses de l'Université Laval. [<https://www.pulaval.com/produit/arts-martiaux-et-jeux-video-quel-rapport-a-la-culture>].
- BERNARD, Olivier (2018). *Regard épistémologique sur le praticien-chercheur: la souffrance du passionné d'arts martiaux*. Dans Olivier BERNARD (dir.). *Regards critiques et perspectives de recherches sur les arts martiaux* (p. 1-55). Coll. L'univers social des arts martiaux. Québec (Canada), Presses de l'Université Laval. [<https://www.pulaval.com/produit/les-arts-martiaux-regards-critiques-et-perspectives-de-recherche>].
- BERNARD, Olivier (2016). *La référence commune des arts martiaux: l'imaginaire*. Dans Olivier BERNARD (dir.). *Les arts martiaux: la puissance d'un imaginaire* (p. 7-74). Coll. L'univers social des arts martiaux. Québec (Canada), Presses de l'Université Laval. [<https://www.pulaval.com/produit/les-arts-martiaux-la-puissance-d-un-imaginaire>].
- BERNARD, Olivier (2015). *L'imaginaire des arts martiaux au cinéma*. Thèse de doctorat en sociologie. Québec: Université Laval.
- BERNARD, Olivier (2014). *Les arts martiaux: entre sports et loisirs*. Dans Olivier BERNARD (dir.). *L'arrière-scène du monde des arts martiaux* (p. 27-67). Québec (Canada), Presses de l'Université Laval. [<https://www.pulaval.com/produit/l-arriere-scene-du-monde-des-arts-martiaux>].
- BERNARD, Olivier, et Georges-André BERNATCHEZ (2014). *L'écart entre la notion de défense personnelle dictée par la loi et la compréhension de l'autodéfense dans l'univers des arts martiaux*. Dans Olivier BERNARD (dir.). *L'arrière-scène du monde des arts martiaux* (p. 101-121), Québec (Canada), Presses de l'Université Laval. [<https://www.pulaval.com/produit/l-arriere-scene-du-monde-des-arts-martiaux>].
- BERNARD, Olivier (2010). « Les arts martiaux de la région de Québec: milieux de socialité et groupes de référence identitaire », dans la revue *Aspects sociologiques*, vol. 17, n° 1, p. 140-184. [<https://www.aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/numeros/societe-et-arts-martiaux>].

- BERNARD, Olivier (2008). Les arts martiaux de la région de Québec: milieux de socialité et groupes de référence identitaire. Mémoire de maîtrise en sociologie. Québec: Université Laval. [https://dam-oclc.bac-lac.gc.ca/download?is_thesis=1&oclc_number=1032882439&id=5cc5034d-7600-4fd7-b33e-c3e31d559c9a&fileName=25584.pdf].
- BLANCHETTE, Josée (2018). « La sœur samouraï », *Le Devoir*, 30 mars, En ligne: [<https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/524068/la-soeur-samourai>], (consulté le 14 janvier 2019).
- BOUSQUET-RICHARD, Simon (2014). « Sensei, hockeuse, mais avant tout religieuse », *Métro Média*, actualité Montréal-Nord, 21 octobre, En ligne: [<https://journalmetro.com/actualites-montreal-nord/671498/sensei-hockeuse-mais-avant-tout-religieuse/>], (consulté le 14 janvier 2019).
- BULLIVANT, Stephen (2018). Les jeunes adultes et la religion en Europe. Rapport de recherche. St Mary's University Twickenham/Institut catholique de Paris, Londres/Paris. [<https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/benedict-xvi/docs/2018-mar-europe-young-people-report-fra.pdf>].
- CAZENEUVE, Jean (1971). *Sociologie du rite (tabou, magie, sacré)*. Presses universitaires de France, France (Paris), 334 p.
- Dojo Ookami-Sr Chantal (2008), *Dojo Ookami. Garde ta dignité*, En ligne: [<http://dojookami.ca/>], dernière mise à jour août 2018, (consulté le 1^{er} mars 2019).
- FABRE, Daniel (1999). *L'atelier des héros*. Dans Pierre CENTLIVRES, Daniel FABRE et Françoise ZONABEND (dir.). *La fabrique des héros* (p. 233-318). Coll. Ethnologie de la France. Paris (France), Éditions de la Maison des sciences de l'homme. [<https://books.openedition.org/editionsmsmh/4038>].
- FROSI, Robert (2016). « Religieuse le jour, ceinture noire de karaté le soir », *Radio-Canada*, 25 novembre, En ligne: [<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/814588/soeur-chantal-religieuse-karate-frosi>], (consulté le 5 septembre 2017).
- GAUTHIER, François (2017). « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS* 49/1, p. 167-184. [<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2017-1-page-167.htm>].
- GRIMES, Ronald L. (2014a). *Fictive Ritual. Reading, Writing, et Ritualizing*. Published by Ritual Studies International, Charleston (USA), 154 p.
- GRIMES, Ronald L. (2014b) 2nd Edition. *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Published by Ritual Studies International, Lexington (USA), 252 p.
- GRIMES, Ronald L. (2014c) 2nd Edition. *Marrying et Burying. Rites of Passage in a Man's Life*. Published by Ritual Studies International, Waterloo (Canada), 291 p.
- GRIMES, Ronald L. (2011). *Ritual, Media, and Conflict: An Introduction*. Dans Ronald L. GRIMES, Ute HÜSKEN, Udo SIMON et Eric VENBRUX. *Ritual,*

- Media, and Conflict* (p. 3-33), Coll. Oxford Ritual Studies, Oxford University Press, Agawam (É.-U.).
- GRIMES, Ronald L. (1996). *Readings in Ritual Studies*. Published by Prentice-Hall, New Jersey (É.-U.), 577 p.
- HÉBERT, Jacques. « Le défi d'enseigner les arts martiaux dans une perspective psychosociale », dans Jacques HÉBERT (dir.). *Arts martiaux, sports de combat et interventions psychosociales*, Presses de l'Université du Québec, Paris, 2011, p. 11-33.
- JEFFREY, Denis (2017). *Les rites d'identité*. Dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE. *Rites et identités* (p. 37-55), coll. Sociologie au coin de la rue, Presses de l'Université Laval (PUL), Québec (Canada).
- LEMIEUX, Raymond (2017). *Ritualités et mystères de l'identité: gérer les défis du sujet en processus*. Dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE. *Rites et identités* (p. 1-20), coll. Sociologie au coin de la rue, Presses de l'Université Laval (PUL), Québec (Canada).
- LE REST, Pascal (2002). *Le visible et l'invisible du karaté: ethnographie d'une pratique corporelle*. Éditions L'Harmattan, France (Paris), 115 p.
- PASQUA, Hervé. « Introduction à la lecture de Être et temps de Martin Heidegger », dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 2, vol. 95, 1997, p. 320-323, [en ligne] [http://www.persee.fr/doc/phlou_00353841_1997_num_95_2_7038_t1_0320_0000_2].
- PERREAULT, Jean-Philippe, et Frédérique BONENFANT (2021). *Penser le spirituel dans la société de consommation. Notes de recherche*. Dans Claude LEFUSTEC, Xavier GRAVEND-TIROLE, Myriam WATTHEE et Éric VINSON (dir.). *Le spirituel: un objet en sciences humaines?* (p. 1-9). Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- ROBERGE, Martine, et Denis JEFFREY (2018). *Les rites libérés*. Dans Martine ROBERGE et Denis JEFFREY (dir.). *Rites et ritualisation* (p. IX-XIV). Coll. Sociologie au coin de la rue. Québec (Canada), Presses de l'Université Laval.
- ROBERGE, Martine (2014). *Rites de passage au XXI^e siècle: entre nouveaux rites et rites recyclés*. Presses de l'Université Laval (PUL), Québec (Canada), 203 p.
- ROY, Simon N. (2004). *L'étude de cas*. Dans Benoît GAUTHIER (dir.). *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données* (p. 159-184). Québec (Canada), Presses de l'Université du Québec.
- TURNER, Victor Witter (1990). *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, 206 p.
- VAN GENNEP, Arnold (1909). *Les rites de passage*. Éditions Picard, 226 p.

-
- WILSON, Monica (1954). « Nyakyusa ritual and symbolism », dans la revue *American Anthropologist*, vol. 56, n° 2, p. 228-241. [<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1954.56.2.02a00060>].
- WULF, Christoph (2017). *Identité et rituel: le rétablissement d'une relation importante*. Dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE. *Rites et identités* (p. 21-35), coll. Sociologie au coin de la rue, Presses de l'Université Laval (PUL), Québec (Canada).

L'aikibudo: un mysticisme sans dieu

CHRISTOPHE GOBBÉ¹

Enseigner un art martial, c'est accompagner le pratiquant dans la formation et la transformation de soi, à l'échelle de sa vie entière, c'est le conduire sur une voie ou, plutôt, l'aider à trouver sa voie. Dans la vie normale d'aujourd'hui, il existe peu d'expériences de transmission et d'apprentissage de ce type, qui fait penser à l'apprentissage de la sagesse et de la philosophie tel qu'il existait en Occident dans l'Antiquité. (Michel Puech, Hélène Wang, 2018: 13)².

INTRODUCTION

Novembre 2016. Le Maître³, Alain Floquet, dirige un stage d'aikibudo dans un immense dojo de la région parisienne. Ce matin-là sont présents une quarantaine de pratiquants, venus

-
1. J'associe à l'écriture de ce chapitre Patricia Serre que je remercie particulièrement pour ses relectures, patientes, fécondes, et qui m'ont été indispensables. Je tiens également à remercier Olivier Bernard pour ses relectures attentives et ses critiques toujours constructives.
 2. Les références bibliographiques relevant de la littérature « scientifique » ont été mises entre parenthèses et référencées en fin de chapitre ; celles provenant de la presse et des ouvrages spécialisés sont mises en notes de bas de page.
 3. Je distinguerai dans ce texte le Maître (ou le Sensei), substantif dont usent communément les pratiquants d'aikibudo pour nommer Alain Floquet, et les maîtres, experts d'arts martiaux.

de France et d'Europe. La matinée est réservée aux experts, 4^e, 5^e dan ou plus. Le Maître interrompt son cours, agacé que certains ne comprennent pas ce qu'il attend d'eux. Il rassemble les stagiaires autour de lui, en demi-cercle, et explique qu'on ne peut pas comprendre le mouvement si on ne comprend pas l'essence de l'aikibudo, son but : construire la paix. Le discours dérive sur l'harmonie, puis sur le sens de l'idéogramme *bu* que l'on retrouve dans aikibudo. Et il continue ainsi, plus de dix minutes durant, sans que ses élèves qui se refroidissent, assis religieusement, osent interrompre son sermon.

À quoi servent les arts martiaux ? Quel est leur but ? Assez souvent, les pratiques venues d'Orient se parent d'un exotisme qui associe les arts martiaux d'origine japonaise – budo – aux traditions philosophico-religieuses extrême-orientales. Le maître et le sage sont des modèles amalgamés, comme si cette dimension philosophico-religieuse était une évidence, voire une condition nécessaire de l'accès à un niveau supérieur de l'expérience martiale. Mais, comme le souligne Paul Bowman, non seulement il est difficile de se mettre d'accord sur l'essence du budo, mais parler philosophie pendant un cours d'arts martiaux, c'est « très frustrant et ennuyeux » (Bowman, 2020, p. 11).

Pour autant, la question n'est pas sans intérêt sociologique : on peut s'interroger sur les interprétations et les déformations inévitables dans tout processus d'acculturation, quand des Occidentaux prétendent à l'authenticité naturelle alors qu'il s'agit de pratiques venues d'Extrême-Orient (Doganis, 2003 ; Dykhuizen, 2000). Ajoutons que la définition d'un champ constitue en elle-même l'un des enjeux de ce champ (Bourdieu, 1984) : définir l'art martial *authentique*, dans un certain nombre de cas, s'apparente à une tentative de *monopolisation* – pour reprendre la formule de Bourdieu – dans un domaine où il y a des enjeux de marché (Gaudin et Bernard, 2010), c'est-à-dire de pouvoir, d'argent ou de réputation.

Compte tenu de ces enjeux, rien ne semble donc moins évident de considérer les arts martiaux comme des pratiques religieuses. Pourtant, avec leurs rituels, leur décorum, leur folklore, budo et religion ont comme un air de famille. Pris dans l'expérience – et l'enchantement –, les praticiens semblent parfois *faire religion* avec, selon la formule Gramsci (1916), « sa foi, ses mystiques, ses pratiquants ». Il y a donc, selon la distinction fondatrice de Durkheim, quelque chose de sacré, d'ordonné, de sacralisé, qui sépare les arts martiaux du monde profane.

Ce texte s'inscrit dans une approche pragmatique, toujours méfiante des prétentions à décrire ou à définir l'essence des choses, et plus attentive à

la manière dont les individus construisent des réalités sociales. Il vise à analyser la dimension religieuse d'un espace non religieux, l'aikibudo, en mettant l'accent sur la manière dont se construisent les dimensions sacrées unissant les individus qui y adhèrent. Renonçant définitivement à trancher sur ce qui est religieux ou non, c'est sur la religiosité du budo que nous nous pencherons pour montrer comment l'art martial s'apparente à ce que Bastide nommait un *mysticisme sans dieu*.

DE DURKHEIM À BASTIDE : COMMENT PARLER DE LA RELIGIOSITÉ D'UN ESPACE NON RELIGIEUX ?

Parler de religion ou du religieux n'est pas une mince affaire. Comme le suggère François Gauthier (2017), il faut distinguer la religion comme construction sociohistorique et comme expérience individuelle. Ce second aspect invite à une définition plus souple, fondée sur la religiosité, constituant alors un outil analytique et heuristique opportun pour appréhender l'univers des arts martiaux.

De la dimension sociohistorique à l'expérience subjective du religieux : de la religion à la religiosité

Dans sa présentation des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Jean-Paul Willaime considère que « Durkheim a moins étudié les religions que le religieux » (Willaime, 2013, p. XIV). Dès lors, l'entrée des sociétés dans « l'âge séculier » n'exclut pas l'émergence de « nouvelles religiosités » (Hourmant, 2007) et invite à envisager la dimension religieuse de formes de la vie sociale qui ne sont pas des religions. Le champ sportif n'est pas exclu de cette tentation (ne parle-t-on pas des « dieux du stade » ?), et l'univers des arts martiaux encore moins (nous connaissons tous les fameux moines Shaolin). Cependant, François Gauthier considère qu'une définition trop lâche du religieux pose problème, dans la mesure où le concept de religion « est le fruit d'une construction sociohistorique particulière, et donc marqué par des enjeux et des connotations multiples » (Gauthier, 2017, p. 170). Quand bien même on aborderait la religion dans sa dimension expérientielle, on ne peut séparer, nous a appris Max Weber, la compréhension de l'expérience subjective du contexte dans lequel cette expérience se situe. Ce serait donc un abus de langage de parler des arts martiaux comme de nouvelles formes de religions ; mais comment rendre compte des effets de recomposition ou de déplacement du religieux si l'on s'en tient à une définition étroite ?

Gauthier propose alors trois niveaux d'appréhension du religieux pour éclairer le propos. Le niveau macro distingue le substrat spécifique de ce qui relève de la religion, la relation à « l'Altérité », à « l'Origine, l'infini et l'éternité » (Gauthier, 2017, p. 178). Au niveau méso, le religieux renvoie *aux religions*, « y compris les formes pouvant entrer en compétition avec la religion officielle » (*ibid.*, p. 179). Enfin, au niveau micro, « la religiosité réfère au religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion » (*ibid.*, p. 180).

Il y aurait donc trois dimensions du fait religieux : un substrat particulier (*la religion*), des institutions (les églises ou *les religions*) et des expériences, *la religiosité*. S'agissant des arts martiaux, une telle catégorisation à trois niveaux semble possible, donnant à ces deux mondes un air de famille : le budo comme substrat spécifique (mais lequel ? Et est-il religieux ?) ; les écoles comme un ensemble composite plus ou moins institutionnalisé ; la dimension expérientielle de la pratique martiale.

Du sacré aux sacrés

Il y a donc des passerelles possibles entre ces deux univers. On peut alors appréhender les arts martiaux *comme* une religion, en évitant néanmoins un amalgame conduisant à une égalité trop simplificatrice : art martial = religion. En outre, c'est certainement la dimension sacrée qui fonde une forme de religiosité commune à ces deux univers. Encore faut-il s'entendre sur ce qui est sacré.

Dans sa tentative de délimitation du sacré et du profane, Philippe Borgeaud (1994) montrait la difficulté de définir ces termes. Étymologiquement, le sacré est en latin *sacer*, ce qui relève du domaine des dieux, quand est qualifié de *profanus* ce qui est sorti du temple. Néanmoins, le terme a connu une évolution, *sacer* devenant *sacrere*, « qui a fait l'objet d'une consécration ». Le sacré s'oppose alors à l'ignorant – le profane –, sortant le couple de l'univers religieux, dès l'Antiquité païenne. Ainsi, dans des univers comme celui de l'art, le sacré caractérise une forme d'état supérieur de celui qui n'est pas profane : l'initié. Par conséquent, bien que se détachant de l'univers religieux, la connotation religieuse du couple sacré/profane marque une expérience peu commune. En ce sens, le maître d'arts martiaux est bien l'initié, celui qui a été consacré et qui, par l'expérience,

accède à une nouvelle échelle, dépassant la seule dimension matérielle et corporelle des choses : le spirituel⁴.

Le sacré renvoie donc à une expérience particulière dont bien des auteurs ont tenté de tracer les contours. Ainsi, en 1937, Georges Bataille et Roger Caillois posent les bases d'un courant nommé le Collège de sociologie (Hollier, 1979 ; Jamin, 1980) et proposent le programme d'une *sociologie sacrée* portant sur « l'ensemble du mouvement communiel de la société [qui] envisage toutes les activités humaines – sciences, arts et techniques – en tant qu'elles ont une valeur communielle au sens actif du mot, c'est-à-dire en tant qu'elles sont créatrices d'unité » (Bataille et Caillois, [1937] 1979, p. 36). Le sacré constitue toute expérience communielle qui unifie. Quelques semaines plus tard, Michel Leiris soumet au Collège un texte, *Le sacré dans la vie quotidienne*, dans lequel il distingue le sacré comme « passage de l'état commun à un état plus privilégié, plus cristallin, plus singulier » (Leiris, [1938] 2016, p. 31) et le sacré comme « quelque chose de prestigieux, [...] quelque chose que, somme toute, je ne conçois guère autrement que marqué, d'une manière ou de l'autre, par le surnaturel » (*ibid.*, p. 33-34). Leiris montre alors des formes diversifiées du sacré, de l'intime au pacte, jusqu'à la loi.

Enfin, Mircea Eliade insiste sur le fait que le sacré se caractérise par un effet d'ordre et d'ordonnement : dans l'expérience profane du monde, celui-ci apparaît comme homogène alors que, dans celle du sacré, il y a des « portions d'espace qualitativement différentes des autres » (Eliade, [1965] 2009, p. 25). Or, nous dit Michel Leiris, des espaces sacrés peuvent se construire dans des lieux communs, comme les lieux secrets de l'intimité sacrée qu'il partageait avec son frère (Leiris, [1938] 2016).

Ce que nous soulignerons ici, c'est que la religiosité renvoie à une expérience intime permettant le passage d'un état à un autre, du profane au sacré, ou du novice à l'initié. Cependant, tant d'auteurs se sont approprié ce vocabulaire religieux et en ont exploré les acceptions qu'il devient délicat de traiter du sujet sans risquer de commettre un abus de langage par un usage trop lâche des mots ou, au contraire, en se privant de leur potentiel heuristique.

4. J'emprunte cette définition au Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL), qui fait figure de référence en matière de lexicographie. Le « spirituel » constitue ce « qui n'appartient pas au monde physique, mais au monde de l'esprit, de l'âme, à la vie religieuse, au domaine moral distinct des réalités du monde sensible et de la vie pratique » (<https://www.cnrtl.fr/lexicographie/spirituel>, consulté le 23/07/2021).

Roger Bastide : la religiosité de faits non religieux

Religieux ou séculiers ? Expériences unificatrices ou expériences intimes d'accès à un état supérieur ? Les arts martiaux semblent bien à la croisée de tout cela et c'est dans les apports de Roger Bastide qu'on peut trouver une résolution dans la mise en tension de cet ensemble.

En premier lieu, Bastide sort du champ exclusif de la religion l'expérience de la religiosité, conduisant l'individu dans une « marche vers le plus profond, le plus obscur » (Bastide, [1975] 1997, p. 22). Ce qu'il nomme *mysticisme sans dieu* relève d'« une transformation de la personnalité [...] pour sortir en quelque sorte d'elle-même et communier avec l'objet de son adoration » (*ibid.*, p. 13). L'objet de cette adoration ne relève pas forcément du divin : « Nous devons trouver cette disposition à sortir de soi-même pour communiquer mystiquement avec ce qui nous entoure, à peu près, dans toutes les manifestations de l'activité humaine » (*ibid.*, p. 14).

Par ailleurs, il souligne la tension entre un *sacré sauvage*, la furie du pulsionnel, signe de l'appel divin, et le *sacré domestique*, rituel initiatique qui soumet le sauvage au contrôle de la collectivité (*ibid.*, p. 175 et suiv.). Cette dialectique n'est pas disparue des sociétés modernes : la « mort des dieux » n'a pas fait disparaître « l'expérience instituante du sacré ». Mieux, de nouvelles communautés émergentes cherchent à renouer avec l'expérience primaire du sacré sauvage. Mais, nous dit Bastide, ces expériences restent strictement personnelles et il ne peut y avoir de communauté sans loi unificatrice. C'est au niveau du discours que se scelle le groupe, le retour au sacré sauvage constituant alors une « usine à fabriquer des dieux ».

Décrire l'expérience martiale : l'aikibudo comme un mysticisme sans dieu

Finalement, Bastide nous autorise à poser les jalons de ce qui suivra dans ce chapitre : d'une part, il peut y avoir, dans des espaces non religieux, une forme de religiosité, entendue comme marche expérientielle vers l'intime ou le spirituel ; d'autre part, cette expérience se sédimente en une communauté, lorsque les sacrés individuels – les expériences initiatiques – se constituent en un sacré collectif, un espace ordonné et séparé ; enfin, cette communauté prend définitivement corps dans les discours, la production d'icônes sanctifiées et divinisées.

Dès lors, on peut tenter de décrire les dimensions sacrées qui unissent une communauté morale non religieuse ; c'est ce que propose ce texte dont

l'objet est l'aikibudo. Cette pratique émerge en France au début des années 1980 puis se diffuse dans différentes régions du globe (dont au Québec) sous l'impulsion d'un Français, Alain Floquet (Gaudin, 2009). Au moment où il codifie sa discipline à partir de l'enseignement reçu de ses maîtres japonais⁵, il en retire l'essentiel des marques religieuses lui semblant non significatives pour un art martial dont le vivier essentiel serait la France⁶. Le projet est alors, vraisemblablement, de se démarquer aussi de l'aikido (Gobbé et Soulé, 2020) revendiquant davantage l'attachement religieux de la pratique⁷.

L'aikibudo apparaît donc comme une pratique séculière dont les aspects religieux ont largement été écartés au profit d'un rationalisme occidental visant l'optimisation du geste. Mais chassez le sacré par la porte, il revient par la fenêtre ! En 2006, Floquet publie un bréviaire commençant par ces mots : « La nature même du Budo est tradition. La tradition en est le fluide vital⁸ », formule mystérieuse qui semble renouer avec l'univers du sacré.

Je propose ici d'appréhender ce sacré par la petite porte, la plus microsocio-logique, à partir de l'expérience intime de cet univers. Avant d'en faire un objet d'étude sociologique, j'ai pratiqué l'aikibudo pendant plus de 30 ans. Il est particulièrement ardu de rendre compte de cette dimension expé-rientielle dans un travail sociologique : elle nécessite de « prendre le regard de l'étranger » (Weber, [1989] 2009, p. 28) envers des individus dont on partage le quotidien et avec lesquels on entretient, parfois, des liens de proximité. Elle nécessite le même regard extérieur envers son propre rapport à l'objet. Conflit de loyauté, sentiment de trahison, méfiance envers sa propre expérience, autant de sentiments confus qui rendent difficile l'approche phénoménologique d'une telle expérience, en essayant de déjouer les pièges de l'enchantement ou du désenchantement. Par ailleurs, l'expérience « indigène » manque d'une « altérité ethnique » (*ibid.*, p. 27) qui favorise l'étonnement, l'émerveillement, la surprise et le relevé des moindres détails permettant la description précise des situations objectives

5. Laikibudo a été construit à partir de trois influences : l'aikido Yoseikan de Minoru Mochizuki, le Katori Shinto Ryu enseigné par Yoshio Sugino et le Daito Ryu de Tokimune Takeda.

6. Par exemple, durant le salut qui ouvre et clôture chaque cours, l'ordre « *Shomen ni rei* » (salut au cosmos et aux dieux) a été retiré ainsi que la phase méditative du même salut, le *mokuso*. De même, pour la pratique du Katori Shinto Ryu, le salut Shinto n'est effectué qu'à l'occasion de la visite d'experts japonais.

7. K. Ueshiba, 1991, « Introduction », dans *Budo*, Paris, Budostore.

8. A. Floquet et collab., 2006, *Pensées en mouvement*, Noisy-sur-École, Budo, p. 30.

ainsi que leur signification subjective, ce que Geertz (1998) a nommé la *description dense*.

Ainsi, une telle écriture est particulièrement difficile⁹ lorsqu'on est du sérail. Mais, après l'avoir souvent esquivée, il a bien fallu « s'y mettre ». Le confinement lié à la crise sanitaire de 2020 a alors été une occasion particulière pour réaliser ce travail. Assigné, comme chacun, à résidence, j'ai construit un rituel quotidien d'écriture et de lecture. Parmi celles-ci, la découverte des travaux de Siegfried Kracauer et de ses chroniques de la *Frankfurter Zeitung* (Kracauer, [1929] 2012, [1964] 2016)¹⁰ invitait à restituer la sensibilité du monde : renoncer à la description exhaustive – toujours vaine – pour essayer d'expliquer et de partager l'expérience subjective des lieux, des individus et des situations. Sans prétendre au talent de Kracauer, c'est par l'intermédiaire de miniatures que je tenterai parfois de retranscrire ces éléments vécus : s'appuyant sur les notes de mon journal de terrain, ils ont donné lieu à un exercice de reconstruction et d'anamnèse. Renonçant alors au relevé précis des observations, je me suis pris au jeu, comme y invitait parfois le Collège de sociologie, à une écriture libre, quasiment automatique, s'autorisant à divaguer dans les souvenirs, une sorte de libre association croisant les impressions, les sentiments, les observations. Ensuite, cet ensemble a été repris, « nettoyé » et soumis au regard critique¹¹.

Ces écrits, présentés sous forme d'encadrés, ont été croisés avec des matériaux plus habituels de l'enquête sociologique : notes de terrains, relevés d'entretiens, extraits de la littérature spécialisée. Et c'est ainsi autour de trois axes que je ferai cette description de l'aikibudo comme *mysticisme sans dieu* : le dojo qui apparaît comme un temple édifié par les adeptes ; la chute comme forme symbolique d'une transition du corporel au spirituel ; le Maître, véritable dieu vivant produit par ses discours et ceux de ses élèves.

9. C'est d'ailleurs peut-être une des limites qu'il y a à construire les *martial arts studies* (Bowman, 2020). La formule de Bowman renvoie à une tradition d'études engagées (*cultural studies, gender studies, post-colonial studies*) dans lesquelles les sujets observants sont eux-mêmes parties prenantes. Si le point de vue situé (Dorlin, 2008 ; Harding, 2003) peut constituer certainement un atout pour rendre compte de l'expérience subjective, il rend aussi difficile l'accès à l'extériorité – ou, pourrait-on dire, l'exterritorialité – nécessaires à l'enquête de terrain.

10. Pour une présentation, voir Gobbé (2020).

11. J'ai soumis ce travail à la critique de praticiens d'aikibudo et de collègues. J'en ai aussi présenté une partie lors de séminaires ou de colloques (Gobbé, 2021).

LE DOJO OU L'ESPACE DU SACRÉ

C'est par l'espace que Mircea Eliade commence son analyse du sacré et du profane : il y a l'espace sacré, « fort », « significatif » et les espaces « non consacrés », « sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes » (Eliade, [1965] 2009, p. 25). Selon lui, « l'expérience religieuse de non-homogénéité de l'espace constitue une expérience primordiale » (*ibid.*). C'est cette expérience que nous tenterons ici de décrire, s'agissant du lieu particulier de la pratique de l'art martial : le dojo.

Le dojo de la Picauderie

Le dojo, littéralement « le lieu de la voie » ou « le lieu où l'on pratique la voie », est comme un temple. De l'extérieur, il n'exerce le plus souvent aucun attrait. Ni parures ni ornements. Sous l'ère soviétique, les arts martiaux japonais, parce qu'ils étaient en lien avec les religions orientales, étaient interdits. On s'entraînait alors dans des caves. En France, c'est la rareté de l'espace qui impose encore parfois cette quasi-clandestinité. Dans les grandes villes, où les équipements sportifs sont sur-occupés, à la campagne, où les infrastructures manquent, tout peut faire fonction de dojo : une vieille salle de classe dans une école abandonnée, une cave réhabilitée, ou même une ancienne piscine municipale dont la fosse a été transformée en aire de pratique.

Le dojo de la Picauderie m'a vu grandir. C'est là que j'ai été formé. Sa surface intérieure était d'environ 200 m². L'endroit avait pour premier atout une hauteur conséquente, peut-être cinq mètres, ce qui permettait le maniement des armes¹². Par ailleurs, toute la partie supérieure de l'édifice était entièrement vitrée sur deux murs longs d'une vingtaine de mètres. Enfin, aucun poteau de soutènement ne venait perturber cette surface conséquente, inondée de lumière. Mais tout se paie. Ce vieux local avait le terrible inconvénient de ne pas connaître la moindre forme d'isolation : irrespirable dès les premières chaleurs, ce volume énorme était nanti l'hiver d'une soufflerie assourdissante qui s'épuisait à tempérer un espace inchauffable.

André, qui fut mon mentor, avait flairé le lieu. Avec l'aide de quelques comparses, il transforma l'endroit abandonné, salle des sports précaire

12. Par « armes », il faut entendre essentiellement le *bokken*, réplique en bois du sabre, le *bo*, bâton long d'un mètre quatre-vingts environ, et la *naginata*, bâton de la même taille environ surmonté d'une lame d'une quarantaine de centimètres (il s'agit là aussi d'une réplique en bois).

et peu équipée, en un flamboyant et réputé dojo d'aikibudo. On installa d'abord un tatami acheté d'occasion, calé contre deux murs qu'on avait pris le soin de capitonner. Les lieux furent repeints. On donna une nouvelle vie aux vestiaires, sanitaires et douches, ainsi qu'à la chaufferie qui resta cependant capricieuse. Un artiste local offrit à André le portrait d'un vieux Japonais barbu venu veiller sur l'endroit du haut du mur d'honneur, le *kamiza*.

Plus tard, avec les autres membres du club, on ajouta un panneau en liège pour afficher les informations, un plancher rendant la surface moins rude pour les chutes ainsi qu'un cadre fixant et stabilisant le tatami. D'autres portraits vinrent se joindre à celui du vieux Japonais, dont celui du Maître qui nous offrit une affiche dédicacée mise sous verre.

Finalement, il aura fallu quasiment 10 ans pour que la salle prenne l'apparence qu'elle a encore aujourd'hui, quarante ans après l'ouverture du club. Le dojo fut mis à la disposition de l'école municipale, ce qui était sa mission initiale lorsque la salle fut construite en 1957. Il fut ouvert également au cours de gym destiné essentiellement à des mères de famille, deux fois par semaine. Mais le droit d'usage fut âprement négocié par celui qui avait donné une seconde vie à la salle : ni judo ni karaté. André avait acquis un droit quasi exclusif sur le lieu. Et ce fut bien plus tard, lorsqu'il quitta le club qui perdit le rayonnement dont il avait joui, que judokas et karatékas revendiquèrent le droit de s'entraîner à la Picauderie.

Pour reprendre une formule d'Alain Floquet, « c'est le Maître qui fait le dojo¹³ ». On pourrait certainement parler de « bâtisseurs de dojo » comme on parle de bâtisseurs de temples ou de cathédrales, saisissant la moindre occasion et mobilisant toutes les énergies disponibles pour donner au lieu une seconde vie : de bouts de ficelles en bouts de ficelles, ils créent *leur* espace. Mais l'endroit prend progressivement un caractère particulier : il devient alors véritablement dojo, lieu connu et réputé dont le fondateur tire une certaine fierté : « À la fin des années 1980, nous étions considérés par la Jeunesse et sport comme ayant créé le plus beau dojo de l'agglomération », m'expliqua un jour André. Aux yeux de son bâtisseur, le lieu avait acquis son âme propre.

« Aujourd'hui je crois que ce ne sont pas les gens qui crient dans [les] rues mais les rues elles-mêmes qui hurlent », écrivait Kracauer ([1964] 2016, p. 40). Si les rues ont leurs cris propres, il en est certainement ainsi des

13. A. Floquet et collab., 2006, *op. cit.*, p. 35.

églises, des temples et des dojos : même lorsqu'ils sont vides, lorsque vous y entrez, vous sentez qu'ils sont chargés de vie, qu'il s'y passe quelque chose. Ces lieux ont leur lumière, leurs sons, leur odeur, leurs couleurs, leur(s) histoire(s) et leur âme.

Un lieu ordonné

La vétusté extérieure de la Picauderie, inscrite dans l'histoire locale, laisse place, quand on y entre, à un *vrai* dojo. Au-delà de celui qui l'a bâti, le lieu est un espace en soi, avec ses particularités propres, à commencer par le tatami, son odeur spécifique de toile et de sueur incrustée, l'organisation particulière des tapis placés en quinconce (deux largeurs, une longueur) assurant sa stabilité. Et, au milieu de cette grande surface verte, une délimitation faite de tapis orange. Ce tatami lui-même a ses rigidités, ses souplesses, ses aspérités (où l'on se coince les orteils), ses zones d'ombre et ses zones de chaleur que je connais par cœur : tel endroit est plus souple et moins abrupt pour les chutes, tel autre est plus souvent ensoleillé, donc moins humide durant l'hiver, ou un autre, enfin, est mieux aéré et ventilé pour pratiquer l'été.

Les adeptes d'un dojo connaissent ces endroits, celui du maître, celui des anciens et celui des débutants. Les *zoori*, sandales japonaises, sont soigneusement adossées au bord du tapis. Généralement, on sait que le maître des lieux se réserve un endroit particulier pour « monter sur le tatami » et le saluer. Car telle est la règle. Quand on entre dans l'espace, on le salue, marquant, par une inclinaison ostensible, l'accès dans un espace sacré. Et lorsqu'on monte sur l'aire de pratique, on se défait rituellement – religieusement pourrait-on communément dire – de ses sandales et c'est la même attention que l'on doit au tatami : on s'incline.

À la Picauderie, les entraînements commençaient à l'heure précise : André supportait mal les retards. Tel un cérémonial, invariablement, il arrivait à chaque cours vingt minutes avant la séance, endossait son kimono dans les vestiaires, nouait soigneusement sa ceinture puis prenait son sac regorgeant de classeurs et de documents et se rendait dans le dojo. Il contournait le tatami et posait ses affaires dans un coin de la salle, tout au fond. Là, il sortait ses recueils de notes. Parfois, notamment lors des stages, il glissait dans le pan de son kimono un papier – sur lequel il avait notifié le plan du cours – ainsi qu'une pendulette qui lui permettait de vérifier l'heure.

Premier à saluer le tatami, il enfilait son hakama, accueillant alors un à un ses élèves qui arrivaient progressivement. Et quand l'heure avait sonné, il frappait dans ses mains et nous nous mettions en place pour le salut. À ce moment, tous les élèves se rangeaient par ordre de grade face à André, seul au pied du *kamiza*. Il passait en revue l'ensemble de ses troupes et, quand il jugeait que chacun avait la bonne attitude, son regard s'arrêtait sur le plus ancien à l'extrémité de la ligne de pratiquants. Il lui adressait un regard discret pour lui signifier de lancer les ordres du salut.

Un cours d'aikibudo prend toujours à peu près la même forme : le salut, un bref échauffement, puis la répétition des bases, en ligne : esquives, attaques, chutes. Ensuite vient le cours à proprement parler durant lequel le professeur démontre des techniques de défense sur des attaques. Les élèves appliquent ensuite par binômes. Avant le salut final, on fera une application technique dynamique, le *randori*.

Le dojo n'est donc pas seulement un espace que les individus sacralisent par les saluts et les déférences qu'ils lui marquent : c'est un lieu de ritualisation qui, d'une ouverture à une fermeture, marque la séparation entre ce qu'Eliade nomme la « durée profane » et les « intervalles de temps sacré » (Eliade, [1965] 2009, p. 63).

La manifestation du sacré

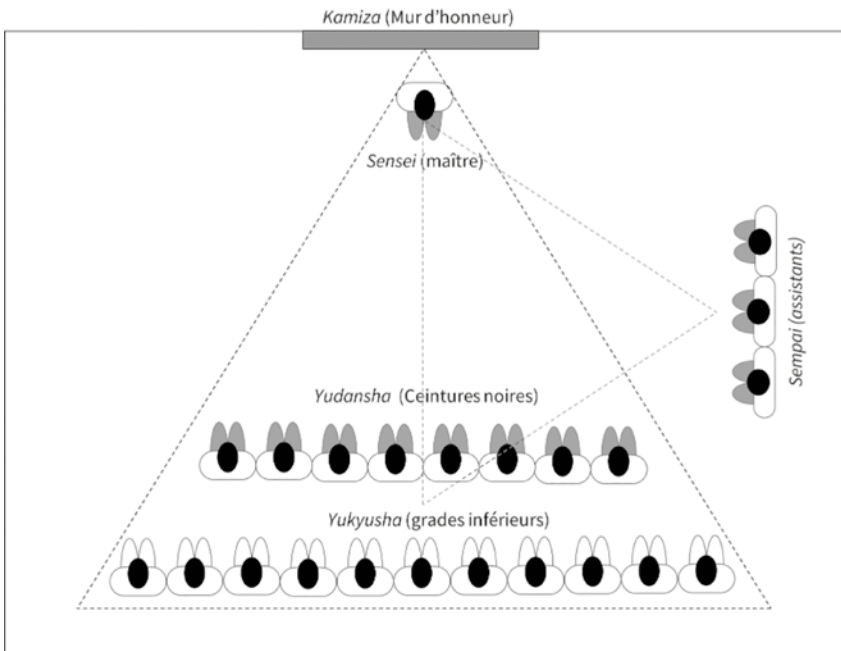
Au début et à la fin de chaque cours, a lieu le *reishiki*, le salut traditionnel. L'espace est alors organisé en triangle (en noir sur la figure 1) au sommet duquel se trouve le maître, le *sensei*, assis au pied du *kamiza*. Il est le vecteur de la tradition, celui qui transmet le savoir dont il est dépositaire. Face à lui, deux rangées constituent généralement la base du triangle. Une première, celle des *yudansha*, nantis de la ceinture noire qui leur offre le droit au port du *hakama*, large pantalon noir ou bleu nuit réservé à la caste des samouraïs ; derrière eux, les *yukyusha*, grades inférieurs. Tous se positionnent selon leur grade et leur ancienneté avec, à leur droite, une personne qu'ils savent plus expérimentée.

S'ajoute à cette triangulation *sensei* / *yudansha* / *yukyusha* une seconde (en rouge) qui structure la relation maître, élèves et assistants (*sempai*). Positionnés à l'extérieur du premier triangle, ces derniers sont les intermédiaires, dans tous les sens du terme, qui relaient l'enseignement du professeur et se trouvent dans un temps de latence à l'issue duquel

ils pourront, peut-être, prendre la place du *sensei*. Les *sempai* « servent l'office », observateurs et gardiens du dojo et d'une organisation quasi clanique :

Il y avait une mentalité presque amusante, je le vois comme ça aujourd'hui, semi-clanique, en tout cas, en fond de carte postale, il y avait un tutorat moral et mental qui s'exerçait des aînés vers les puînés, tout ça semblait cohérent [Jérôme, 3^e dan, 60 ans].

Figure 1: Le salut



Pour Eliade ([1949] 2004), la « manifestation du sacré » nécessite des signes marquant l'entrée dans un lieu, l'« ouverture vers le haut [...] en communication avec le monde des dieux ». Le lieu sacré comporte ses rites et ses gardiens, « tous ensemble les symboles et les véhicules du passage » (Eliade, [1965] 2009, p. 29). Si l'aikibudo est une pratique non religieuse, il porte néanmoins ces signes du sacré, comme le montre la configuration de l'espace durant le salut : de la base au sommet du triangle, le dojo propose alors un univers mis en ordre où l'on peut s'élever et accéder, par une pratique corporelle, aux statuts de *yudansha*, de *sempai* puis de *sensei*, marques objectives de cette élévation. Cet ordre constitue en quelque sorte la loi du dojo, loi incontournable qui scelle une communauté. Le passage d'un statut à l'autre ne pourra se faire que par l'expérience intime, socle

de l'initiation, ouvrant la voie à un univers de sensations et de perceptions inaccessibles au profane.

DU SACRÉ COLLECTIF AU SACRÉ SOLITAIRE : LA CHUTE

Si, dans les arts martiaux, le *dojo* constitue le lieu du sacré collectif, l'expérience intime de la pratique renvoie, elle, à la dimension éprouvée par le corps, dans sa solitude et son unicité. À plusieurs reprises, Roger Bastide souligne le rôle du corps dans le *mysticisme sans dieu*, comme intermédiaire sensible de l'expérience esthétique « proche de l'intuition mystique » (Bastide, [1975] 1997, p. 16) ou comme soutien de l'expérience extatique que constitue la contemplation de la beauté et de la nature (p. 21). En cela, dans les arts martiaux – mais cela ne leur est certainement pas exclusif –, le corps est le socle d'une expérience qui dépasse de loin la seule dimension physique ou sportive : il est le véhicule d'une expérience initiatique à travers laquelle l'individu s'éprouve et se trouve. Cette expérience symbolise alors un rapport au monde et la tentative d'y trouver un autre possible. Jérôme Beauchez voit ainsi dans la résistance aux coups qui caractérise l'expérience pugilistique la forme condensée d'une résistance à un autre ennemi, la violence du monde social que les boxeurs qu'il observe doivent quasiment tous affronter. Apprendre à boxer, nous explique-t-il, c'est apprendre à faire face et à résister, « en corps » (Beauchez, 2014, p. 165). De façon similaire, qu'y a-t-il à voir dans l'expérience intime de l'aikibudo ? Quelle(s) dimension(s) de la vie sociale la pratique de l'aikibudo condense-t-elle et symbolise-t-elle ? Passage obligé de tout parcours d'aikibudoka, c'est l'expérience de la chute que nous proposons d'explorer, comme expérience intime d'une injonction à ne jamais plier et préserver sa dignité.

« Debout ! »

Selon Yosuo Yuasa, la pensée occidentale est marquée par le cartésianisme qui sépare le corps de l'esprit. Au moment où la science connaît un profond essor, Descartes permet, selon Yuasa, d'établir un pont entre religion et science en transposant la dichotomie chair / âme vers une autre, corps / esprit (Yuasa, 1993, p. 9). Cependant, dans une pratique physique, cette séparation devient quasiment caduque. La globalité de l'entité corps / esprit ne relève donc pas spécifiquement de la « pensée orientale » (Yuasa, 1987, p. 75) : dès le milieu du XVIII^e siècle, dans son *Traité des sensations*, Condillac abordait la manière dont le corps était l'instrument grâce auquel se construit la conscience de soi. C'est par le toucher que l'enfant, assimilé à une statue, prend progressivement conscience que mon corps, « c'est

moi!¹⁴ » Il est donc certainement abusif de cantonner la pensée occidentale dans cette séparation du corps et de l'esprit. À l'opposé, l'expérience pure de l'être au monde sans la médiation de la pensée participe certainement de la mystification, croyance selon laquelle on pourrait vivre « une réalité étrangère à l'esprit et la découvrir dans son innocente vérité » (Duvignaud, 1984, p. 31). En s'appuyant sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, Jérôme Beauchez a montré comment l'apprentissage de « l'économie du geste » se fait par une circularité entre ce que le corps sent et ce que l'esprit se dit : « "véhicule de l'être au monde"¹⁵ pugilistique » (Beauchez, 2014, p. 53), le corps du boxeur ne se construit pas par une incorporation passive d'un « habitus pugilistique » (Wacquant, 2000), mais par une expérience réflexive permanente. Pour « endurer », le praticien se parle : « respire ! », « protège-toi ! », « relève-toi ! », « redresse-toi ! », autant d'auto-injonctions qui finissent par avoir du sens, au-delà de la pratique.

À la différence de la boxe, il n'y a pas de compétition en aikibudo. Mais ont lieu très régulièrement des stages, véritables retraites au cours desquelles, durant une journée ou deux, voire une semaine, les pratiquants s'isolent du monde et vivent un moment intense où un maître livre son savoir. C'est aussi là que se nouent les liens au sein de la communauté, que l'on découvre les autres et que l'on se fait connaître. On y gagne sa grandeur (Boltanski et Thévenot, 1991). Mais s'élever dans l'aikibudo nécessite qu'on le paie, autrement qu'en espèces sonnantes et trébuchantes (Gobbé, 2019).

Quand le dojo de la Picauderie fut édifié, c'est tout naturellement que le Maître vint y faire le stage annuel qu'il dirigeait dans notre région. Parfois, il prenait un de ses assistants pour faire les démonstrations techniques. Dans ce cas, les sourires échangés montraient la connivence entre les deux partenaires. Mais parfois, il jetait son dévolu sur une personne qui lui était inconnue, bien déterminé à montrer l'efficacité et l'authenticité de son art¹⁶. Dans ce cas, nous

-
14. C'est d'ailleurs dans une section intitulée « Sensation par laquelle l'âme découvre qu'elle a un corps » que l'auteur décrit ce processus (Condillac, [1754] 2011, p. 91).
15. Beauchez reprend ainsi l'expression de Merleau-Ponty (1976).
16. À la fin des années 1970 et au début des années 1980, les rivalités entre les arts martiaux donnaient lieu à des critiques acerbes entre les disciplines. L'aikido passait parfois, aux yeux de certains, pour un « art martial du 3^e âge ». L'authenticité passait alors par une démonstration de l'efficacité technique de la discipline. Voir A. Tellier, « Le Temple-sur-Lot 1981 », site « Sensei André », 2006. <http://ctir-aikibudo.eklablog.com/le-temple-sur-lot-1981-a108834764>, consulté le 23/07/2021.

attendions tous le moment où le partenaire improvisé allait repartir sur une civière.

Ce jour-là, je venais tout juste d'avoir ma ceinture noire. Le Maître ne me connaissait pas. Et c'est moi qu'il choisit pour démontrer les techniques: « Vous, jeune homme! » Pour ne pas montrer ma fierté, je me levai nonchalamment, allant d'une démarche un peu trainante vers le centre du tatami. Là, le Maître était déjà incliné pour me saluer, impatient. « Sode dori! » J'avançai pour saisir sa manche, comme son ordre l'avait indiqué, mais une enclume s'écrasa sur mon visage, me déséquilibrant sur l'arrière et me projetant au sol. Je me relevai, un peu sonné. « En garde! », siffla-t-il, agacé manifestement que les choses n'aillent pas assez vite. J'attaquai de nouveau. L'enclume retomba sur mon visage. Sa main et son avant-bras ne faisaient qu'un. L'objectif était, disait-il, de casser la distance au moment de l'attaque pour déséquilibrer le partenaire sur son arrière. « Je ne frappe pas! L'aikibudo est amour!, dit-il ironiquement. C'est son visage qui est sur ma trajectoire quand j'avance! » L'assaut était tel que je ne pouvais rester debout. J'étais à nouveau balancé. Et le Maître multipliait les assauts: « Plus vite! Debout! en garde! » Et j'attaquais de nouveau. Et de nouveau, il m'écrasait au sol.

Puis, il fit un pas en arrière, tira sur les deux lanières de son *hakama* pour le resserrer, me salua, et s'exclama d'une voix métallique « Vous allez essayer ça! »

Le stage dura de la sorte pendant tout l'après-midi et je fus le partenaire exclusif du *Sensei*. Trois heures plus tard, après le salut final, je sortais du tatami, une dent cassée, le nez et la lèvre amochés, le corps endolori de toutes parts. André, amusé par la scène, vint me voir pour me demander comment j'allais. Je n'eus qu'une réponse: « Quel con! »

La fierté et l'honneur d'être choisi avaient vite laissé place à une correction. Mais je m'étais relevé et j'étais resté debout, jusqu'au bout. Et par là même, je m'étais élevé et certainement révélé. Protocole d'adoubement dans le sacré collectif, je fus chargé l'année suivante d'organiser la visite annuelle du Maître. Autre lieu, mais même décor. Après le salut initial, le *Sensei* appela mon nom. Je m'inclinai. Il me demanda de diriger l'échauffement. Je courus prendre place et mener la mise en train. De ce jour-là, je devins « Monsieur Christophe ». Le Maître me tutoya et je l'appelai « *Sensei* ».

Longtemps après, je m'interrogerai sur le sourire d'André. L'instant avait été certainement initiatique, « seconde naissance » qui marque l'accès au

monde sacré (Eliade, [1965] 2009, p. 167). Mais le rite de passage, nous dit Eliade, se fait toujours dans une chronologie, un avant et un après, une perte et un gain. « Changement radical de régime ontologique et de statut social » (p. 156), il garde toujours un caractère sacrificiel. Car, si l'art martial construit le corps, c'est de ce corps que l'on paie l'élévation : le corps des maîtres est bien souvent un corps abimé par les multiples torsions articulaires et les chutes répétitives (Loudcher, 2006), prix parfois chèrement payé d'une apparente jouvence (Gobbé, 2021). Qu'avais-je donc sacrifié de moi ? Et qu'avais-je gagné intimement de cette expérience ?

La chute

J'aimais chuter. Ma vraie rupture avec l'aikibudo, c'est ce jour où, malencontreusement, j'ai fait une mauvaise chute. Je suis tombé sur la tête et la chute qui était un plaisir est devenue une peur.

Quand j'étais enfant, André nous faisait faire de longs exercices de chute. Nous devions chuter sur toute la longueur du tatami puis revenir en trottinant pour enchaîner une autre série. Bien entendu, réaliser vingt mètres en roulant – épaule gauche, épaule droite, avant, arrière – nous faisait tourner la tête. Il fallait alors trouver le souffle, la respiration pour gérer ces vertiges. De tous ces exercices, c'est certainement la chute lancée que je préférais : il fallait passer au-dessus d'un, deux ou trois partenaires agenouillés, voire plus. L'exercice demandait de prendre un appel conséquent grâce auquel j'éprouvais un sentiment d'apesanteur, la sensation véritable de voler.

La formation d'un pratiquant d'aikibudo commence par une technique de base : la chute ou, devrait-on dire, la réception¹⁷. Cette chute est un art en soi, le *nekko no jutsu*, l'art du chat qui retombe sur ses pattes¹⁸. Être projeté, rouler au sol et se relever, c'est le principe de cette technique. Il n'est pas de bon pratiquant qui n'ait pas été, au préalable, un bon chuteur.

La chute requiert certaines qualités. De la fluidité et de la souplesse, d'abord : il ne s'agit ni d'anticiper le mouvement, auquel cas on est trop complaisant, ni de partir « trop tard » (on risquerait d'y laisser une articulation). Un bon chuteur sent la technique et s'adapte au mouvement

17. Celui qui subit la technique et qui chute est souvent appelé *uke*, du verbe *ukeru*, qui signifie recevoir.

18. A. Floquet et collab., 2006, *op. cit.*, p. 37 et 65.

qu'il subit. Ensuite, pour bien chuter, il faut de la force et de la puissance : à chaque projection, il faut se relever et se remettre en garde le plus rapidement possible. Le temps que l'on passe à terre est un temps de vulnérabilité. La réception dure donc le temps d'un claquement, le « brise chute », quand la main frappe au sol pour amortir la réception. Et ce bref instant est suivi par un redressement immédiat.

Lutter pour sa verticalité

Chuter, ce n'est donc pas tomber, tout au contraire, c'est se relever. Lors de la chute à proprement parler, *uke* est en suspension. C'est donc un temps de respiration, de relâchement, où l'on éprouve un sentiment d'apesanteur. Mais, dans l'immédiat instant qui suit le contact avec le sol, il faut se relever et, pour cela, il faut, comme on dit, « avoir des jambes », être suffisamment fort sur ses membres inférieurs pour se redresser, inlassablement.

De cette expérience, le chuteur tire un sentiment étrange dont on peut dire qu'il relève de l'expérience mystique proche du sacré sauvage, la découverte d'une force vitale insoupçonnée, le sentiment intime d'être capable de faire face aux assauts de l'autre et de pouvoir toujours se relever. Plus, on fait de ce redressement un geste élégant et artistique, domestication du sacré sauvage. Lors d'une démonstration, c'est le chuteur qui fait le spectacle. Le *hakama* esthétise le mouvement et donne l'impression étrange que le chuteur « fait un soleil », selon l'expression d'André.

Les chutes à répétition génèrent des vertiges, une forme de transe inaccessible au profane, au non-initié : il faut une longue pratique, quelle que soit la discipline, pour tirer de cette expérience un sentiment de plénitude¹⁹. C'est, dans le langage d'Eliade, une transfiguration qui relève d'un autre plan, trans-humain (Eliade, [1965] 2009, p. 146). Et cette transe, nous dit Bastide, est bien le pont qui relie le sacré sauvage, individuel, et le sacré domestique, collectif.

Illustratif de cette expérience, le propos de Christian qui fut pendant longtemps l'*uke* favori du Maître jusqu'à ce que son corps le contraigne d'arrêter l'aikibudo. Comme il explique, il y a dans la chute bien plus qu'un simple geste technique :

Quand t'es à Bercy et que tu sens que, pour le Maître aussi, tu le sens bien aussi, il a une pression, il a une tension, tu perçois tout de suite chez lui quelle importance il met [...]. Y'a beau y avoir 4000 spectateurs, sur le tatami,

19. Il est tentant ici de renvoyer à l'initiation que décrit Becker du fumeur de marijuana lorsqu'il parle d'« apprentissage du goût pour les effets » (Becker, [1963] 1985, p. 75).

y'a rien qui existe, que le carré qui est grand comme la pièce, où il y a le Maître et moi ou d'autres après, mais voilà, ça se joue là et tu ne peux pas te permettre d'être ailleurs. Ça dure très peu de temps, c'est une hyper attention, une minute ou deux minutes mais quelque part là, symboliquement, tu joues quelque chose de ta personne. Ça, en tant que pratiquant, c'est intéressant, même si tu es sur le fil du truc au niveau intégrité physique [Christian, 60 ans, 5^e dan].

La chute condense donc le sens de l'aikibudo : l'aptitude au redressement qui devient une philosophie de vie, le message essentiel de l'art martial, bien au-delà des considérations pratiques de combat et d'efficacité :

Chaque fois que l'Homme s'est trouvé « plié », cela a très souvent été sous le joug de la soumission et de l'humiliation. Alors l'Homme libre se redresse, et il doit tout faire pour garder cette verticalité durement acquise. [...] Sur le plan comportemental, le Budoka doit veiller au respect de son intégrité physique, comme à celle de ses partenaires, et sur le plan mental à celui de sa verticalité qui fait sa condition d'Homme²⁰.

Ce principe de verticalité a du sens pour les pratiquants. Lors des entretiens menés, certains font référence à la verticalité qu'ils ont trouvée dans la pratique ou à ce « beau principe » qui caractérise l'aikibudo. L'art martial n'est donc plus seulement une fabrique de combattants. Le « dressage par corps » (Faure, 2000) devient le moyen de construire un individu tentant de suivre une ligne de conduite et dont les aspirations dépassent de loin la dimension pratique ou physique du budo. Le geste technique fondé sur le principe de verticalité corporelle, constitue donc, selon le mot de Mauss, une « imitation prestigieuse », quand l'individu « imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui » (Mauss, [1950] 2009, p. 369). Ainsi, l'individu s'élève et, à mesure qu'il progresse, il trouve, dans l'intimité de son sacré individuel, quelque chose qui le rend à ses yeux plus fort, plus grand ou plus fréquentable : sa verticalité morale.

« L'HOMME, CETTE MACHINE À PRODUIRE DES DIEUX²¹ »

Des cultes nouveaux se créent sous nos yeux. Dans ces mèches de cheveux précieusement conservées, et entourées d'un ruban de couleur, de l'enfant chéri qui est mort, dans ces lettres de l'amoureuse que l'on garde au fond d'un tiroir, est déjà contenu tout entier le culte des reliques. [...] Ainsi, dans

20. A. Floquet et collab., 2006, *op. cit.*, p. 104-105.

21. Bastide, p. 75.

tous les hommes que je croise sur la route, [...] il y a des dieux (Bastide, [1975] 1997, p. 77).

Beaucoup d'écrits sur les arts martiaux participent à la mécanique de production de mythes, de reliques, de dieux ou divinités. Certains maîtres se voient attribuer le titre de *Meijin*, « dieu vivant ». Cette production du divin se traduit par une forme d'élévation de l'être, par une quête qui abandonne sa fonction première pour aller vers le spirituel, qu'on pourrait qualifier ici d'élévation de soi. Certains de ces écrits constituent ce que les linguistes nomment une intertextualité, c'est-à-dire un ensemble de références partagées. Parmi celles-ci, *Le traité des cinq roues*, du célèbre bretteur du XVII^e siècle Miyamoto Musashi²² ou *Le zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, du philosophe allemand Eugen Herrigel²³. Textes incontournables pour tout budoka digne de ce nom, ils sont néanmoins les œuvres de deux fanatiques, l'un qui passa une bonne partie de son existence à trancher des têtes, et l'autre qui vit dans le zen une justification philosophique du pouvoir nazi (Victoria, 2014). Ce sont pourtant rarement des fanatiques qui trouvent dans ces précis des références incontournables²⁴.

La fabrication des mythes et des dieux provient donc de notre aptitude, certainement partagée, à voir dans des individus – et leurs écrits – ce qu'on a envie d'y mettre. Et c'est certainement une mécanique similaire qui conduit, parfois, à une véritable déification du Maître.

Engagement, vocation et sacrifice

Pendant longtemps, je suis resté distant du Maître. J'avais gardé de notre première « vraie » rencontre à la Picauderie une sorte de ressentiment : au nom de quoi un individu avait-il eu besoin de se montrer si violent envers un jeune homme sur lequel il avait, par la logique même de la situation, un ascendant ?

Un jour, le Maître m'invita à déjeuner chez lui. Je découvris l'intimité de son lieu de vie. Rien de luxueux. Dans son appartement de banlieue, les meubles dataient de l'époque où il s'y était installé, au début des années 1970. Au mur trônaient des cadeaux offerts par ses élèves : « Il en a plein la cave », me dit son épouse. Après le déjeuner, il m'emmena

22. M. Miyamoto, [1643] 2006, *Traité des cinq roues*, Paris, Albin Michel.
23. E. Herrigel, [1948] 1998, *Le zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Paris, Dervy.
24. C'est André, homme lettré et d'une sensibilité politique plutôt marquée à gauche, qui me conseilla la lecture de Herrigel.

dans une pièce, assez grande, jonchée d'archives, de documents, de papiers, de livres. Il y en avait partout. Le Maître me fit visiter également l'appartement contigu au sien faisant office de bureau pour le *Sensei* et son épouse qui géraient l'aikibudo au quotidien. Le lieu débordait également de documents en tout genre. Difficile de trouver un endroit où s'asseoir, en dehors des deux fauteuils de bureau.

Puis, s'excusant de son accoutrement, un short et un vieux t-shirt – nous étions en mai 2003 et le printemps était caniculaire –, il m'expliqua être « pris » par une de ses crises régulières de sciatique. « Je ne supporte qu'une position, agenouillé et accoudé à mon canapé. » Et c'est ainsi que nous passâmes l'après-midi entier à regarder des photos en désordre et à retracer plus de quarante années consacrées aux arts martiaux. Loin de la force et de la puissance du *Sensei*, sans kimono ni ceinture – costume de lumière d'un maître craint et admiré –, je découvris un homme pétri de doutes et d'incertitudes, touchant d'humilité et de simplicité, entièrement dévoué à ce qu'il nomme « son art ».

De ce jour-là, nos échanges se sont multipliés. Les sollicitations du Maître ont été de plus en plus nombreuses, pour écrire des articles, le conseiller, corriger parfois ses courriers. Un jour, il m'envoya un recueil de petites phrases qu'un de ses élèves avait relevées au cours des stages. Je lui dis : « Il faut en faire un livre ! » Et, avec quelques-uns, André et d'autres, nous l'avons aidé à le faire²⁵.

Pendant les dix années qui ont suivi cette rencontre, nos relations furent ainsi, quasiment quotidiennes.

Pour qu'un art martial – ou plus généralement ce que l'on pourrait nommer une « innovation martiale » (Gobbé et Soulé, 2020) – puisse se développer, il ne faut pas seulement un « génie créateur » à l'origine d'une nouvelle discipline : il faut que cette discipline soit « traduite » en un message qui permet l'*enrôlement* d'individus qui se font les *porte-paroles* d'une problématique plus large²⁶. Il s'agit ici de « l'esprit du budo » ou de « l'art martial authentique », termes suffisamment diffus permettant des réceptions extrêmement diverses à même de rassembler des individus socialement, politiquement et idéologiquement très éloignés.

25. A. Floquet et collab., 2006, *op. cit.*

26. Nous avons proposé, avec Bastien Soulé, une analyse du développement de l'aikibudo au regard des concepts de ce qu'on nomme l'école de la traduction (Akrich, Callon et Latour, 2006) et plus spécifiquement le schéma herméneutique proposé par Michel Callon (1986).

Par ailleurs, il n'est vraiment de porte-parole que s'il se trouve des individus prêts à s'engager dans la discipline. Terme diffus s'il en est, l'*engagement* se caractérise toujours par ce que Becker nomme des *paris adjacents* (Becker, 1960) : « Parallèlement au fait de s'engager dans une activité, la personne engage d'autres intérêts, initialement extérieurs à l'activité à laquelle elle prend part. Autrement dit, elle place en gage quelque chose qui a de la valeur pour elle » (Bense Ferreira Alves, 2013, p. 68). Par conséquent, pour pouvoir « faire sa place » dans l'aikibudo, le praticien doit donner quelque chose de lui-même.

Ainsi, cet engagement se mesure aux sacrifices que l'individu est prêt à consentir : sacrifice de son corps – nous l'avons vu –, mais aussi sacrifice de son temps.

Tu sais, c'est moi qui ai créé le Comité régional. Ça n'a pas été facile parce que c'était quand même lourd de créer... Avant ça, j'avais été trésorière, secrétaire, enfin j'avais fait plein de jobs comme ça, j'en avais bien ma dose, et là on me dit « faut créer un comité régional ». Alors c'est pas nous qui avons décidé ça, on nous l'a imposé un peu, mais je crois que ça a été une bonne chose parce que sinon, nous, on serait resté en autarcie, dans notre club. On se serait pas ouvert autant, ça c'est sûr. Le comité a vraiment ouvert les portes [Murielle, 5^e dan, 55 ans].

C'est donc par le don de soi que l'engagement se fait réellement. Le schéma est à peu près toujours le même : le professeur – ou le Maître – vous sollicite : responsabilité administrative, responsabilité technique, dans un club, dans une région puis à une autre échelle, sur le plan national ou international. Cette sollicitation donne le sentiment d'avoir été repéré et vous fait entrer dans l'intimité de celui qui vous a sollicité. C'est alors que l'engagement commence vraiment, car c'est quelque chose de supplémentaire que vous mobilisez : qualités physiques, compétences administratives ou juridiques, compétences rédactionnelles, etc. En outre, il nécessite que vous y associiez une partie privée de vous-même, notamment votre famille pour laquelle cette activité chronophage ne peut être acceptable que si elle y prend part, d'une façon ou d'une autre.

Cet engagement fait donc naître un double sentiment, vocation et sacrifice, deux termes religieux que l'on retrouve fréquemment dans les témoignages des hauts gradés d'aikibudo. Comme le souligne Charles Suaud, une activité n'est pas vocationnelle en soi : l'emploi d'un terme religieux dans le champ sociologique permet néanmoins de montrer la construction d'une relation particulière à l'objet. La vocation, précise-t-il, renvoie

à des qualités individuelles précises exigées des recrues et ayant fait l'objet de savantes élaborations théologiques et pastorales. La vocation est à considérer comme un outil symbolique de sélection dont la hiérarchie cléricale entend exercer l'entier contrôle, selon le principe voulant que ce soit « l'évêque qui appelle » (Suaud, 2018, p. 27).

Le budoka qui s'élève dans la hiérarchie de l'École – comme on parlerait d'Église – est d'abord là parce qu'il a été repéré, appelé : on a vu en lui – du moins le pense-t-il – des qualités particulières, un « don » qui, pour se révéler, mérite sacrifices. Mais parfois, le prix de cet engagement est trop élevé, au point où certains renoncent à cette vocation, comme Christian :

Vis-à-vis du Maître, oui, je me suis laissé entraîner un peu trop loin. Consciemment ou non, consciemment je pense, il m'a utilisé un moment, je me sentais, moi, en tout cas, utilisé, j'ai été un moyen pour lui, je l'ai laissé faire [...]. Il m'a utilisé à un moment, j'ai l'impression, mais voilà, c'est toujours à deux la servitude volontaire [Christian].

Le secret des dieux

La rencontre avec le Maître se fait sous forme de choc, de révélation : l'un aura été touché par la sensibilité et l'humanité de l'homme, l'autre aura été marqué par le charisme et la force, l'autre encore racontera que la rencontre fut un choc esthétique. Dans tous les cas, l'entrée véritable dans l'art martial est liée au sentiment de révélation, de rencontre avec une personnalité exceptionnelle qui fait figure de guide, de mentor, de maître. Même Christian, largement désabusé, explique :

Honnêtement, je suis venu à l'aikibudo par hasard. Avant je faisais de l'aikido. On est venu, avec mon épouse, habiter dans le 13^e et on est allé voir deux-trois clubs. Et on est allé à Daviel, c'était le Maître l'enseignant. Donc là, quand même, y'a quelque chose quand même, pour quelqu'un qui a pratiqué quand même pas mal, qui a vu, on voit assez vite, on évalue assez vite quand même le niveau de pratique, même sans connaître et là, on a vu tout de suite que, vraiment, il y avait un très haut niveau de pratique et vraiment on avait plein de choses à apprendre.

L'art martial est aussi un univers enchanté, où l'on attribue au maître une force et des qualités exceptionnelles. Jérémy, un jeune ceinture noire d'une vingtaine d'années, m'explique :

Il y a des professeurs, tu les vois pratiquer, il se passe quelque chose de magique. C'est fluide, c'est félin, c'est magique. Tu vois pas ça chez tous les enseignants. Je n'ai pas retrouvé ça chez mes autres professeurs. Ça me faisait rêver. Ça a l'air parfait. Moi, j'avais envie d'atteindre cette perfection.

Ainsi, malgré un discours « rationalisant » sur la maîtrise technique, l'aikibudo peut devenir l'objet d'une mythification et d'une mystification : le maître est dépositaire d'un secret ou d'un potentiel magique. Cette magie résulte, comme l'a montré Goffman ([1959] 1973, p. 68-71), d'une interaction entre des profanes persuadés de l'existence d'un secret et un initié qui en nie l'existence. Quand Jérémy évoque la « magie » qui se dégage de la pratique de son professeur ou de celle du Maître, celui-ci parle d'invisible²⁷ : « Il n'y a rien de magique. C'est seulement subtil, tellement subtil que ça devient invisible. » Mais, explique-t-il le même jour, « la main droite est positive, la main gauche est négative. Il y a toujours un aspect spirituel dans la tradition martiale japonaise ». Cette « magification » se construit donc pour le moins subtilement, dans un discours de l'entre-deux, qui associe l'exotérisme, l'optimisation du geste technique liée à l'expérience, et l'ésotérisme, la dimension cachée de l'art et son expression supérieure – la grâce – dont seuls les initiés sont capables :

La grâce est une expression [...]. Le mouvement rigide ou fractionné répond, généralement, à une phase éducative ou d'apprentissage [...]. L'expression est appelée obligatoirement à se modifier avec l'entraînement et l'expérience. La grâce naîtra avec cette expérience associée à l'attitude mentale « Zanshin » et corporelle « Shisei^{28,29} ».

Rares sont ceux qui sont en mesure de percevoir et de saisir les ressorts de cette « magie ». Elle constitue alors un principe d'ordination, les initiés et les autres, conférant aux premiers l'accès exclusif à cet invisible.

27. Le visible et l'invisible renvoient à deux notions ancrées dans la culture japonaise : *omote* et *ura* (Laplantine, 2017, p. 158). *Omote* désigne la façade, le visible par opposition à *ura*, le revers, la face cachée.

28. *Zanshin* – littéralement « l'esprit (*shin*) qui demeure (*zan*) » – désigne l'attitude mentale de vigilance dont le combattant doit faire preuve. *Shisei* signifie « l'attitude corporelle parfaite » – littéralement le « corps (*shi*) puissant (*sei*) ». Ces deux termes, communément utilisés dans le vocabulaire du budo, relèvent du « discours de l'entre-deux » évoqué, mêlant à la fois des principes rationnels – vigilance et attitude corporelle – et une mystique implicite, à savoir l'unification du corps et de l'esprit, débarrassant celui-ci des parasites de l'intellect pour atteindre la pleine disponibilité et développer toutes les potentialités de l'être (voir par exemple Yuasa, 1993). Voir également l'interview dans laquelle Alain Floquet raconte ses combats au cours des Championnats du monde de kendo en 1970 : « J'ai rencontré un sixième dan japonais pour mon premier combat. Au début de l'affrontement, j'ai vu une sorte de halo blanc lumineux : je ne distinguais plus mon adversaire. J'ai frappé dedans à deux reprises et gagné mon combat » (M. Chéradame et H. Schwickerath, 2013, « Entretien avec Alain Floquet », *Aikido Journal*, https://www.aikidojournal.fr/docs/1161/46682_se_46-47_Alain-Floquet_46FR.pdf, consulté le 23/07/2021).

29. A. Floquet et collab., 2006, *op. cit.*, p. 103.

La trajectoire des dieux ou la déification du Maître

Progressivement, je suis devenu un budoka, avec le sentiment profond d'avoir accès à un état peu commun. Je vivais aikibudo. Mes relations aux autres, mes interactions quotidiennes, les difficultés que je traversais me renvoyaient à l'art martial : j'y trouvais des voies de résolution, ou du moins c'est ce que je croyais. D'une part, j'y puisais les ressources mentales et physiques ; d'autre part, en tant que budoka, je me faisais un devoir de faire face, d'être à la hauteur. Parler, échanger, communiquer était devenu aikibudo. J'appliquais les principes dans tous les domaines du quotidien.

J'avais la foi. Bien entendu, j'étais capable d'une certaine prise de distance. Comme tout croyant, j'avais mes moments de doutes. Je me méfiais du Maître et de ses dires ; l'esprit de corps – ou plutôt le devoir d'esprit de corps – que l'on retrouve fréquemment dans les communautés masculines, me dérangeait, tournant parfois à des effets assez semblables aux dérives sectaires. Mais, en même temps, j'avais le sentiment d'appartenir au groupe, fédéré autour d'un homme exceptionnel.

Le Maître devient alors plus qu'un maître, il devient un prophète qui ne se contente pas d'enseigner : il transmet. Perçu comme un être « habité », « éclairé », il est le fruit d'une transformation permanente. Cette élévation se fait en plusieurs étapes, véritable cheminement odysseéen à l'issue duquel on sera vraiment *un* maître.

Premier stade de ce parcours, il faut d'abord avoir été choisi et reconnu. Un maître est en premier lieu « l'élève » ou, pourrait-on même dire, « l'héritier » d'autres maîtres qui font figure de grands et avec lesquels il a entretenu des liens quasi filiaux. Ainsi, au cours des années 1980-1990 se sont multipliés les articles sur Alain Floquet présenté comme l'héritier de trois grands maîtres, Mochizuki, Sugino et Takeda³⁰.

Pour que l'élévation soit possible, une forme d'ascétisme est également nécessaire : le maître donne beaucoup, voire tout pour l'art martial : son temps, son argent, son énergie. C'est ici qu'a lieu l'engagement proprement dit, avec ses paris adjacents, sacrifices justifiant l'accès à l'état de grand

30. A. Floquet, « Aikibudo et Co », *Karaté Bushido*, novembre 1988 ; J.-P. Maillet et A. Floquet, « Aikibudo. La voie des samourais », *Karaté Bushido*, février 1994 ; A. Tellier, « Alain Floquet. Tradition et modernité », *Karaté Bushido*, avril 1995.

dans un groupe et qui révèle ce qui semblait ancré préalablement dans l'individu : la vocation. Ainsi, lorsqu'il évoque sa rencontre avec son professeur, Alain Roinel, le plus ancien élève d'Alain Floquet, déclare : « Il était véritablement habité³¹. »

Ensuite, l'expérience assidue de la pratique génère supposément un changement d'état. Parcours initiatique, la trajectoire des « anciens » est marquée par des épreuves donnant le sentiment de franchir de nouveaux caps, de s'élever, d'abord techniquement, puis dans la perception globale du monde. Ils s'élèvent, humainement voire spirituellement³². Ainsi, lors d'un stage qu'il dirige, un des lieutenants d'Alain Floquet déclare : « Sensei, c'est un grand mot [*il fait un grand cercle avec les mains*]. C'est comme un père. »

Dernière étape de ce parcours, l'accès au véritable statut de maître qui n'est plus seulement un technicien ou un expert : il devient une entité exceptionnelle, un prophète porteur d'un message. Montrant bien ce processus de divination, ces propos de Murielle pour laquelle, ce qui restera du Maître, c'est :

son esprit, sa voie, ce qu'il a voulu montrer, ce qu'il a voulu faire passer comme message. C'est ça qui restera, comme c'est resté pour Ueshiba et pour Kano. [...] Moi, ce qui m'importe, c'est pas d'avoir une représentation humaine, directe, même si l'humain ça a été très important, mais c'est plus son cheminement, ses idées. C'est ça qui prime par rapport à l'humain.

Cette transmission est de plusieurs ordres : d'abord physique et technique, elle s'inscrit ensuite dans une filiation et une tradition. Enfin, le maître sanctifié transmet un « message » qui va au-delà des préoccupations martiales : il « ouvre une fenêtre sur un univers, un espace de construction de soi et d'accès à la liberté³³ ».

CONCLUSION

Ce chapitre n'a pas la prétention de proposer une connaissance particulière sur le lien entre religion et arts martiaux. Mais c'est à la religiosité d'une pratique – entendue comme l'expérience intime de l'accès à un autre état – que nous nous sommes attachés : proposer une lecture du budo comme

31. C. Gobbé, 2008, « Alain Roinel. L'idéal budoka », *Aikido magazine*, juin 2008.

32. Chéradame et Schwickerath, 2013, *op. cit.*

33. A. Floquet et collab., 2006, *op. cit.*, p. 26.

une forme de *mysticisme sans dieu*. Dans cette perspective, il s'est agi de montrer comment la salle de pratique – le dojo – fait figure de temple, de lieu sacralisé; de montrer ensuite comment la pratique physique devient une ligne de conduite, une quête de sens; de voir enfin comment le maître d'arts martiaux, instructeur physique, devient le porteur d'un message parfois déifié par ses adeptes.

Ce texte ne prête aux individus aucune intention qui ferait de l'art martial une porte d'entrée vers une dérive sectaire, car, si ce risque existe, il n'est pas ici le fait d'individus particulièrement torves ou malveillants. Il tente plutôt de saisir comment le jeu intersubjectif construit la dimension sacrée en élevant les lieux, les individus et les discours au-delà même de ce qu'ils sont, si on les considère dans leur forme triviale. C'est peut-être cette transcendance du trivial qui fonde le caractère religieux des choses. Pour Maurice Godelier, toute société a un fondement religieux. Chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, il décrit le rôle des *kwaimatnié*, objets sacrés qui fondent l'identité du groupe :

J'y ai vu, entourés de bandelettes d'écorce, une pierre noire et un os pointu d'aigle, l'oiseau du Soleil. [...] Un objet sacré n'est pas nécessairement beau. [...] Il est plus que beau, il est sublime. [...] Les objets sacrés ne sont pas des symboles pour ceux qui les manient et les exhibent. Ils sont vécus et pensés comme la présence réelle des puissances qui sont à la source des pouvoirs contenus en eux (Godelier, 2010, p. 94-96).

Il en est certainement de même pour l'art martial. L'objet esthétique que constitue la technique, embellie par le décorum, la mise en scène, les costumes, est certainement « plus que beau » et sert de socle à une forme de sublimation qui lie les individus à une pratique qui, bien qu'elle ne soit pas nécessairement religieuse, revêt à bien des égards les apparats d'une religion. En cela, l'art martial fonctionne comme une Église, « qui canalise toutes ces forces occultes, se sert de toutes ces machines à créer des mythes, mais pour diriger leurs engrenages, faire converger leurs rendements, et nous forcer à aller de tous ces dieux à Dieu » (Bastide, [1975] 1997, p. 77).

ÉPILOGUE

Quelle folie faut-il à des Occidentaux du XXI^e siècle pour faire de la voie du samouraï, guerrier fanatique et sanguinaire, un code d'honneur et un art de vivre ? Folie douce qui m'émerveille encore quand l'homme se montre n'être qu'un grand enfant ; folie effrayante

lorsqu'elle tourne au puérilisme (Huizinga, [1935] 2003) qui caractérise les communautés masculines les plus fanatiques.

Au moment où j'achevais la première version de ce chapitre, le Maître me contacta pour me demander si j'acceptais de lire, commenter et corriger un livre en préparation. Une partie de cet ouvrage était constituée d'une série d'entretiens retraçant le parcours « exceptionnel » du Sensei; l'autre était composée de considérations plus ou moins existentielles, renvoyant à des écrits philosophico-religieux extrême-orientaux. Il m'offrait ainsi la dernière touche de ce chapitre, illustrant promptement ce que j'y avais couché.

BIBLIOGRAPHIE

- AKRICH, M., M. CALLON et B. LATOUR, 2006, *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris, Transvalor, Presses des mines.
- BASTIDE, R., [1975] 1997, *Le Sacré sauvage*, Paris, Stock.
- BATAILLE, G., et R. CAILLOIS, [1937] 1979, « La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être" », dans D. HOLLIER (dir.), *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, p. 31-60.
- BEAUCHEZ, J., 2014, *L'empreinte du poing : la boxe, le gymnase et leurs hommes*, Paris, EHESS.
- BECKER, H.S., 1960, « Sur le concept d'engagement (Notes on the Concept of Commitment) », *American Journal of Sociology*, 66, p. 32-40.
- BECKER, H.S., [1963] 1985, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- BENSE FERREIRA ALVES, C., 2013, « Des placeurs sachant se placer? Rétributions indirectes et implication dans un petit boulot du théâtre », *Sociétés contemporaines*, 91, 3, p. 67-91.
- BOLTANSKI, L., et L. THÉVENOT, 1991, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BORGEAUD, P., 1994, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, 211, 4, p. 387-418.
- BOURDIEU, P., 1984, « Quelques propriétés des champs », dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit (Le sens commun), p. 113-120.
- BOWMAN, P., 2020, « Déconstruire les arts martiaux, construire les martial arts studies », dans O. BERNARD (dir.), *Arts martiaux : étude des pratiques et des valeurs contemporaines*, Laval, PUL (L'univers social des arts martiaux), p. 1-21.

- CALLON, M., 1986, « Éléments pour une sociologie de la traduction : la domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, p. 169-208.
- CONDILLAC, É.B. DE, [1754] 2011, *Traité des sensations*, Québec, UCAQ - Les classiques des sciences sociales.
- DOGANIS, B., 2003, « Les arts martiaux japonais et le sentiment d'évidence : une certitude du corps entre savoir et savoir-faire », *Tracés*, 2.
- DORLIN, E., 2008, « Épistémologies féministes », dans *Sexe, genre et sexualité*, Paris, PUF, p. 9-31.
- DUVIGNAUD, J., 1984, *Sociologie de l'art*, 3^e édition, Paris, PUF.
- DYKHUIZEN, C.J., 2000, « Training in the culture : the case of aikido education and meaning-making outcomes in Japan and in the United States », *International Journal of Intercultural Relations*, 24, p. 741-761.
- ELIADE, M., [1949] 2004, *Traité d'histoire des religions*, Payot.
- ELIADE, M., [1965] 2009, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard (Folio essais).
- FAURE, S., 2000, *Apprendre par corps*, Paris, La Dispute.
- GAUDIN, B., 2009, « La codification des pratiques martiales : une approche sociohistorique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179, 4, p. 4-31.
- GAUDIN, B., et O. BERNARD, 2010, « Pour un intérêt académique et théorique des arts martiaux », *Aspects sociologiques*, 17, 1, p. 185-190.
- GAUTHIER, F., 2017, « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS*, 49, 1, p. 167-184.
- GEERTZ, C., 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, 6, p. 73-105.
- GOBBÉ, C., 2019, « Ce que l'on vend, échange et garde (pour transmettre). Les modalités d'enseignement dans une école d'arts martiaux : l'aikibudo », *L'Ethnographie. Création-Pratiques-Public*, 1.
- GOBBÉ, C., 2020, « Compte rendu de lecture : Siegfried Kracauer, Jean-François Boutout (trad.), Rues de Berlin et d'ailleurs, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 215 p. », *L'Ethnographie. Création-Pratiques-Public*, 3/4.
- GOBBÉ, C., 2021, « Ce qu'il fait à l'intérieur ne se voit pas à l'extérieur. Journal ethnographique d'une conversion douloureuse », 15e Jorrescam, Lille, 27 mai 2021.
- GOBBÉ, C., et B. SOULÉ, 2020, « Examen sociologique d'une « innovation martiale » : l'exemple de l'aikibudo », *Sociologies*.
- GODELIER, M., 2010, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion.

- GOFFMAN, E., [1959] 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1 : La présentation de soi*, Paris, Minuit (Le sens commun).
- GRAMSCI, Antonio, 1916, « Audacia e fede », Sotto la Mole.
- HARDING, S., 2003, *The Feminist Standpoint Theory Reader*, New York, Routledge.
- HOLLIER, D. (dir.), 1979, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard.
- HOURMANT, L., 2007, « Nouvelles religiosités et nouvelles recherches de sens », *Les Cahiers français : documents d'actualité*, 340, p. 49-53.
- HUIZINGA, J., [1935] 2003, *Incertitudes : essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps*, Paris, Vrin.
- JAMIN, J., 1980, « Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 68, p. 5-30.
- KRACAUER, S., [1929] 2012, *Les employés: aperçus de l'Allemagne nouvelle*, Paris, MSH / Avinus.
- KRACAUER, S., [1964] 2016, *Rues de Berlin et d'ailleurs*, Paris, Les Belles Lettres (Domaine étranger).
- LAPLANTINE, F., 2017, *Le Japon ou les sens des extrêmes*, Paris, Pocket (Agora).
- LEIRIS, M., [1938] 2016, *Le sacré dans la vie quotidienne*, Paris, Allia.
- LOUDCHER, J.-F., 2006, « Penser la violence en sciences sociales du sport », dans F. TRUAN (dir.), *Sport and violence*, Séville, Université Pablo de Olavide, p. 141-149.
- MAUSS, M., [1950] 2009, « Les techniques du corps (1934) », dans *Sociologie et anthropologie*, 11^e édition, Paris, Quadrige/PUF, p. 363-386.
- MERLEAU-PONTY, M., 1976, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- PUECH, M., et H. WANG, 2018, *La philosophie du tatami*, Vanves, Hachette bien-être.
- SUAUD, C., 2018, « La vocation, force et ambivalence d'un concept « nomade ». Pour un usage idéal-typique », *Sciences sociales et sport*, 2, 12, p. 19-44.
- VICTORIA, B., 2014, « A Zen Nazi in Wartime Japan : Count Dürckheim and his Sources – D.T. Suzuki, Yasutani Haku'un and Eugen Herrigel », *The Asia-Pacific Journal*, 12, 2.
- WACQUANT, L., 2000, *Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.
- WEBER, F., [1989] 2009, *Le travail à côté: une ethnographie des perceptions*, Paris, EHESS.
- WILLAIME, J.-P., 2013, « Introduction », dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 7^e édition, Paris, PUF, p. V-XVII.
- YUASA, Y., 1987, *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, Albany, State University of New York Press (SUNY series in Buddhist studies).
- YUASA, Y., 1993, *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*, Albany, NY, State University of New York Press.

La foi en mouvement: arts martiaux évangélistes en périphérie de Rio de Janeiro

RAPHAEL SCHAPIRA

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR BRICE AIRVAUX)

INTRODUCTION

Le sport moderne est souvent décrit comme un ensemble de pratiques à la fois « séculières » et « quasi religieuses » qui seraient développées à partir de rites et qui présentent des dimensions religieuses (Cusack, 2016). L'inventeur des Jeux olympiques modernes, Pierre de Coubertin, était tout à fait conscient de la similitude entre les rites religieux et les rites sportifs. Il a délibérément utilisé le sport pour créer un sentiment de communion entre les gens en leur faisant partager un langage symbolique et des rituels cérémoniaux communs véhiculant des idées relatives à des modes de vie idéaux (Alkemeyer, 2012). Les rituels religieux et les jeux (sports) ont ainsi en commun d'être définis spatialement et temporellement comme des activités différentes de celles de la vie ordinaire, ce qui rend impossible la distinction entre l'espace réservé aux actions sacrées et celui qui est réservé aux activités ludo-sportives (Huizinga, 1980 : 13). Le sport semble avoir pour beaucoup de gens « une signification religieuse ou quasi religieuse, dans le sens où il est devenu l'une des sources centrales, sinon la source centrale d'identification, de sens et de gratification dans leur vie » (Dunning, 1986 : 205).

Pour les sportifs évangélistes, les pratiques sportives ne sont pas seulement une source d'identification quasi religieuse, mais ils portent en outre une signification religieuse et sont considérés comme des moyens de pratiquer leur foi. Les lieux de culte évangélistes¹ proposant du judo et du jiu-jitsu brésilien (JJB²) utilisent ces sports pour enseigner à leurs fidèles la relation à Dieu (Rivers, 2016: 216) et l'adoration du divin, tout en adhérant à la morale chrétienne par le combat. Bien que le judo et le JJB ne possèdent pas au départ de connotations chrétiennes, les pratiquants évangélistes attribuent à ces derniers une signification évangéliste. Dans ce travail, nous suggérerons que le niveau de fusion opéré par les pratiquants entre la religion et le sport aboutit à la création d'une pratique appelée « judo et JJB évangélistes ». Dans les sections suivantes, nous nous attacherons à observer la manière dont ce phénomène s'exprime dans les banlieues de Rio de Janeiro à travers trois phénomènes imbriqués les uns dans les autres: a) la violence urbaine et la pauvreté; b) le sport et l'éthique religieuse; c) la « guerre spirituelle ». En ce qui concerne tout d'abord la violence et la pauvreté en zone urbaine, nous décrirons la manière dont les pratiquants d'arts martiaux évangéliques donnent un sens à leur pratique en associant le judo et le JJB à la foi chrétienne. Nous montrerons ensuite comment les mêmes pratiquants combinent le sport de combat à l'éthique chrétienne pour contrer les préoccupations extérieures relatives à la compatibilité des deux domaines. Nous analyserons enfin la manière dont les évangélistes utilisent la pratique du judo et du JJB pour se préparer à une « guerre spirituelle » contre les démons d'un autre monde.

1. Nous comprenons « l'évangélisme » dans un sens large englobant les chrétiens pentecôtistes et charismatiques. Nous emploierons le terme « évangélisme » à la place de « pentecôtisme », en référence à la démarche employée par certains spécialistes études religieuses brésiliennes (voir Fernandes, 1998; Freston, 2001; Cunha, 2015). Au Brésil, pays possédant la plus grande population catholique au monde, le nombre total de personnes s'identifiant comme évangélistes a augmenté au cours des deux dernières décennies. En 1990, seulement 9 % de la population se déclarait évangéliste tandis que 83,3 % se déclarait catholique. Cependant, lors du recensement national de 2010, la part des évangélistes est passée à 22 % contre 64,4 % de catholiques (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010). En 2030, l'estimation du pourcentage d'évangélistes et de catholiques les place à égalité avec près de 40 % de la population chacun (Zylberkan, 2020).
2. Le jiu-jitsu brésilien et le judo sont des sports de lutte dans lesquels deux adversaires utilisent leur corps pour saisir et déséquilibrer l'adversaire en utilisant des techniques spécifiques pour atteindre une position dominante. Jigoro Kano a développé le judo à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle au Japon (Gutiérrez García, Pérez Gutiérrez et Svinth, 2010). Le jiu-jitsu brésilien s'est développé au 20^e siècle au Brésil en intégrant au sein du jiu-jitsu de Jigoro Kano d'autres techniques de grappling. Il est devenu l'art martial le plus populaire du Brésil ces dernières années (Ministério do Esporte, 2015).

Ce travail est réalisé à partir de données recueillies sur le terrain entre septembre 2017 et juillet 2018 à Rio de Janeiro. Nous avons eu recours à une méthode de collecte de données par observation participante en apprentissage, lors de laquelle nous avons employé des méthodes de recherches corporalisées, telles que le fait de pratiquer le JJB, en corrélation avec des méthodes plus classiques telles que l'observation et l'enregistrement vidéos des cours, ainsi que des interviews avec des entraîneurs et leurs élèves. Nous avons adopté cette approche sensorielle du travail de terrain parce que cette dernière mettait l'accent sur l'importance de l'engagement corporel du chercheur lors du processus d'apprentissage des « expériences et catégories sensorielles des autres, et sur la manière dont ces dernières pourraient être comprises par rapport à des morales spécifiques à la culture » (Pink, 2009 : 67). Les données recueillies par des méthodes classiques ont ainsi été interprétées à la lumière de la connaissance des arts martiaux par le chercheur afin de parvenir à une compréhension plus éclairée du sujet de recherche.

Le judo et le JJB évangélistes constituent des exemples de la capacité de l'évangélisme à inclure de nouvelles formes culturelles axées sur le corps, comme le montre Maria José de Abreu dans son livre sur l'emploi des techniques d'aérobies et de respirations par les évangélistes (2021). Ces pratiques nous invitent à repenser la relation entre le sport et la religion et à étudier les circonstances spécifiques à l'occasion desquelles les sports ne constituent pas seulement des religions séculières, mais font partie intégrante des pratiques religieuses. Dans la section suivante, nous suggérerons que les projets sportifs évangélistes situés dans les banlieues de Rio de Janeiro sont étroitement liés à leur environnement urbain violent.

SPORTS RELIGIEUX ET VIOLENCE URBAINE

Gabriel Machado³ a inauguré son projet de judo et de jiu-jitsu brésilien évangéliste en mai 2018 dans un quartier nord de Rio de Janeiro. Lors de l'inauguration, une vingtaine d'enfants et d'adolescents se sont tenus devant Gabriel, alignés en ordre sur quatre rangs, et ont écouté attentivement. Certains étaient vêtus de vestes et de pantalons de judo blancs, indiquant qu'ils avaient déjà pratiqué ce sport auparavant. Mais la majorité ne portaient que des shorts et un tshirt pour ce cours d'essai. Gabriel

3. Nous tenons à remercier les participants à cette recherche pour leur amitié, les connaissances qu'ils ont partagées et les sessions de formation. Pour protéger leur vie privée, nous avons utilisé des pseudonymes.

avait transformé le toit de son église évangéliste, qui servait aussi d'espace communautaire, en dojo⁴ de judo et de JJB en posant des tapis sur le sol et en proposant des entraînements deux fois par semaine. Située entre un commissariat de police et deux des plus grandes favelas de Rio de Janeiro, Jacarezinho et Mangueiras, la congrégation de Gabriel lutte contre la pauvreté urbaine, la violence, le trafic de drogue et les effets de la soi-disant guerre contre la drogue. C'est dans ces circonstances que Gabriel a fondé son projet d'arts martiaux sociaux et religieux pour offrir aux enfants et aux adolescents quelque chose de différent dans leur vie quotidienne. En leur donnant une identité de pratiquants d'arts martiaux, Gabriel espère décourager les tentations de rentrer dans le trafic de drogue et protéger les enfants et adolescents contre le harcèlement des trafiquants de drogue et de la police.

La démarche de Gabriel est explicitement religieuse, comparativement aux projets purement sportifs ayant une visée sociale similaire. Son principal objectif est de conduire ses élèves à vivre de manière chrétienne en les évangélisant à travers le judo et le jiu-jitsu brésilien – d'où la devise de son projet intitulé « semer le judo et récolter les âmes ». Cet aspect est apparu on ne peut plus clair au moment où Gabriel, s'adressant aux jeunes participants, déclara : « Jigoro Kano, notre maître, a conçu le judo pour que le judo transforme l'esprit et l'âme de la personne » (enregistrement vocal, 03.04.2018). Jigoro Kano (1860-1938), le fondateur du judo, ne mentionne cependant pas de rapport à la religion dans ses écrits, se référant uniquement aux bienfaits physiques, mentaux et spirituels du judo (voir Kano, 1994⁵). Percevant le judo comme une pratique transformant non seulement l'esprit, mais aussi l'âme, Gabriel interprète ainsi religieusement l'objectif éducatif éthique du judo pour l'adapter à une vision chrétienne du monde. En donnant au judo un sens religieux et en affirmant que ce sens existe depuis la création du sport, il véhicule

-
4. Le terme « dojo » désigne le lieu où se pratiquent les arts martiaux comme le judo ou le karaté. Étymologiquement, il vient du mot japonais dōjō, de dō « voie » ou « art », et jō « endroit » (Dictionnaire Merriam-Webster.com, 2021).
 5. L'attribution par Kano de « bénéfices spirituels » à la pratique du judo doit être analysée dans le contexte de la modernisation du Japon après la restauration de l'ère Meiji de 1868 conduisant à un développement spécifique du sport, du nationalisme et de l'impérialisme (Bodiford, 2010 : 385-386). Kano s'est inspiré à la fois de la tradition confucéenne et des philosophies et pédagogies occidentales pour développer une approche spécifique de la pratique, la définissant comme « art (et philosophie) de mener sa vie conformément au principe d'efficacité maximale dans l'utilisation de l'esprit et du corps (seiryoku zen'yo) » (Gutiérrez García, Pérez Gutiérrez et Svinth, 2010 : 127).

une vision selon laquelle le judo et la religion sont compatibles et historiquement congruents⁶.

Gabriel mentionne également les dangers de la violence urbaine dans son discours, concluant ce dernier sur la nécessité d'être reconnaissant quant au fait d'être en vie. « Nous vivons dans la favela ; tout le monde le sait, non ? Et [...] nous nous levons de nos lits et allons à l'école pour le travail et revenons vivants, c'est déjà une raison de remercier Dieu parce que vous savez que nous sommes tous les jours en danger de mort » (enregistrement vocal, 03.04.2018).

Gabriel attire l'attention de ses élèves sur le fait qu'ils vivent dans un espace urbain spécifique dans lequel des règles différentes s'appliquent par rapport au reste de la ville. Les habitants des favelas sont souvent contraints de suivre d'autres routines et protocoles dans leur vie quotidienne pour se protéger (Redes da Maré, 2019) en raison de la « mise en scène spectaculaire » de la violence de la part de la police contre les trafiquants de drogue (Larkins, 2015). De plus, les résidents des favelas sont soumis à la soi-disant règle parallèle imposée par les cartels de drogue et les milices qui se battent pour le contrôle des favelas depuis les trois dernières décennies (Glenny, 2016)⁷.

Les politiques publiques visant à réduire la violence urbaine augmentent souvent l'insécurité des habitants des favelas. Par exemple, l'intervention militaire de 2018 ordonnée par le président Michel Temer dans le but de réduire la violence des gangs à Rio de Janeiro a particulièrement touché les habitants des favelas qui sont implicitement et globalement suspectés de travailler pour les cartels de drogue (Stabile et Oliveira Ponte, 2018). Avec l'entrée en fonction du président Jair Bolsonaro en 2019, le Brésil a connu une évolution des stratégies de sécurité publique avec le recours aux méthodes punitives. Leur mise en œuvre par le gouverneur de Rio de Janeiro, Wilson Witzel, et son successeur, Cláudio Castro, a entraîné un nombre record de personnes abattues par la police au cours des deux

6. Le mécanisme répandu consistant à concevoir des pratiques relativement nouvelles comme des traditions profondément enracinées a été analysé à travers le terme « traditions inventées » (Hobsbawm et Ranger, 1983). Les arts martiaux, d'une manière générale, ce qui inclut les arts martiaux japonais comme le judo, constituent un parfait exemple de ce phénomène (Gaudin, 2009 ; Inoue, 1998).

7. Les milices de Rio de Janeiro sont dominées par des policiers en service actif ou à la retraite et constituent l'organisation criminelle de Rio de Janeiro à la croissance la plus rapide (Olliveira et collab., 2018). Parmi un large éventail d'activités criminelles et d'extorsion, ils commettent également des assassinats de politiciens et de juges et sont responsables de l'assassinat de la conseillère Marielle Franco en 2018 (Barbara, 2018).

dernières décennies (Santoro, 2019). Un exemple choquant de ce type de stratégie punitive eut lieu le 6 mai 2021, lorsque la police a envahi la favela Jacarezinho lors de l'opération policière la plus meurtrière jamais enregistrée dans l'histoire de Rio de Janeiro. Au cours de l'incursion, vingt-huit trafiquants de drogue et un policier furent tués, deux civils blessés et des milliers de personnes enfermées chez elles pendant l'opération de police pour éviter les balles perdues (Miranda, 2021). Gabriel a annulé son entraînement le jour du « massacre de Jacarezinho » (Amnesty International, 2021) pour protéger ses disciples d'être accidentellement pris dans une fusillade. Par le passé, ils avaient déjà dû se protéger des balles perdues alors qu'ils s'entraînaient sur le toit de l'église à plusieurs reprises. Gabriel explique la manière dont l'humour et le jeu peuvent être utilisés afin d'empêcher les enfants de se blesser psychologiquement et de protéger leur santé physique en employant des exercices spécifiques au JJB, tels que le fait de s'allonger à plat sur le sol et de ramper dans les escaliers pour se mettre à l'abri (entretien enregistré, 14.07.2019). Comme le rire, l'humour noir et l'ironie (Goldstein, 2013), Gabriel pense que le mouvement et le jeu sont des stratégies qui peuvent être utilisées par les habitants des favelas pour faire face à la violence urbaine et à la marginalité.

Gabriel conclut ainsi son discours en soulignant que, compte tenu des circonstances, le fait d'être en vie malgré la violence est un motif suffisant de reconnaissance envers le divin. « Nous sommes ici vivants parce que Dieu nous a fait don de la vie. Alors, faisons du jiu-jitsu⁸ notre façon de glorifier notre Dieu. Montrez-lui que nous sommes bons » (Gabriel Machado, 03.04.2018).

Selon Gabriel, agir de manière éthique pendant l'entraînement est une façon de rendre grâce à Dieu. Sous cette perspective, le judo et le jiu-jitsu permettent non seulement d'incarner des principes éthiques, mais aussi aux pratiquants d'entrer en relation avec Dieu. De nombreux chrétiens remettent cependant en question ce raisonnement, considérant les sports de combat comme intrinsèquement violents, donc incompatibles avec leur foi pacifique. Les pratiquants d'arts martiaux chrétiens ont ainsi développé des arguments leur permettant de pratiquer ensemble leur sport et leur religion.

8. Au Brésil, les praticiens réfèrent généralement au « jiu-jitsu brésilien » sous le terme « jiu-jitsu ».

L'ÉTHIQUE DES ARTS MARTIAUX CHRÉTIENS

La question de savoir si les chrétiens doivent ou ne doivent pas pratiquer les arts martiaux constitue un long sujet de débat entre pratiquants et amateurs chrétiens d'arts martiaux. Selon Gabriel, la démonstration de force physique présente au sein des arts martiaux n'entre pas en contradiction avec la notion de paix proclamée par le christiannisme. Nous avons demandé à Gabriel des explications au sujet de la manière dont il parvient à concilier sa foi avec le fait que le jiu-jitsu brésilien puisse être perçu comme violent :

Lorsque vous combattez [jiu-jitsu], vous n'utilisez pas votre rage. Vous utilisez votre intelligence, votre sagesse et vos connaissances. Le jiu-jitsu vous apprend à respecter les limites de votre prochain [et] l'église vous apprend à aimer votre prochain. Ainsi, lorsque vous respectez les limites de votre prochain, vous aimez votre prochain » (Gabriel Machado, 03.04.2018).

Pour Gabriel, la différence idéologique est à chercher au sein des motivations des individus. Le combattant chrétien doit se contrôler et ne pas chercher à blesser l'adversaire. L'usage de la force physique à l'encontre d'un adversaire possède ses limites en matière de capacités de l'adversaire ; contre un adversaire physiquement plus faible, il convient ainsi de ne pas faire usage de la force physique brute, mais de limiter le niveau de cette dernière afin de ne pas blesser ce dernier.

Pour Bruno Guedes, pratiquant portant un écusson chrétien sur sa veste rencontré lors d'une compétition, le but de la compétition ne se situe pas dans la victoire, mais dans le fait de rencontrer des gens et de se faire de nouveaux amis. Bien qu'il reconnaisse que les sportifs essaient de pousser l'adversaire à la défaite en provoquant des douleurs corporelles intenses, cela ne les empêche pas, selon lui, de devenir amis, car personne ne se blesse gravement. Bruno communique sa foi chrétienne aux autres en utilisant des patches avec des slogans chrétiens sur son uniforme de jiu-jitsu brésilien lors des compétitions. Le jour où nous l'avons rencontré, Bruno Guedes portait un uniforme avec un écusson sur lequel il était inscrit : « Sportifs du Christ. Croyez au Seigneur Jésus, et vous et votre dojo serez sauvés. » Ce slogan modifie ainsi légèrement un passage du *Nouveau Testament* (Actes 16: 31) en remplaçant le mot « foyer » par le mot « dojo ». Le *Nouveau Testament* dit en effet : « Crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé, toi et ton foyer. » Le fait de remplacer « foyer » par « dojo » souligne l'importance que les pratiquants évangéliques brésiliens de jiu-jitsu accordent à leur sport, puisque ces derniers en accordent

également au fait que le « Seigneur Jésus » protège les foyers et les dojos. Ces pratiquants ne font pas de différence catégorique entre les foyers et les dojos, car ils perçoivent ces derniers comme fondés sur les mêmes prémisses chrétiennes d'amour, de respect et d'amitié.

Nombre de chercheurs chrétiens s'opposent cependant aux points de vue subjectifs des pratiquants d'arts martiaux évangélistes. Nick Watson et Brian Brock s'opposent ainsi à l'idée que la boxe ou les arts martiaux mixtes (MMA⁹) peuvent convenir aux chrétiens d'un point de vue éthique religieux. Selon eux, les arts martiaux se distinguent des autres sports par la « nature instrumentale » de la violence telle qu'elle y est exercée (Watson et Brock, 2018 : 244). Ces auteurs soutiennent en effet que, même si la pratique de certains sports comme le rugby peut également entraîner des blessures graves telles que des traumatismes crâniens et des commotions cérébrales, dans ces sports, la victoire ne s'obtient pas en assommant quelqu'un, ce qui est le cas en boxe et en MMA. Bien qu'en judo et en jiu-jitsu brésilien la frappe ne soit pas autorisée, l'argument avancé par Watson et Brock nous semble pertinent, car ces sports concèdent la victoire même si un athlète rend l'adversaire inconscient par suffocation. En raison de la « nature instrumentale » de la violence décrite par Watson et Brock dans la boxe et les MMA, ils concluent que ces sports sont « immoraux [...] à pratiquer [...] ou à regarder » (Watson et Brock, 2018 : 256). Bien qu'ils reconnaissent que la boxe et les MMA « peuvent procurer certains bénéfices moraux (par exemple, un développement positif du caractère et un engagement civil sain [...]) » (*ibid.*), ceux-ci ne compensent pas les aspects négatifs de ces sports qui vont apparemment à l'encontre des valeurs chrétiennes.

Compte tenu des points de vue opposés parmi les chrétiens, Michael Borer et Tyler Schafer (2011) ont examiné les raisons permettant aux partisans (*fans*) chrétiens des MMA aux États-Unis de justifier leur intérêt pour les sports de combat. Ils identifient trois cadres narratifs utilisés par les partisans (*fans*) chrétiens des MMA : l'ambivalence, la confiance et le cadre d'insistance. Le groupe de l'ambivalence reconnaît que son intérêt pour les MMA est incompatible avec la foi chrétienne en raison de la violence affichée dans les combats de MMA. Par conséquent, les membres de ce groupe ont du mal à vivre simultanément leur passion pour les MMA et leur identité chrétienne et se voient dans l'obligation d'en choisir une seule. Le groupe de la confiance soutient que les MMA ne sont qu'un sport

9. Il est d'usage d'utiliser l'acronyme anglophone, soit le plus populaire : *Mixed Martial Arts* (ci-après MMA).

comme un autre et pas plus ou moins violent que les autres sports de contact. Tant que les athlètes sont motivés par le fait de tester leurs compétences et non par la haine, ils ne voient aucune difficulté à aimer regarder des MMA. Le troisième groupe, qui appartient au cadre d'insistance, a une compréhension traditionnelle de la masculinité dans laquelle il est de la nature supposée des hommes (chrétiens) de s'engager dans des formes justes de combat. Bien que ce groupe reconnaisse que profiter de la violence est incompatible avec le christianisme, il présente la violence dans les MMA comme une forme de violence acceptable.

Au vu des données recueillies sur le terrain, le deuxième groupe, employant le cadre narratif de confiance, prédomine parmi les pratiquants de judo évangéliste et de jiu-jitsu brésilien. Ils ne perçoivent pas le jiu-jitsu brésilien comme violent et, mettant l'accent sur la compétence technique, ils prennent soin de leur adversaire en évitant de le blesser volontairement. Une image humoristique populaire (*même*) parmi les praticiens évangélistes du JJB résume cette éthique. Elle représente un pratiquant de jiu-jitsu brésilien porteur d'une ceinture marron accompagnée de la mention « bible et jiu-jitsu » et d'une citation du *Nouveau Testament* (Hébreux 12 : 1) : « Par conséquent, [...] débarrassons-nous de tout fardeau et le péché qui nous prend si facilement au piège, et courons avec une endurance patiente la course qui nous est tracée » (Héritage évangéliste Version, 2021). Ce *même* nous semble exprimer l'idée selon laquelle le jiu-jitsu brésilien évangéliste doit être pratiqué dans un état d'esprit fidèle à des principes éthiques religieux tels que la « vertu » et « l'endurance », mettant de côté toute pensée négative lors de la pratique du JJB. Les tenants de ce cadre narratif présentent une éthique cohérente, corporalisée, concrète et « ancrée dans la spécificité de la vie sociale au sein des communautés » (Keane, 2016). Au sein de la dernière section, nous montrerons comment cette éthique spécifique constitue la colonne vertébrale du combat spirituel des artistes martiaux évangéliques contre des entités identifiées comme des démons.

INCARNER LE « COMBAT SPIRITUEL »

Les évangélistes utilisent le judo et le jiu-jitsu brésilien pour s'entraîner au « combat spirituel », thème qui doit être compris comme une « guerre entre les anges et les démons pour l'influence sur les humains et la contribution humaine à cette bataille en cours » (Bramadat, 2000 : 170, note 3). Les chrétiens évangélistes se voient généralement au milieu d'une bataille entre les forces du bien et du mal, qu'ils vivent dans leur vie quotidienne

comme des conflits entre les impulsions qui répondent aux désirs personnels et les valeurs chrétiennes qui les régissent, que les évangéliques interprètent comme une bataille entre les forces divines et diaboliques. Selon eux, les démons essaient constamment d'influencer négativement les gens, les éloignant de l'éthique chrétienne (Bramadat, 2000). Le jiu-jitsu brésilien permet ainsi aux évangélistes de réagir à cette menace en pratiquant l'éthique chrétienne par la pratique des arts martiaux, leur permettant également de prendre part à des combats spirituels. D'une manière générale, la pratique du combat spirituel n'est pas comprise comme incluant l'entraînement du corps. Même dans le cadre de la guerre spirituelle pratiquée dans les camps d'entraînement religieux, telle que la décrit Elizabeth McAlister (2016), l'entraînement du corps est considéré comme secondaire par rapport à l'usage de la prière. Si McAllister décrit la manière dont les recrues devaient parcourir de longues distances à la marche et apprendre la discipline militaire lors d'un camp d'entraînement de guerre spirituelle, l'auteur n'y fait aucune mention d'exercices supplémentaires auxquels les recrues devaient participer.

Le jiu-jitsu brésilien évangéliste se concentre ainsi sur l'entraînement du corps afin de s'engager dans un combat spirituel. Nous avons abordé ce sujet en compagnie du pasteur Boaventura dos Santos qui a pratiqué le jiu-jitsu brésilien par le passé. Bien qu'il ait cessé de s'entraîner, il reste connecté au sport grâce à ses enfants qui suivent des cours avec un entraîneur de JJB. Le pasteur voit un lien clair entre le jiu-jitsu brésilien et l'évangélisme, qui passe par l'entraînement physique. De plus, il insiste sur le fait que l'entraînement au jiu-jitsu brésilien est très utile pour combattre les démons.

Je ne vois pas le combat, la pratique du jiu-jitsu et la foi, la pratique de Dieu, comme des choses séparées et distinctes, mais comme une seule chose. La Bible dit que nous ne luttons pas contre la chair et le sang, mais notre combat est contre ce que nous croyons être le mal dans le monde spirituel. Ainsi, pour affronter cet ennemi spirituel, qui n'est pas fait de sang [...] il faut se battre. Et rien de mieux que de s'entraîner. Entraînement dur, combat facile. Si je veux combattre les ennemis spirituels, je dois être bien entraîné (Boaventura dos Santos, 19.06.2018).

Le pasteur Boaventura semble utiliser le JJB comme moyen de préparer les élèves au combat spirituel, car il est réputé dispenser aux élèves un entraînement difficile visant la formation du caractère par l'apprentissage de l'autodiscipline, de l'endurance et de la concentration. De cette façon, un corps sain formé dans un gymnase devient « un signe d'autodiscipline, de maîtrise de soi et de respect de soi pour les vertus chrétiennes » (Greve,

2014: 142). Être « bien entraîné », selon les mots du pasteur Boaventura, fait référence à la fois au corps physique du pratiquant et à ses capacités d'autodiscipline, lesquelles sont atteintes grâce à d'innombrables heures passées à combattre dans le gymnase.

Cependant, aux yeux des évangélistes, devenir plus résistant contre l'influence des démons en soumettant le corps à un entraînement rigoureux n'est qu'un objectif parmi d'autres au sein de la pratique évangéliste du JJB. Un autre de ces objectifs vise la communion avec Dieu. Dans son ethnographie d'une paroisse de combat évangéliste, Jessica Rivers a montré comment les élèves apprennent à « sentir la présence de Dieu » (2016) lorsqu'ils se battent les uns contre les autres. Cela est également acquis lors de la prière sur les nattes. Lorsque le pasteur Boaventura a été invité sur les nattes pour donner un sermon après la classe, les enfants et les adolescents ont formé un cercle et se sont agenouillés sur le sol, les jambes repliées sous les cuisses. Cette pratique, largement répandue au sein des sports liés au budo japonais, tels que le judo et les écoles plus traditionnelles de jiu-jitsu brésilien, consiste à s'asseoir droit dans cette position, appelée *seiza*, et à s'incliner en guise de salutation. Pendant la prière, les élèves transformaient cette position en posture de prière en se penchant en avant avec le haut du corps et en enfouissant leur visage dans leurs mains.

De plus, la pratique du JJB évangéliste est en soi un moyen de « glorifier Dieu », ainsi que le souligne Gabriel Machado. Sous cette perspective, les mouvements de JJB ne constituent pas une métaphore faisant référence à une signification cachée plus profonde, mais un moyen d'incarner la foi chrétienne. Le corps, réalisant les mouvements, se situe donc au centre des préoccupations car c'est à travers le corps que s'établit la relation avec Dieu. Justin Greve souligne que, pour les sportifs évangélistes pratiquants de MMA, le corps ne fait pas seulement partie de leur théologie, « le corps et ses pratiques constituent la théologie » (Greve, 2014: 168).

L'idée selon laquelle il existerait une relation immédiate entre le combat et l'adoration est également présente dans les tatouages utilisés par les pratiquants chrétiens de JJB. Un motif de tatouage populaire chez ces pratiquants représente ainsi Jésus crucifié avec des caractéristiques physiques athlétiques. Ses pectoraux musclés et ses abdominaux sont accentués, donnant une idée précise de son caractère. L'image ne représente pas un homme souffrant et physiquement faible baissant la tête alors qu'il est cloué sur une croix, mais un athlète musclé qui garde la tête haute en situation de désespoir. Par le tatouage, les pratiquants chrétiens de JJB s'assimilent ainsi à l'image de Jésus. La représentation de Jésus comme

individu athlétique, populaire parmi les artistes martiaux évangélistes, suggère l'instrumentalisation d'« une "théologie du corps" dans laquelle le corps et l'esprit sont inextricablement liés. Pour les chrétiens évangélistes, l'image d'un Jésus viril qui n'a pas "tapé" (ou abandonné) a une signification théologique et idéologique en soi » (Greve, 2014 : 143). Ainsi, l'image d'un Jésus musclé tatoué sur le dos d'un pratiquant de jiu-jitsu brésilien reflète cette identification à un Jésus combattant, physiquement et mentalement capable de lutter contre des adversaires sur les tapis et avec des démons sur le champ de bataille spirituel.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons analysé la manière dont les pratiquants évangélistes de jiu-jitsu brésilien et de judo fusionnent les domaines du sport et de la religion, à un degré tel que ces derniers finissent par créer ce qui peut être désigné sous le terme : le JJB et le judo évangélistes. Ce phénomène relativise les approches tenues pour acquises analysant le sport comme une religion laïque. Les expériences que les gens font en se sentant partie prenante d'événements sportifs tels que les Jeux olympiques et en pratiquant le football, la boxe ou la course à pied sont souvent décrites par des termes comme « rituel », « effervescence collective » et « transcendance ». Bien que les références au sacré sous-tendent souvent elles-mêmes ces expériences spirituelles, elles ne font pas partie d'un système de croyances religieuses spécifiques ; elles le sont cependant au sein des arts martiaux évangélistes. Les pratiquants de ces derniers perçoivent le jiu-jitsu et le judo brésiliens évangélistes comme faisant partie de leur mode de vie religieux. Ce phénomène souligne l'importance de la différenciation conceptuelle entre les sports qui sont simplement vécus comme spirituels ou religieux et les sports constitutifs de l'identité religieuse des gens du fait qu'ils soient intégrés au sein de la structure religieuse à laquelle ils adhèrent. Le phénomène des arts martiaux évangéliques nous invite donc à repenser notre compréhension de la relation entre sport et religion. Le sport ne permet pas seulement des expériences quasi religieuses liées au sacré mais, pour les athlètes évangélistes, le sport peut constituer un moyen direct d'adoration du divin.

Bien que les pratiquants d'arts martiaux évangélistes dans le monde partagent la croyance selon laquelle il serait possible de se connecter avec Dieu au moyen de la pratique des arts martiaux, nous suggérons ici que la violence urbaine qui frappe les banlieues de Rio de Janeiro exerce une influence importante sur le sens donné au JJB et au judo évangélistes dans

cette région. Le potentiel constant d'éruption de situations potentiellement mortelles affecterait ainsi le but donné à la pratique de ces sports. Dans un tel contexte, les cours de JJB et de judo revêtent un caractère urgent et existentiel, dans le sens où ils font prendre conscience aux pratiquants que la vie est précieuse et éphémère. Les pratiquants évangélistes perçoivent ainsi ces sports comme un moyen de remercier Dieu quant au fait d'être en vie et un moyen de montrer au divin son moi intérieur, notamment en matière de valeurs morales vécues. En matière de pratique telle qu'elle est vécue par les élèves, devenir *judoka* ou *jiu-jiteiro* signifie choisir un chemin de vie qui les mène vers Dieu et éloigne de la drogue et du crime. Pour les pratiquants d'arts martiaux évangélistes, ce raisonnement semble découler du bon sens car les sports chrétiens sont compris comme des moyens d'incarner l'éthique chrétienne.

Les pratiquants d'arts martiaux chrétiens confondent généralement l'éthique chrétienne avec l'éthique sportive, soutenant ainsi que la pratique de leurs sports leur permet d'adopter des valeurs chrétiennes. Ces pratiquants mettent ainsi l'accent sur une compréhension relationnelle émiqque de la violence des praticiens afin de contrer les critiques chrétiennes présentant les sports de combat comme intrinsèquement violents et non chrétiens. En adaptant la quantité de force aux capacités de l'adversaire, ils prétendent adopter des pratiques basées sur le respect de l'autre conformes aux valeurs promues par l'éthique chrétienne telles que « l'amour ». Pour ces pratiquants, la motivation des sportifs lorsqu'ils s'engagent dans un combat trace la ligne entre ce qui est considéré comme un emploi éthique de la force et un emploi de la violence contraire à l'éthique. Pour les pratiquants et les passionnés d'arts martiaux chrétiens, les combattants ne doivent pas être motivés par la volonté de faire du mal à l'adversaire, mais par la démonstration de leurs compétences techniques et de leurs prouesses, ce qui implique la nécessité de trouver la bonne quantité de la force à appliquer et de faire preuve d'un respect réel de l'adversaire afin de ne pas le blesser.

Du fait que le judo et le JJB évangéliste permettent aux pratiquants d'incarner l'éthique chrétienne, ces sports sont considérés par les évangélistes comme des instruments de lutte contre ce qu'ils considèrent comme des forces perverses essayant d'influencer négativement les fidèles dans leur vie quotidienne. De plus, les traits de caractère prétendument promus par la pratique du judo et du JJB, tels que l'autodiscipline, la force mentale et le courage, sont jugés tout aussi précieux pour lutter contre des entités d'un autre monde. Sous cette perspective, le fait d'entraîner le corps et l'esprit à exceller dans le jiu-jitsu brésilien et de faire preuve de dévotion

par la prière permet d'être immunisé contre le fonctionnement de « mauvais esprits » qui tenteraient d'éloigner les fidèles du chemin menant à la divinité.

Sous cette perspective, la menace qui serait posée par les entités d'un autre monde dans le domaine spirituel se refléterait dans le monde réel à travers la violence urbaine que de nombreux pratiquants de jiu-jitsu brésiliens évangélistes de Rio de Janeiro doivent affronter. La perception de la pratique du jiu-jitsu et du judo brésiliens comme moyens de connexion avec le divin et de transcendance des difficultés de la vie quotidienne passant par une compréhension du monde terrestre et spirituel comme un monde de combat leur apprend à faire face à cette violence. Les arts martiaux évangélistes pratiqués dans les banlieues de Rio de Janeiro constituent donc des exemples de pratiques qui peuvent être conceptualisés comme sports religieux, concept qui dépasse la compréhension habituelle du sport comme religion séculière.

BIBLIOGRAPHIE

- Abreu, Maria José de. 2021. *The Charismatic Gymnasium: Breath, Media, and Religious Revivalism in Contemporary Brazil*. Durham : Duke University Press.
- Alkemeyer, Thomas. 2012. "Die olympische Neuverzauberung der Moderne. Über verkörperte Formen kollektiver Sinnstiftung." Dans *Körper, Sport und Religion: zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, edited by Robert Gugutzer and Moritz Böttcher, 249-270. Wiesbaden : Springer VS.
- Amnesty International. 2021. "Jacarezinho Massacre in Rio de Janeiro Is Reprehensible and Unjustifiable." Amnesty International. May 6, 2021. [<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2021/05/brazil-jacarezinho-massacre-rio-de-janeiro-reprehensible-unjustifiable/>].
- Barbara, Vanessa. 2018. "The Men Who Terrorize Rio." *The New York Times*, May 22, 2018, sec. Opinion. [<https://www.nytimes.com/2018/05/22/opinion/rio-janeiro-terrorize-militias.html>].
- Borer, Michael Ian, et Tyler S. Schafer. 2011. "Culture War Confessionals: Conflicting Accounts of Christianity, Violence, and Mixed Martial Arts." *Journal of Media and Religion* 10 (4): 165-184. [<https://doi.org/10.1080/15348423.2011.625262>].
- Bramadat, Paul. 2000. *The Church on the World's Turf: An Evangelical Christian Group at a Secular University*. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Cairus, José. 2020. "Nationalism, Immigration and Identity: The Gracies and the Making of Brazilian Jiu-Jitsu, 1934-1943." *Martial Arts Studies*, n° 9: 28-42. [<https://doi.org/10.18573/mas.105>].

- Cunha, Christina Vital da. 2015. *Oração de Traficante: Uma Etnografia*. Rio de Janeiro : Garamond.
- Cusack, Carole M. 2016. "Sports." Dans *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, edited by Michael Stausberg and Steven Engler, 472-481. Oxford Handbooks in Religion and Theology. New York, NY : Oxford University Press.
- Dunning, Eric. 1986. "Preface." Dans *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, by Norbert Elias and Eric Dunning, 1-18. Oxford, OX, UK ; New York, NY, USA : B. Blackwell.
- Fernandes, Rubem Cesar, ed. 1998. *Novo Nascimento: Os Evangélicos Em Casa, Na Igreja e Na Política*. Rio de Janeiro : Mauad.
- Freston, Paul. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- Gaudin, Benoit. 2009. « La codification des pratiques martiales : une approche sociohistorique. » *Actes de la recherche en sciences sociales* 179 (4) : 4. [<https://doi.org/10.3917/arss.179.0004>].
- Glenny, Misha. 2016. *Nemesis: One Man and the Battle for Rio*. New York : Alfred A. Knopf.
- Goldstein, Donna M. 2013. *Laughter out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley, Calif : University of California Press.
- Greve, Justine. 2014. "Jesus Didn't Tap: Masculinity, Theology, and Ideology in Christian Mixed Martial Arts." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24 (2) : 141-185. [<https://doi.org/10.1525/rac.2014.24.2.141>].
- Gutiérrez García, Carlos, Mikel Pérez Gutiérrez et Joseph Svinth. 2010. "Judo." Dans *Martial Arts of the World: An Encyclopedia of History and Innovation*, edited by Thomas A. Green and Joseph R. Svinth, 127-132. Santa Barbara, Calif : ABC-CLIO.
- Héritage évangéliste Version. 2021. "Hebrews 12:1." Bible Gateway. 2021. [[https://www.biblegateway.com/passage/?search=Hebrews %2012 %3A1-2&version=EHV](https://www.biblegateway.com/passage/?search=Hebrews%2012%3A1-2&version=EHV)].
- Hobsbawm, E. J., et T. O. Ranger, ed. 1983. *The Invention of Tradition. Past and Present Publications*. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York : Cambridge University Press.
- Huizinga, Johan. 1980. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Reprint. International Library of Sociology. London : Routledge et Kegan Paul.
- Inoue, Shun. 1998. "The Invention of Martial Arts: Kano Jigoro and Kodokan Judo." Dans *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, edited by Stephen Vlastos, 163-173. Berkeley : University of California Press.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. "Censo Demográfico 2010." [<https://censo2010.ibge.gov.br/>].
- Keane, Webb. 2016. "A Reader's Guide to the Anthropology of Ethics and Morality – Part II." *Somatosphere* (blogue). October 28, 2016. [<http://somatosphere.net/2016/10/ethics-and-morality-part-2.html>].

- Larkins, Erika Robb. 2015. *The Spectacular Favela: Violence in Modern Brazil*. Oakland, California: University of California Press.
- McAlister, Elizabeth. 2016. "The Militarization of Prayer in America: White and Native American Spiritual Warfare." *Journal of Religious and Political Practice* 2 (1): 114-130. [<https://doi.org/10.1080/20566093.2016.1085239>].
- Merriam-Webster.com Dictionary. 2021. "Dojo." Dans *Merriam-Webster*. [<https://www.merriam-webster.com/dictionary/dojo>].
- Miranda, David. 2021. "A Deadly Police Raid in Rio Show How Bolsonaro's Policies Are Wreaking Havoc in Brazil." *Time*, May. [<https://time.com/6047032/jair-bolsonaro-crime-policies-brazils-favelas/>].
- Olliveira, Cecília, Maria Isabel Couto, Renata Hirota et Sérgio Spagnuolo. 2018. "Tá Tudo Dominado: Exclusivo: As Milícias Assumiram o Controle Do Rio de Janeiro." *The Intercept*, April 5, 2018. [<https://theintercept.com/2018/04/05/milicia-controle-rio-de-janeiro/>].
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London ; Thousand Oaks, CA : Sage Publications.
- Redes da Maré, ed. 2019. "Bulletin the Right to Public Security in Maré 04." [https://www.redesdamare.org.br/media/downloads/arquivos/BoletimSegPublica_ENG_WEB_20FE.pdf].
- Rivers, Jessica. 2016. "The Intimate Intensity of Evangelical Fighting Ministries." *Temenos* 52 (2): 215-237.
- Santoro, Maurício. 2019. "The Brutal Politics of Brazil's Drug War." *The New York Times*, October 28, 2019. [<https://www.nytimes.com/2019/10/28/opinion/brazil-war-on-poor.html>].
- Silva, Elton, et Eduardo Corrêa. 2020. *Muito antes do MMA : O legado dos precursores do Vale Tudo no Brasil e no mundo (1845-1934). Volume II-Choque e sincretismo marcial entre ocidente e oriente*. Independently published.
- Stabile, Arthur, et Caroline Oliveira Ponte. 2018. "Sem amparo legal, militares usam celulares pessoais para "fichar" moradores de favelas." *EL PAÍS*, February 24, 2018, sec. Brasil. [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/24/politica/1519433345_411126.html].
- Watson, Nick J., et Brian Brock. 2018. "Christianity, Boxing and Mixed Martial Arts: Reflections on Morality, Vocation and Well-Being." Dans *Global Perspectives on Sports and Christianity*, edited by Afeosemime U. Adogame, 243-62. London ; New York: Routledge.
- Zylberkan, Mariana. 2020. "Evangélicos devem ultrapassar católicos no Brasil a partir de 2032." *VEJA*, February 4, 2020. [<https://veja.abril.com.br/brasil/evangelicos-devem-ultrapassar-catolicos-no-brasil-a-partir-de-2032/>].

Réflexions sur la communication chrétienne par le jiu-jitsu brésilien et les arts martiaux mixtes

STÉPHANE BARELLI

INTRODUCTION

Un élément étonnant, du processus de la perte de l'influence du religieux sur la société civile, se manifeste par le fait que les pratiques dévotionnelles se tournent de plus en plus vers l'individu. La foi est vécue de manière à ce que l'accent soit mis sur soi, sa santé, ses dons (prophétie, guérison, glossolalie, etc.), sa prospérité (Aubrée 2003, 1991 : 161 ; Bucumi, 2015 ; Douglas et Teixeira, 2017 ; Mariz, 1994). On constate une montée de l'attrait des pratiques individualisées, celles moins contraignantes et plus accessibles au niveau des rituels. Chacun est devenu spécialiste du sacré, et expert en pratiques. L'orthopraxie des rites a cédé la priorité aux rencontres plénières, à des moments de partage et de loisirs. Les intérêts spirituels se greffent aux pôles d'intérêts personnels.

Certaines congrégations évangélistes proposent à leurs membres des loisirs à pratiquer en commun, à pratiquer au sein du bâtiment sacré : groupe de skate, soirées cinéma, une matinée surf ou encore de sport de combat. Ils sont incités à inviter des non-croyants de leur entourage pour partager des moments d'échanges. Le projet est que ces derniers associent la visite de la congrégation à une expérience positive. Différentes formes ecclésiales

sont ainsi mises en place pour s'adapter à l'hétérogénéité des audiences. Les contenus catéchétiques divergent parallèlement à la manière d'évangéliser. Cette forme de pastorale sportive de proximité permet de resserrer les liens de la communauté et d'attirer de nouvelles âmes, une nouvelle audience à l'église, par un appât : le divertissement.

La circulation des personnes et des idées a profondément transformé le paysage religieux traditionnel. L'entrecroisement culturel de populations a créé de singulières associations rituelles où se combinent pratiques insolites et métissage confessionnel.

L'émergence de groupes chrétiens évangéliques faisant la promotion de sports de combat dans des établissements chrétiens peut laisser sceptique. Toutefois, ces néo-évangélistes ont évacué la haine du corps et, par la même occasion, la dimension peccamineuse de la violence. Il ne faut pas voir de duplicité dans ce revirement, mais plutôt la découverte d'un nouveau moyen d'évangéliser. Le syncrétisme en mosaïque n'impose pas de cohérence idéologique, mais plutôt un arrangement pragmatique. En effet, dans certaines congrégations évangéliques, un véritable ministère des sports a été mis en place. Aux États-Unis, au Brésil et en Europe, certains pratiquants peuvent conjuguer pastorat et combat. Dans ce contexte, la différence entre le pasteur, qui est l'autorité charismatique, et le professeur de sport, qui représente le modèle identificatoire, peut vite devenir floue. Surfant sur ces nouvelles inspirations et gardant un discours ancré sur des paroles des évangiles, certaines prédications sont parsemées de métaphores biblico-sportives qui peuvent laisser dubitatif.

L'étude de terrain menée porte sur un phénomène propre à certaines Églises liées au mouvement évangélique pentecôtiste de l'Église chrétienne. En Asie du Sud-Est, au Brésil, aux États-Unis et en Suisse, des congrégations s'appuient sur l'engouement croissant du grand public pour les arts martiaux à des fins d'évangélisation. De plus en plus de pasteurs utilisent ce moyen pour rendre leurs sermons plus attractifs aux yeux des croyants. L'essor du combat libre, autrement appelé *Mix Martial Art* (ci-après MMA), en a fait un phénomène médiatique international, qui a joui très rapidement d'une popularité sans précédent. Des évangélistes américains et brésiliens proposent à leurs paroissiens un ministère dédié à l'adoration et à la pratique de ce sport de combat. Des pasteurs se mettent même à former des groupes de combattants qui s'entraînent dans des locaux appartenant à leurs églises. À la suite de ces observations, la question d'une possible instrumentalisation de cette forme de « ministère martial sportif » à des fins de recrutement s'est posée.

Bien que l'objet de ce chapitre consiste en une analyse des médias (vidéos, comptes de réseaux sociaux et reportages), notre enquête initiale est de type ethnographique, bâtie selon la méthodologie prônée par de Sardan (1995). Selon une approche compréhensive, notre étude d'origine visait à restituer les discours et pratiques, ou le système de valeurs et d'actions du groupe enquêté (Weber, 2012; de Sardan 1995). Plus précisément, nous avons voulu comprendre la place que pouvait occuper les valeurs religieuses dans le milieu des combattants. Dans une perspective ethnographique, nous avons complété l'analyse de discours par des enquêtes de terrain multi-situées (Europe, Thaïlande, Inde et Brésil). Notre objectif final était de faire dialoguer les sources écrites (documents), les observations et les entretiens; ajoutez à cela le corpus de nos données ethnographiques, soit les photos et les vidéos prises sur le terrain de recherche, de nombreuses pages griffonnées de descriptions et d'impressions. Bref, cette approche de terrain nous a permis de récolter des données primaires à propos de cette pastorale d'un nouveau genre.

Comment est-il possible d'aimer son prochain comme soi-même et, malgré cela, de tenter de le frapper aussi fort que possible? La rédemption pour l'âme et la destruction pour le corps! Nous verrons quelques méthodes d'évangélisation employées dans l'univers du combat et la manière dont elles influencent celles et ceux qui introduisent une pratique martiale moderne dans leur quotidien.

PRÉCISIONS LEXICALES POUR DISTINGUER ART MARTIAL ET SPORT DE COMBAT

Une confusion règne dans le domaine de la classification des systèmes de combats. La souplesse du champ sémantique entre le terme « art martial » et celui de « sport de combat » occasionne un flou conceptuel qui ne permet pas de bien les distinguer¹. Les « arts martiaux » ou « danse martiale », comme les nomme Bolleli (2003 : 119-120), font référence à une multitude de techniques codifiées, de philosophies, de traditions et de stratégies (Frédéric, 1988), mais qui demeurent néanmoins, aux yeux du profane, comme relevant communément de techniques de combats d'origine asiatique (Larousse, 2020, Mediadico, 2020, Centre national de recherches textuelles et lexicales, 2020, Dictionnaire et traducteur, 2020). Par opposition, les « sports de combat » en sont le pendant occidental.

1. Pour aller plus loin dans l'analyse des tendances de la codification du combat à travers l'histoire, voir Gaudin, 2009.

Cette manière de catégoriser les arts martiaux vise à mettre en évidence une opposition entre l'« Orient » et l'« Occident ». La dichotomie basée sur une catégorisation par aire géographique d'origine permettrait d'alimenter, encore actuellement, le cliché d'une Asie gorgée d'essence martiale tournée vers la sagesse et la méditation, alors que l'Occident, ayant cédé aux affres d'un capitalisme effréné, aurait une approche plus matérialiste dans la pratique de « simples » sports de combat (LaRoche, 2014 : 9). L'Asie, ainsi perçue comme le berceau du savoir et du savoir-faire martial authentique, profond, secret, ayant traversé les siècles et servant au bien de l'humanité (Bruhat, 2008 ; Habersetzer, 2012), continue de diffuser ce sentiment qu'elle possède une plus grande légitimité dans la pratique de ces formes ancestrales de combat. En effet, l'ancienneté accorde un certain cachet à un art martial. Elle donne l'impression qu'il a inlassablement été raffiné par ses adeptes, des pionniers ascétiques qui l'ont enrichi par des révélations méditatives et des expériences combattives. La technique en a été peaufinée jusqu'à en faire ressortir la quintessence d'une efficacité imparable. Ces perceptions naïves sont chargées de connotations romantiques et artistiques.

Le geste juste : l'aspect artistique de l'art martial

Le terme générique d'arts martiaux est polysémique et recouvre une grande variété d'approches : vocation pratique d'autodéfense, activité de type sportif, approche spiritualiste, contemplative ou encore méthode qui sous-tend un mode de développement holistique de l'individu.

Les frontières du champ sémantique de l'art martial restent floues car il n'existe pas de critères stricts ou de frontière nette permettant d'en délimiter les différences afférentes. Étymologiquement, un art « martial » est un art « de la guerre », du latin *martialis* : *arts de Mars*, dieu romain de la guerre (Encyclopédie universalis). Les représentations collectives des arts martiaux sont façonnées par les discours internes de protecteurs d'institutions dans la mesure où ils sont les représentants de ces communautés (Bernard, 2018). Un regard critique et historique permettrait de soumettre l'hypothèse que les arts martiaux répondraient à un besoin : celui d'un savoir-faire guerrier, fruit d'un apprentissage pluridisciplinaire. Les compétences acquises étaient considérées comme transversales et les domaines de compétences s'alimentaient mutuellement. La formation du samouraï, par exemple, incluait les aspects physiques et mentaux complémentaires et indispensables pour façonner une meilleure personne et un meilleur combattant. Elle consistait en des formes d'acquisition de compétences impliquant des techniques de combat et des exercices physiques. Ceux-ci permettaient d'augmenter la

force, la souplesse et le potentiel d'énergie d'un individu. Le domaine martial incluait également la stratégie militaire, l'équitation et le maniement d'armes telles que le tir à l'arc, la lance, l'escrime, etc. (Clements, 2009). Au-delà de ces compétences guerrières, les cultures de cours européennes et asiatiques ont favorisé l'expression de qualités comme le courage et le respect de codes moraux et d'honneur². Ainsi, des méthodes de discipline mentale et de croissance spirituelle complétaient le cursus, contribuant à renforcer l'équilibre et à embellir la personnalité des pratiquants dans un développement global. Par un code de comportement et un enseignement édifiant, le combattant était poussé à intérioriser des valeurs telles que la retenue, l'humilité, la hiérarchie, le respect de ses aînés. Pour compléter la pluridisciplinarité englobant philosophie et morale (confucianisme, shintoïsme, bouddhisme, taoïsme), on y ajouta les mathématiques, les sciences, l'histoire, la littérature, la calligraphie, la cérémonie du thé, le chant et la danse (Genin, 2015). Cette forme d'enseignement intégrait généralement une dimension spirituelle et morale visant la maîtrise de soi, tant pour renoncer au combat, s'il est évitable, que pour y faire face dans le cas contraire. L'enseignement de chaque style ou école, selon sa vision de l'épanouissement idéal du guerrier, insistait sur l'une ou l'autre des compétences au détriment des autres.

Le jiu-jitsu brésilien (ci-après JJB) et le *Mix Martial Art* se situent à la frontière des arts martiaux et des sports de combat. Ils sont issus d'un art martial (jiu-jitsu traditionnel) ayant évolué vers une pratique sportive réglementée et cadrée, ayant une vocation compétitive dans laquelle deux adversaires s'affrontent physiquement.

Durant un combat de JJB, l'abandon se fait par application de clefs articulaires et d'étranglements regroupés sous le terme de soumissions. Celles-ci peuvent être infligées à partir d'en haut (position dominante, au-dessus de l'adversaire) comme d'en bas (en dessous de l'adversaire). Il y a plusieurs façons d'exercer une pression sur un membre. Lors de l'application d'une clé, l'articulation est amenée au maximum de son amplitude. Cette manipulation entraîne une douleur progressive en fonction de la force appliquée. Si les mouvements sont réalisés avec brusquerie, sans contrôle, ils produisent différents degrés de déchirures musculaires ou tendineuses (clés en extensions), d'arrachements des ligaments (*mata leo* au pied, clés de bras, clés de talon, etc.) et parfois de fractures osseuses (clés de compression).

2. Pour approfondir la manière dont la société de cour modifie les sensibilités, façonne les nouvelles règles de comportement, modèle une nouvelle structure de l'affectivité individuelle, dicte les conduites de l'homme occidental au XVII^e et au XVIII^e siècle, voir Elias, 2008.

L'expression *Mixed Martial Art* est traduite en français par arts martiaux mixtes. Il est important de souligner que le terme anglais « mixed » signifie que les arts martiaux sont librement « mélangés » et non pas « mixtes » en matière de genres, car les hommes et les femmes ne combattent pas les uns contre les autres. Les arts martiaux mixtes, MMA, et le combat libre (*free-fight*) sont différentes appellations pour désigner une forme d'affrontement transdisciplinaire martial associant plusieurs domaines du combat. Beaucoup de coups sont autorisés : coups de pied, de poing, de genou et de coude, mais aussi les techniques de corps à corps debout (*clinch*), de projections et de soumission (*grappling*) et quelquefois, selon les fédérations, des techniques particulières de percussion au sol. L'analyse de John Danaher (2018) est extrêmement intéressante. Selon lui, le savoir-faire d'un athlète de MMA transcende les aires de compétences des arts martiaux traditionnels. La distance, l'élan, la poussée, le mouvement, tout cela doit être revisité avec les nouvelles contraintes dictées par les règles du combat et remodelé. Un bon athlète va dépasser ce que son entraîneur de boxe, de lutte, de muay thai et de jiu-jitsu brésilien va lui montrer. Il va s'approprier ces techniques disparates, les intégrer dans son jeu en les digérant et ainsi pouvoir les instrumentaliser de manière unique au moment opportun³. Cette personnalisation du conglomérat de compétences de base en créera de nouvelles. Ainsi le MMA doit être approché comme un système holistique. Depuis 2001, il est considéré comme un sport éclectique, encadré et réglementé par l'instauration de règles unifiées sous le contrôle de commissions athlétiques des États-Unis (Ramirez, 2015 : 99).

LA PLACE DU JJB ET DU MMA DANS LE PROCESSUS D'ÉVANGÉLISATION

Le corps est un support essentiel dans la relation qui est entretenue avec le divin. La plupart des rites se manifestent par le média de postures corporelles et de gestes symboliques. Mon analyse reposera sur ce qui se voit fréquemment lors d'événements de MMA et de JJB et qui alimente, chez les partisans (*fans*), la construction d'une image pieuse des champions. Au travers de gestes liturgiques, du port d'amulettes, de tatouages et de paroles religieuses avant et après les combats, les références confessionnelles exposées par la créativité liturgique (Aubrée, 2003 : 81) sont potentiellement militantes. Ces gestes de dévotion publics, les symboles religieux ostentatoires et une utilisation intentionnelle des médias sociaux pour exprimer une spiritualité

3. Pour approfondir l'analyse de l'appropriation des techniques décrites, voir Goffman, 1993.

chrétienne montrent en plus de favoriser la disposition intérieure du fidèle, une volonté de clamer un statut de croyant. Ces manifestations de ferveur spirituelle interpellent par les intentions sous-jacentes qui soutiennent directement l'application d'une forme d'évangélisation par le combat qui se trouve préconisée par de la littérature évangélique.

La violence dans des discours ecclésiaux

Le postulat à partir duquel je vais construire mon argumentaire se fonde sur un constat: l'imprégnation de métaphores sportives évangéliques dans la rhétorique pastorale. Par exemple dans 2 Timothée 2 verset 5: « Il n'est pas de soldat qui s'embarrasse des affaires de la vie, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé; 5 et l'athlète n'est pas couronné, s'il n'a combattu suivant les règles. » Le modèle identificatoire qui doit être suivi est celui du soldat et de l'athlète.

Certains prêcheurs perçoivent la Bible comme une source d'inspiration et y distinguent une réserve de métaphores sportives susceptibles de déborder du cadre confessionnel pour être applicables de manière tangible dans le quotidien. Les influences du recours à différentes formes de sanctions physiques et violentes peuvent, pour certains, être inspirées d'exemples ecclésiaux et bibliques. L'essor du MMA est un phénomène médiatique, qui a joui très rapidement d'une popularité sans précédent (Ramirez, 2021 ; 2015: 125-162). Il semble, a priori, difficile d'associer un discours pacifique (comme l'amour et la compassion christique) à l'exercice d'une pratique aussi violente que le MMA. Or, dans ce contexte précis, ces deux réalités coexistent. En effet, au sein de congrégations évangéliques, un véritable ministère des sports a été mis en place⁴ pour toucher ceux et celles qui conjuguent activement pastorat et combats⁵ (par exemple, dans certaines églises de Temecula en Californie: l'église des Gladiators of Christ), de Valley Bible Fellowship Church à Bakersfield et du Victory Christian Fellowship College (Warren, 2011)⁶. Un exemple d'utilisation de figures

-
4. Liste d'associations religieuses qui ont pour vocation d'évangéliser par le sport dans le monde en bibliographie.
 5. Aux États-Unis, un accompagnement spirituel en lien avec les arts martiaux mixtes a été mis à l'écran dans le documentaire *Fight Church*, réalisé en 2014 par Daniel Junge (oscarisé pour le documentaire *Saving Face*, 2012) et Bryan Storkel, qui a fait sa première internationale au Fantasia Festival 2014 de Montréal. Il a révélé l'existence de congrégations qui, principalement aux États-Unis, surfaient sur l'engouement croissant du grand public pour les arts martiaux et notamment la popularité du combat libre (*freelighting*). Elles s'employaient à évangéliser par ce média peu commun.
 6. Lee Warren raconte ses entretiens avec des pasteurs combattants dans le *Christian Post*.

bibliques mêlées à l'univers du MMA et du JJB est la marque de vêtements et d'équipements de sport Jesus didn't tap⁷. Cette expression est une métaphore biblico-sportive qui fait écho au calvaire enduré par Jésus sur la croix.



Logo de t-shirt⁸



Short de MMA⁹



Gants de MMA de la marque Jesus didn't tap¹⁰



Fondateur de la marque Jesus didn't tap¹¹

7. Une traduction littérale serait : Jésus n'a pas tapé. Toutefois, dans le milieu du combat libre, le verbe anglais *to tap* désigne le geste par lequel un combattant ou une combattante se résigne et abandonne. Dans ce contexte, cette expression signifie que Jésus ne s'est pas soumis.
8. Le jeu d'ombres montre une personne faisant une clé de bras à celle qui se trouve sur la croix. Et celle-ci ne se soumet pas, elle ne tape pas. Image publiée sur le site : <https://www.semanticscholar.org/paper/Jesus-Didnt-Tap%3A-Masculinity%2C-Theology%2C-and-in-Greve/728f71aeb20133e8c2e5c4ba0d478ce2ac81fe6c/figure/0>. Consulté le 29.07.21.
9. Image publiée sur le site : <https://twitter.com/jesusdidnttap/status/594955283664752642>. Consulté le 29.07.21.
10. Image publiée sur le site : <https://poshmark.com/listing/Jesus-didnt-tap-mma-gloves-and-everlast-punchers-5320bb1a21bf8d1d890651b1>. Consulté le 29.07.21.
11. Photo publicitaire pour sa marque sur laquelle l'exhibition de tatouage sur son avant-bras gauche en position de garde est importante. Image publiée sur le site : <https://www.barstoolsports.com/blog/1079907/underrated-the-green-power-rangers-jesus-didnt-tap-tattoo>. Consulté le 29.07.21.

Certains pasteurs utilisent ce modèle divin afin d'encourager leurs ouailles à supporter les souffrances physiques et morales que peuvent causer les aléas de la vie. Et l'idée de pouvoir endurer une forme d'ersatz du supplice du modèle vers lequel tous les croyants doivent tendre, au moyen d'une pratique sportive, galvaniserait la foi de certains. L'association des tortures physiques endurées par le Christ avec les coups encaissés durant un combat de MMA permettrait d'entrer en résonance avec un public avide de sports de combat, mais peu enclin à se rendre à l'église¹². Grâce à cette approche, il est possible de parler du message chrétien et de sensibiliser une audience plus masculine en encensant l'apprentissage du combat, mais «le bon combat», celui de la foi, que tout chrétien devrait mener et citer des passages de la Bible qui décrivent Jésus comme un combattant victorieux qu'il faut prendre en exemple.

Entre l'amour du sport et l'expérience de la foi, les passerelles ne manquent pas. L'utilisation de versets bibliques, de métaphores biblico-sportives, et l'entremêlement des champs sémantiques de chaque domaine amènent de la confusion dans les sujets évoqués par les professeurs. Par exemple, dans : 1 Corinthiens 9 les versets 24-27 : « Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans le stade courent tous, mais qu'un seul remporte le prix ? Courez de manière à le remporter. 25 Tous ceux qui combattent s'imposent toute espèce d'abstinence, et ils le font pour obtenir une couronne corruptible ; mais nous, faisons-le pour une couronne incorruptible. 26 Moi donc, je cours, non pas comme à l'aventure ; je frappe, non pas comme battant l'air. » Les privations auto-infligées dont résultent les performances des athlètes, associées avec l'ascèse d'un renonçant qui souhaite se libérer des entraves sensorielles pour avoir une vie plus saine, ou encore la victoire sur des adversaires et celle sur les chaînes des appétits terrestres se trouvent clairement associées. En effet, la vie entière du fidèle (chrétien pratiquant) est marquée par une lutte constante contre les tentations qui le poussent à perdre de vue la cible, donc à pécher. Elle peut être comprise comme l'allégorie d'une course. Dans Galates 2 verset 2 : « Je leur exposai l'Évangile que je prêche parmi les païens, je l'exposai en particulier à ceux qui sont les plus considérés, afin de ne pas courir ou avoir couru en vain. » Tout comme dans Philippiens 3 les versets 13-14 : « Frères, je ne pense pas l'avoir saisi ; mais je fais une chose : oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant, 14 je cours vers le but, pour remporter le prix de

12. Cette logique rappelle celle de la Muscular Christianity qui essayait d'attirer les ouvriers à l'église en rendant les pasteurs, les sermons, les activités et les hymnes de louanges plus virils (voir Putney, 2003).

la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ», le triomphe représente l'accès au paradis. Ce raisonnement maintes fois enregistré durant l'enquête de terrain soutient que le « monde » et ses tentations diminuent le lien entre Dieu et les pratiquants, alors que la prière et les privations les en rapprochent.

Plusieurs versets bibliques m'étaient souvent cités pour faire des analogies entre la vie sportive et religieuse des athlètes. Comme il est écrit dans 1 Corinthiens 9 au verset 27 : « Mais je traite durement mon corps et je le tiens assujetti, de peur d'être moi-même rejeté, après avoir prêché aux autres. » Il est en ce sens important d'alimenter le lien avec Dieu par l'intermédiaire du Saint-Esprit afin de pouvoir résister aux excès en tous genres comme le seraient les distractions, la gourmandise et la paresse dans le quotidien d'un athlète. L'abnégation et l'entretien d'un lien personnel avec Dieu renforcent le pouvoir de résistance aux tentations. Dans un jeu de parallèles, le diable et ses anges peuvent être facilement assimilés aux tentations qui empêchent de pouvoir réaliser son plein potentiel. La victoire représenterait la vie éternelle remportée au bout d'une course qui évoquerait un parcours de vie. Les Écritures le confirment dans 2 Timothé 4 au verset 8 : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. » En se référant à la Bible, la victoire sur le péché et ce qui corrompt est la croyance en la toute-puissance de Dieu. Il est important de comprendre que ce n'est que par Lui que chacun peut s'améliorer et avoir accès à une vie meilleure, personne ne peut y parvenir seul comme il est écrit dans Galates 2 verset 16 : « La foi en Christ est le seul moyen d'être sauvé parce que c'est seulement grâce à elle que les croyants seront considérés comme justes aux yeux de Dieu. »

Chacun a besoin de Son aide. Il faut Lui demander d'être plus fort, plus discipliné, plus résistant à la tentation. Cette force demandée sera utilisée pour lutter contre les forces du mal. La lutte est constante et il est nécessaire de toujours être prêt à combattre.

Dans ce contexte, si le pasteur qui symbolise l'autorité charismatique et le professeur de sport qui représente le modèle identificatoire sont la même personne (comme il a été constaté lors des enquêtes de terrain), alors la frontière des domaines qui sont abordés peut être poreuse. Surfant sur ces nouvelles inspirations et gardant un discours ancré sur des paroles évangéliques, certaines prédications sont parsemées de métaphores biblico-combattives. Et cela même si la parole de l'apôtre Paul exhortant à « courir de manière à remporter le prix » (1 Corinthiens 9: 24) a pour but de motiver les croyants de l'église de Corinthe à être en mouvement et à ne pas se relâcher. En effet, Corinthe, tout comme d'autres villes de

la Grèce antique, connaissait une importante tradition sportive. Cette ville réunissait les Jeux isthmiques et les fêtes Némées, qui avaient lieu tous les deux ans. En l'an 51 apr. J.-C., Corinthe accueille également une notable manifestation sportive : les Jeux impériaux. Du point de vue chronologique, il est vraisemblable que Paul ait été témoin de l'animation de ces jeux qui bouleversaient la ville et qui attiraient nécessairement l'attention des Corinthiens (Sciarabba, 2004 : 38). Les exhortations de l'autorité religieuse, le pasteur, passent outre ces considérations herméneutiques et poussent les ouailles à évoluer vers un but. Le pasteur encourage à atteindre des objectifs grâce à la force de Dieu, mais également en travaillant. Dans un lieu de culte, le discours exalté et inspiré du pasteur contenant rhétoriques persuasives, réseaux d'associations sémantiques, échos de domaines de compétences et dialogues d'aptitudes, a pour but d'insuffler à la congrégation le désir de se dépasser, d'améliorer sa vie, de cesser de pécher et d'appliquer la loi divine. Le problème réside dans le domaine de compétence que l'auditeur souhaite améliorer. C'est une rhétorique de l'action qui est mise en avant.

Ministère sportif combattant¹³ : violence et pastorat

La vaillance, la ténacité, le succès et la volonté de victoire des combattants sont des éléments qui font écho à quelques caractéristiques de personnages bibliques. Ces qualités sont prisées par les combattants car elles sont susceptibles d'augmenter leurs performances globales. Ces figures bibliques se prêtent ainsi admirablement bien à la promotion des intérêts de certaines églises. Ne pas s'abandonner à la résignation devant un adversaire puissant dans l'intensité des combats représente une allégorie idéale pour la vie du chrétien.

Comme le prêche l'évangéliste Stuart Weir :

Les chrétiens ont toujours l'occasion de partager l'évangile dans le gymnase, sur le terrain de golf, de tennis, de football, de volleyball, de basketball, de handball et de course à travers le monde. Les perdus peuvent ne pas se rendre à l'église mais quand vous les rencontrez sur ces terrains, comme votre champ de mission, vous pouvez leur y (sic) emmener Christ (Weir, 2000 : 17).

13. *Fight ministry*. Le ministère est, dans le christianisme, la mission qu'un serviteur de Dieu fait des suites d'un appel divin. Le devoir à accomplir consiste toujours à œuvrer pour le bien de l'Église. Chaque membre ayant des dons particuliers, chacun se verra confier un travail particulier qui correspondrait à un besoin pour la propagation de l'Évangile. Dans ce cas, il s'agit d'évangéliser par le média du MMA ou du JJB (Parmentier, 2006).

Quelques pasteurs vont plus loin que l'utilisation d'une rhétorique combative et l'emploi d'analogie sportive. Ils rencontrent leurs fidèles sur le ring. L'aisance avec laquelle ils évoluent dans cet univers leur confère une admiration et un certain pouvoir de persuasion. Ils associent leurs images à celles de champions de combat libre.

Lee Warren (2011) dans le *Christian Post* racontait s'être entretenu avec des pasteurs combattants d'églises de Temecula. Il exposait une doctrine de pasteurs convaincus que c'était par le média du MMA qu'ils évangéliseraient. Certains pensaient même qu'il était nécessaire que le pasteur mette les gants pour combattre afin de prouver la cohérence entre le message d'un pasteur qui exhorte à se battre contre les forces du mal et ses actes.

Andrea Madambashi (2012), toujours dans le *Christian Post*, soulignait la présence grandissante de ces congrégations qui, surfant sur la popularité du combat libre, proposent des programmes pour entraîner leurs fidèles et en attirer d'autres. La page Facebook du programme de Jiu-Jitsu de l'IEAB (The Biblical Revival Evangelical Church) promeut un mélange d'attributs du sport et de foi : « Dieu utilise le fou pour faire honte au sage, utilise le faible pour faire honte au fort, les muscles ne sont rien sans technique, contrôle et foi, Jiu-Jitsu pour Christ. »

Dans le documentaire *Fight Church* (Junge et Storkel, 2014) en se basant sur le quotidien de quatre pasteurs-entraîneurs-combattants de MMA, le réalisateur montre comment des hommes de foi concilient leur fonction religieuse avec un engouement pour le combat libre. Certains poussent même l'expérience jusqu'à combattre sur des rings ou dans des cages. Ce documentaire montre des groupes de combattants s'entraîner dans des locaux appartenant à l'église et sous la houlette de pasteurs.



Sous-sol d'une église transformée en salle d'entraînement¹⁴

Certains paroissiens se cantonnent dans le rôle de spectateur, se limitant à regarder des combats au sein des groupes de prières. D'autres, qui sont pasteurs, nous renseigne le documentaire *Fight Church*, donnent de leur personne et s'impliquent physiquement en devenant de vrais combattants. Il n'existe pour eux aucun paradoxe entre la pratique de ce sport et l'accomplissement de la volonté de Dieu. En effet, ayant demandé à Dieu de faire d'eux un instrument et de l'utiliser, s'ils ont fait ce choix c'est que Dieu le leur a présenté.

Quelques pasteurs font des prêches qui contiennent une rhétorique d'acceptation de la violence et de multiples analogies entre les personnages bibliques et les combattants de MMA : « Certaines personnes pourraient critiquer en se demandant si un pasteur devait agir ainsi [en combattant]. Il a pourtant dit à Pierre de vendre son manteau et d'acheter une épée car il aurait plus besoin de celle-ci » (Documentaire *Fight Church*: 43 min. Est cité Luc 22 les versets 36-38). Ses paroles et le choix de ses images permettent aux membres de l'église de faire un lien entre un combat de MMA et la vie. La capacité d'encaissement de Jésus est ici citée en exemple et par une douloureuse association c'est le même comportement similaire qu'il exhorte de suivre.

14. Documentaire *Fight Church*: 7 min.



Le pasteur Paul Burres pendant un sermon, la Bible à la main¹⁵



Le même pasteur lors d'un combat¹⁶

Une attitude combative et des incitations à l'amélioration, ou au perfectionnement, sont ainsi semées dans la foule des auditeurs. Le pasteur verbalise cela avec un descriptif de l'état d'esprit dans lequel il veut que soient ses ouailles. La vie est comparée à un combat, à une compétition, à une lutte constante dans laquelle l'homme est engagé : s'il se laisse vaincre, il souffrira inutilement, mais, s'il gagne, il recevra d'importantes récompenses.

Ce documentaire est un témoignage accessible montrant que de plus en plus d'affiliés au mouvement évangélique, qui plus est de pasteurs, gravitent autour de la violence. Que ce soit parce qu'ils en regardent, ou parce qu'ils la pratiquent. Ces considérations amènent à se questionner sur les répercussions de ce lien revendiqué entre le MMA et le christianisme. De nombreux pasteurs illustrent leurs discours d'images fortes, choquantes, violentes et utilisent des métaphores sportives comme miroir de la vie. Et d'autres hommes de Dieu exhortent à s'inspirer de personnages bibliques à qui il est arrivé d'être violents.

L'exemple des pasteurs, dans le documentaire *Fight Church*, montre la manière dont les ministères sportifs fonctionnent. Toutefois, il n'y a pas qu'eux qui citent des actions violentes de certains personnages bibliques pour attiser un esprit combattif et justifier la pratique d'un sport violent. Ils sont soutenus dans cette démarche (à dessein ou pas) par de nombreux artistes ou créateurs qui établissent, à leur manière, des analogies biblico-sportives mêlant figures bibliques et sports de combat. Il est intéressant de voir ce que la créativité permet d'imaginer à la lecture de la Bible. Par exemple l'épisode de la lutte de Jacob avec l'ange (Genèse 32 : 25-29) est une référence biblique souvent croisée.

15. Documentaire *Fight Church* : 23 min.

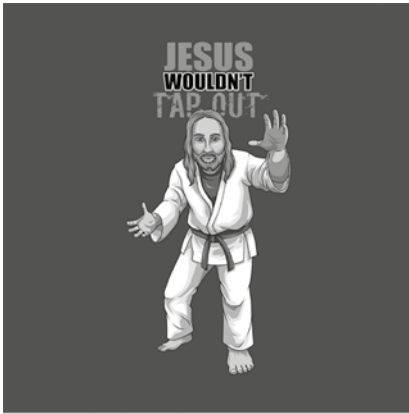
16. Documentaire *Fight Church* : 50 min.



Jacob combat avec l'ange¹⁷

On trouve un écho d'une perception similaire de la potentialité combative de Jésus quand il chasse, par la force, les marchands du temple. Cet épisode de la vie de Jésus représente pour certains la preuve que Jésus lui-même avait un peu rudoyé physiquement des personnes agissant mal. Ce n'est pas la violence qui est mauvaise, mais l'utilisation qu'on en fait. Elle peut être instrumentalisée et mise au service de motifs louables. La conviction que Jésus en était arrivé à un affrontement physique servait de passe-droit à ses fidèles, comme peuvent en témoigner les quelques images ci-dessous.

17. Image représentant Jacob aux prises avec un ange, publiée sur le groupe Facebook *Jiu-jiteiro cristão*. Celui-ci regroupe des pratiquants de jiu-jitsu brésilien chrétien.



Jésus en position de garde debout (JJB)¹⁸



Christ rédempteur¹⁹ avec une ceinture noire

De manière plus globale, c'est le combat entre les forces du bien et celles du mal qui ressort, tant dans les discours que dans les images. Afin de rendre commode la compréhension des images, nous avons pris l'initiative d'interpréter le personnage avec des cheveux, une barbe et une couronne d'épines comme étant Jésus et celui qui était rouge et cornu avec des griffes comme le diable.

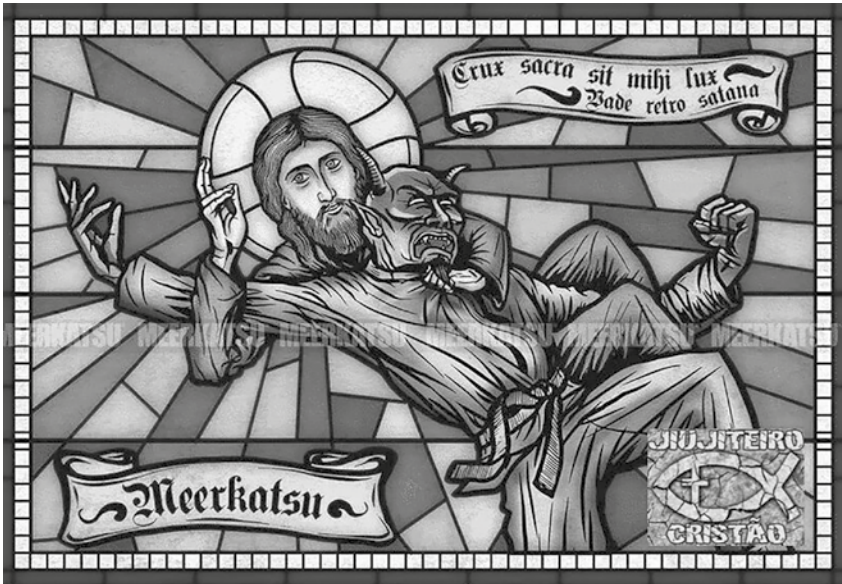
-
18. Image représentant un combattant habillé en jiu-jitsuka, en position de combat qui a le visage stéréotypé de Jésus. La mention : *Jesus wouldn't tap out* fait référence à du jargon du JJB et du MMA qui signifie que Jésus n'abandonnerait pas. Sur le site : <https://www.teepublic.com/t-shirt/6349566-jesus-christ-bjj-jiu-jitsu-grappling-and-mma-gift>. Consulté le 29.07.21.
19. La statue *O Cristo Redentor* placée en haut du mont du Corcovado, surplombant la ville, représente un des symboles les plus christiques de la ville de Rio de Janeiro. La ceinture noire autour de la taille fait référence au fait que les personnes ayant fait ce montage voient Jésus comme un dangereux combattant. Sur le site : <https://www.redbubble.com/fr/people/saintsinnershop/works/25464404-jiu-jitsu-jesus-brazil-statue>. Consulté le 29.07.21.



Jésus écrasant le diable et lui faisant de surcroît une clé de talon²⁰.

L'image de Jésus ci-dessus suggère un combat externe, contre le mal et ceux qui l'incarnent. Il a revêtu l'habit de combat (*gi*) et se positionne en garde afin de se mesurer à un adversaire que l'on pourrait penser être le diable. Ces idées servent de sources d'inspiration et des artistes en viennent à reproduire une vision dichotomique et orientée de leur perception du conflit primordial biblique. Elles stimulent la créativité des combattants. Aucune explication n'accompagnait les photos quand je les ai trouvées sur la toile ou reçues par message de la part d'informateurs. Aussi en ai-je eu une lecture stylistique, avec comme base mes connaissances du milieu du combat, de la Bible et en les comparant à d'autres images gravitant autour des mêmes thématiques.

20. Image envoyée par un informateur d'une représentation d'un Jésus musclé, portant encore une couronne d'épines, écrasant le diable et lui appliquant une clé de pieds.



Jésus appliquant un étranglement au diable à partir d'une position appelée le crucifix²¹.

Ces dessins représentent le triomphe du bien personnifié par un pratiquant de combat au sol (JJB avec un gi et grappling sans gi). Le message qu'ils renvoient et la manière dont ils sont perçus par certains pratiquants qui portent des habits avec ces logos alimentent une attitude agressive des moyens de combattre le mal. Le personnage qui est stéréotypé comme Jésus n'est pas célébré pour sa bonté, sa gentillesse, sa charité, son amour, son pardon ou son sacrifice. De plus, il n'utilise pas un livre ou la parole pour assujettir le mal, mais ses compétences techniques physiques.

21. Image ayant été créée par Meerkatsu, pseudonyme d'un créateur d'habits pour jiujuitsuka, et publiée par un groupe d'orientation chrétienne (*Jiujiiteiro Cristão*) au sein de la plateforme de média social Facebook. Cette illustration, dont les personnages possèdent les stéréotypes de Jésus et du diable, montre Jésus appliquant un étranglement au diable à partir d'une position appelée le crucifix. Les inscriptions sur l'image sont : *Crux Sacra Sit Mihi Lux*: Que la sainte croix soit ma lumière. Et: *Vade Retro Satana*: Retire-toi Satan. Les acronymes de ces formules figurent sur la croix de saint Benoît.

L'évangélisation par le sport, les ministères sportifs chrétiens contemporains : la rhétorique des témoignages

Il est intéressant de souligner le caractère professant des groupes pentecôtistes. Chaque membre converti doit être un évangéliste, un missionnaire au sein des groupes dans lesquels il prospère ou autour desquels il gravite (Willaime, 1999 : 9).

Le témoignage est une pratique essentielle de la foi évangélique qui revient sur l'expérience de conversion. Par ce récit fidèle aux canons de la communauté, le converti raconte l'irruption de Dieu dans son existence et comment sa vie a été depuis lors transformée. Simultanément, ce même récit se veut aussi un dispositif d'évangélisation : il adresse une invitation à l'auditeur, afin de l'enjoindre à embrasser la foi. Cette structure narrative est un puissant dispositif qui permet au fidèle de ressaisir son quotidien en y voyant la présence de Dieu (Gonzalez, 2020 : 1).

Certaines vedettes du combat libre utilisent des plateformes médiatiques pour exposer leur spiritualité. Les rites publics qu'ils accomplissent et leurs déclarations sur les réseaux sociaux et dans les médias racontent à ceux sur qui ils exercent une influence consciente, ceux qui les suivent (leurs abonnés), leur engagement chrétien. Sur la page Instagram de cette ancienne combattante de l'UFC qui a récemment (12.08.20) signé avec l'organisation Bare Knuckle Fighting Championship, ses partisans (*fans*) ont pu tomber sur une vidéo dans laquelle elle témoigne : « Dans chaque combat que je mène que ce soit dans la cage et dehors je sais qu'il y a une personne qui se tient à mes côtés et combat constamment avec moi et c'est Dieu. » Le témoignage de personnes d'influence constitue le fer de lance de la rhétorique d'évangélisation pentecôtiste.

Cette vidéo est également un appel à suivre son balado intitulé *Jesus Calling, stories of faith*.



Annonce d'un balado sur le sujet de l'appel divin²²

En description de sa vidéo, elle écrit :

Quand j'étais plus jeune, il m'a fallu faire face à des gens qui m'ont enlevé ma confiance en moi. Ce n'est que par le combat que j'ai réalisé que Dieu pouvait utiliser ce genre d'expériences négatives pour forger la personne que je deviendrais. À présent j'utilise ma plateforme comme une force guidant ceux qui ont à faire face au même genre de traumatismes émotionnels. Je serai sur le @JesusCalling podcast cette semaine, partageant la manière dont j'ai accepté les occasions que Dieu a mises sur mon chemin et comment j'ai appris que tout s'aligne pour le meilleur²³.

-
22. Capture d'écran d'une publication sur le compte Instagram d'une combattante de MMA.
23. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : *When I was younger I had to deal with people who took away my confidence. It was only through the struggle that I realized that God could use these kinds of negative experiences to forge who I would become. Now I use my platform as a guiding force for those who have to deal with these same kinds of emotional traumas. I will be on the @JesusCalling podcast this week sharing how I accepted the opportunities God has placed in my path and how I learned that everything aligns for the best.*

Être un instrument de Dieu : les discours ou les références chrétiennes



14. Séance d'étirement assisté avant un combat²⁴

La notion d'instrument, d'outil, est importante dans le contexte du MMA. Une exhortation récurrente est de « se mettre entre les mains de Dieu ». En faisant cela, Il peut agir au travers de chacun pour l'avancement de son règne. Dans la liturgie, il ne s'agit pas de faire, mais de se laisser faire par Dieu pour qu'Il conduise les croyants là où Il veut. Ce projet d'évangélisation demande des porte-paroles, des témoins des bienfaits que Dieu accorde. Ceux-ci doivent être exemplaires. Leurs attributs doivent être assez intéressants pour attirer des gens afin qu'ils puissent être convertis.

Pour certains combattants, il est difficilement concevable que certains puissent ressentir un dilemme entre être chrétien et combattant. Ou que d'autres soient empruntés par les manifestations de violence dans la cage. La part qu'occupe le combat dans la vie n'est pas plus importante que la partie spirituelle, car cette activité est spirituelle. En effet, l'appel de Dieu doit être entendu là où les gens en ont besoin. Et les gens « perdus » regardent le MMA à la télé et se rendent à des événements publics. C'est ainsi qu'un pasteur justifie sa participation dans cet univers : « [...] Au bout du compte l'objectif est de toucher les gens avec le message de Dieu

24. Combattant brésilien domicilié à Genève se préparant pour le Lions Fighting Championship VII à Neuchâtel (Suisse) juste avant son combat, le 18 novembre 2018. Il est inscrit *Deus* (Dieu) sur le poing gauche.

peu importe le moyen employé pour les atteindre et les mettre en relation avec Jésus-Christ» (documentaire *Fight Church*: 13 min)²⁵.

La dévotion consiste en l'accomplissement de rites comme symboles du divin (Hahn et Gabriel, 2005). Celle-ci peut prendre diverses formes. Pour le pasteur évangéliste Stuart Weir, tous les dons divins se valent et doivent être mis au service du ministère chrétien : « La Bible révèle un Dieu pourvoyeur de dons aux hommes et femmes. Il existe des dons spirituels autant que des capacités naturelles et physiques. Tous viennent de Dieu. [...] L'habileté sportive vient de Dieu de la même façon que bien chanter dans une chorale ou bien enseigner les enfants de l'école du dimanche²⁶ » (Weir, 2000 : 14).

Justin Wren²⁷, combattant de MMA à l'UFC, témoigne de l'utilisation de ses dons pour l'accomplissement du plan de Dieu : « [...] Je lis la Bible, spécialement le Nouveau Testament, et on y parle de dons spirituels qui sont accordés aux gens. Le mien c'est de pouvoir frapper les gens²⁸ » (documentaire *Fight Church*: 24 min).

Le combat devient alors un acte de dévotion, un itinéraire vers la rencontre des autres et de Dieu. Et c'est par l'exposition aux manifestations de foi de modèles identificatoires que l'évangélisation permet de toucher le public des adulateurs.

De la publicité religieuse, ou comment les références religieuses agissent sur les partisans (fans)

La publicité est principalement une communication commerciale diffusée de façon unilatérale par l'intermédiaire de médias. Son but est de promouvoir un produit, une entreprise, une marque, une cause ou

25. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : *At the end of the day the goal is to reach people with God's message regardless of the means used to reach them and connect them with Jesus Christ.*

26. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : *The Bible reveals a God who provides gifts to men and women. There are spiritual gifts as well as natural and physical abilities. All are from God. [...] Sports skills come from God in the same way as singing well in a choir or teaching Sunday school children.*

27. Combattant professionnel de MMA. Voir palmares : <https://www.sherdog.com/fighter/Justin-Wren-21401> Consulté le 29.07.21.

28. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : *I read the Bible, especially the New Testament, and it talks about spiritual gifts that are given to people. Mine is being able to punch people.*

autre, qui est identifié dans le message. Étant une communication persuasive, elle s'appuie sur un sens commun, variant selon les cultures et les groupes sociaux (Rouvrais-Charron, 2005).

Dans le domaine du sport, il faut distinguer deux types de publicités : celles qui font la promotion du sport et des produits complémentaires (équipements, événements etc.), et celles qui l'utilisent pour la promotion d'un produit sans rapport immédiat. La fascination qu'exercent le JJB et le MMA influence la culture populaire. La publicité reprend et parfois détourne leurs codes et leur pratique pour en véhiculer les valeurs, les mythes, les clichés ou les performances de leurs pratiquants, même les plus illustres (Kato, 2007 : 267).

Les références parlent à l'inconscient collectif en multipliant les clin d'œil aux sports de combat et aux arts martiaux afin de se réapproprier leurs valeurs et attributs supposés pour les appliquer aux produits et marques dont elles vantent les mérites. Des champions sportifs célèbres nourrissent ce système en prêtant leur image aux publicités. Ce procédé utilise les athlètes afin de présenter des produits comme s'ils étaient à l'origine de leurs performances, ou bien de prêter leur force à une marque pour démontrer comment celle-ci est aussi performante qu'eux.

Dans une ère numérique où la guerre pour capter l'attention est intense (Boullier, 2009), chaque caractéristique des adules est exploitée par des entreprises en vue de vendre un produit à leurs admirateurs. Les organismes commanditaires de produits qui achètent l'image des sportifs célèbres proposent des contrats obligeant les vedettes à boire certaine boisson, à s'habiller avec une certaine marque d'habit ou à privilégier un équipement sportif. Les éléments de vie dont les champions font étalage leur rapportent de l'argent car, par mimétisme, ceux qui les encensent voudront manger comme eux, s'habiller comme eux, s'entraîner comme eux. Lorsque le sport devient spectacle, alors des intérêts économiques se glissent sous la performance : « La performance n'est plus l'exploit de l'homme, mais son exploitation. [...] Le sport ne saurait être à son image parce qu'il n'existe pas par lui-même et n'existe pas pour lui-même » (Vargas, 1996).

Des firmes prospèrent sur le statut des vedettes en profitant de la confiance de leurs admirateurs (*fans*). Elles modèlent leurs goûts et influencent leurs achats. Elles les poussent également à faire certains choix de vie. L'orgie de publicité (Ramirez, 2015 : 158 ; 2021), placée à chaque angle couvert par les caméras, montre à quel point l'UFC est devenu un divertissement dont font commerce les publicitaires. Il ne faut donc pas occulter la portée de

la dimension marchande de ce sport-spectacle. Or, la stratégie de capitalisation des moments de visibilité des combattants pour prioriser les enjeux économiques permet d'ouvrir une piste de réflexion. C'est en effet dans cette optique que se situe l'objectif d'une profession de foi publique. En effet, si chaque sortie et chaque prise de parole officielle permet de vanter les mérites d'un produit (bouteille d'eau, marque de gi, organisation dans laquelle ils combattent, etc.), il est légitime de se demander si les tatamis et l'octogone servent également de plateforme pour exprimer des convictions intimes et pour évangéliser.

L'unicité de chaque combattant se crée au fil de sa carrière. Il se démarque par sa manière de se comporter devant la caméra : son style de combat, ses habits, ses tatouages, sa coupe de cheveux, son équipe, son régime alimentaire, son contrat, son entraîneur, son agressivité, la taille de sa barbe, etc. Toutes ces manières ou façons d'être, les comportements, sont des choix qui œuvrent de concert pour assurer un avenir économique positif. Elles le préparent à devenir plus fort, plus efficace, plus performant, plus apprécié aux yeux du public. Les éléments de la préparation qu'il choisit d'exposer aux caméras participent à son identité de combattant. Pour un professionnel, la manière dont il se met en scène et ce qu'il choisit de mettre en avant sont conscients, programmés car à ce niveau de célébrité tout est capitalisable. Dans la mesure où une grosse partie des gains des sportifs se fait par des contrats publicitaires, l'image cultivée devient une stratégie de marketing. De ce fait, l'utilisation médiatisée de la marque d'habit portée, de la boisson bue, des antidouleurs utilisés, de l'équipement sportif préféré, contribue à l'enrichissement des combattants. Par exemple, l'UFC dicte à ceux qui sont sous contrat et à leurs équipes ce qu'ils peuvent porter avant, pendant et après un combat. Ils sont contractuellement²⁹ obligés de ne porter que la marque d'habit Reebok (Bosco, 2020) à chaque sortie publique. Les accords parallèles des combattants avec d'autres produits sont, à l'occasion des événements de l'UFC et lors des jours qui les précèdent (Fightweek) (Foley, 2017), suspendus au profit de ce qu'il leur dicte. Cela montre que les combattants connaissent le système du marketing, ils savent quand faire l'apologie d'une marque et quand l'éviter. La valeur de leurs contrats publicitaires est une estimation de l'influence qu'ils ont sur les partisans (*fans*).

29. Depuis 2021, c'est la marque Venum qui a remplacé Reebok. Pour plus de détails voir : URL : <https://www.ufc.com/news/ufc-names-venum-new-exclusive-outfitting-partner>. Consulté le 29.07.2021.

Dans le contexte de l'UFC, pour la visibilité sur le ring, les minutes dans la lumière sont les instants les plus importants car l'attention du public y est à son plus haut potentiel. L'intensité de ces moments est le plus précieux vecteur d'influence. C'est quand l'enthousiasme est à son paroxysme, dans les moments précédant une rencontre et juste après l'effervescence du combat, que se met souvent en avant le produit vendu. Prenons l'exemple d'une marque de boisson sucrée très connue aux États-Unis, Monster Energy (Bailleul, 2015).

La liturgie gestuelle

Bien que le terme de liturgie désigne généralement un culte public et officiel institué par une Église, le plus souvent chrétienne³⁰, il sera ici utilisé au sens d'une série codifiée de pratiques manifestant une attitude de dévotion, mais qui témoigne aussi d'une appartenance à un groupe.

La capacité humaine à disposer des connaissances sur le divin passe par le corps (Opas, 2014). Le vocabulaire de la conversion emploie des expressions d'imagerie corporelle telles que « être touché par la grâce », Dieu « voit » ce qu'il y a dans le cœur des gens. Les dons du Saint-Esprit sont vécus de manière incarnée. Les fidèles sentent intimement la présence de Dieu. Ils tremblent, dansent, crient, font vibrer de manière incontrôlée leurs cordes vocales, les corps malades ou accidentés guérissent de leurs affections, des visions sont accordées, etc. Le lien avec Dieu est vécu par le corps. L'expérience personnelle de la présence de Dieu est un point important dans la connaissance du divin. Le geste est souvent un moyen d'exprimer physiquement des sentiments, et le langage du corps témoigne d'une identité et de l'appartenance à un groupe partageant ce langage, ici celui des convertis. Dans le cas qui nous concerne, le but du geste liturgique n'est pas d'ordre décoratif ; le geste possède plutôt une double utilité : il affiche une identité (ici chrétienne), en même temps qu'un désir d'établir un contact avec Dieu. Dans le cadre d'un culte, la liturgie gestuelle comporte en effet une demande d'intercession. Elle est l'expression d'une situation chargée d'une signification intense pour la personne qui l'accomplit, et peut accompagner un état d'esprit particulier, une « posture intérieure ».

30. Cette définition englobe le déroulement du cérémonial cultuel mis en œuvre au cours d'une célébration religieuse publique ainsi que les rites individuels et privés. La liturgie est un acte avant tout ecclésial qui fait passer d'un statut individuel au statut de membre d'un groupe. Cf. Encyclopédie universelle : *Liturgie*. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/liturgie/>. Consulté le 29.07.21.

L'expérience de la connexion sensorielle avec Dieu a quelque chose de tangible dans la cage. Sa présence permet de sanctifier l'occupation et de l'employer en faveur d'un plan d'évangélisation. Quand le combattant brésilien ci-dessous invite son Dieu à le précéder et à l'accompagner dans la cage durant le combat, cela peut être considéré comme l'expression d'un instant qu'il vit comme « sacré ». Les trois rounds de combat à venir sont perçus comme l'aboutissement de longues années d'une ascèse sportive intense dont des stigmates physiques et émotionnels ont jalonné le parcours. La puissance du moment durant lequel la performance physique aura lieu possède une dimension spirituelle. Comme l'ont souligné les durkheimiens, puis Mircea Eliade (1954) : « Il n'existe pas d'expérience religieuse sans l'intermédiaire des sens [...]. En d'autres termes, partout dans l'histoire religieuse de l'humanité, l'activité sensorielle a été valorisée en tant que moyen de participer au sacré et d'atteindre le divin. » C'est une expérience sensible intensément vécue, un instant qui apparaît comme « un moment privilégié d'unité communuelle » (Bataille, 1970) souvent perçu comme chargé de valeurs suprêmes, sacralisé comme un moment qualitativement différent, à part du reste de leur vie. Le temps profane de l'entraînement, du quotidien, celui des inlassables sessions de combats, contraste avec le « temps sacré » (Borgeaud, 1994) dans la cage qui transcende ce qui est vécu pendant la préparation et amène le combattant à vivre des instants qu'il qualifie proches de l'ivresse des sens³¹.



Inviter Dieu dans la cage³²

31. Témoignage du champion Daniel Cormier lors de l'annonce de sa retraite sur sa propre expérience et celle de ses coéquipiers qu'il étend à tous les combattants. Il qualifie de *high* les sensations procurées et l'état dans lequel être dans la cage met tout le monde. Ce qualificatif désigne particulièrement l'euphorie de la victoire (message sur son compte Instagram le 23.08.20).
32. À l'UFC 234, le combattant entre dans la salle du combat les mains ouvertes vers le ciel en chantant une chanson chrétienne en brésilien. Une fois arrivé au seuil de la cage, il pointe le ciel du doigt et fait le signe de laisser passer avant lui. Comme s'il demandait à son Dieu d'entrer dans l'octogone, de le précéder pour qu'il assiste au combat ou qu'il le guide. C'est un geste qui permet d'unir deux réalités.

Mon but n'est cependant pas de démontrer que le combat est toujours une « manifestation du sacré », à la manière d'Eliade (Ries, 1986). Je souhaite plus simplement montrer les signes et les paroles à connotation rituelle des combattants. Un geste est rarement isolé, mais s'intègre au contraire dans une séquence rituelle (attitude de recueillement du corps, humilité, prière, *one way*³³, geste de remerciement) dont le but est de créer une posture par laquelle s'exprime le cheminement intérieur nécessaire à la création de dispositions physiques et mentales propices, dans le cas qui nous occupe, la victoire. Le maintien et la tenue du corps, ainsi que les gestes de vénération, servent à se mettre en lien avec Dieu pour Lui demander Son appui ou Le remercier. C'est un acte de foi qui montre une fidélité mémorielle à une tradition de pensée et vérifie le lien avec Dieu (Kerrien, 2012, 2014).

Le rite personnel à caractère dévotionnel est un choix individuel. Il peut être pratiqué en privé dans les vestiaires, les loges ou encore dans les couloirs d'accès à la surface de combat. La pratique d'un geste ou l'utilisation d'un symbole, si elle est délibérément faite en public, déborde de la volonté de demander le soutien ou de remercier Dieu. Les effets collatéraux résident dans l'exposition au public. Prier avec son entraîneur à haute voix devant les caméras est bien un choix et celui-ci fait écho à d'autres manières d'afficher ses croyances.



Prière avec l'entraîneur avant d'entrer dans l'octogone³⁴

33. Voir la partie B du présent chapitre. Pointer le doigt au ciel.
 34. À l'UFC 236, le combattant et son entraîneur prient debout, tête contre tête, les mains jointes, les yeux fermés et la tête inclinée.



Prière en équipe avant un combat³⁵

Ce comportement peut être tout à fait polysémique : outil contre l'anxiété, remerciement, tentative d'évangélisation et signe de ralliement. La manière d'exprimer ses convictions religieuses et les raisons pour le faire échappent à la lecture à froid. Et sans avoir les aveux des intéressés, il serait cavalier de recouper et d'analyser leurs actions autrement que par tâtonnement hypothétique. Les intentions de ceux qui se recueillent de manière visible, qui arborent un tatouage mêlant Bible et violence, qui se signent ou qui écrivent des versets bibliques sur leur visage avant de combattre peuvent être multiples. Elles montrent l'existence d'une conviction profonde et assumée de la personne concernée. Sans confession explicite, il demeure pourtant difficile de connaître les motivations intimes d'une personne, et il serait hasardeux de lui prêter des intentions. Mais il est tout de même possible d'affirmer que les références objectives à des symboles religieux visent une visibilité publique (Woehrling, 2012). Peut-être que, comme Weber le souligne, l'objectif de l'accomplissement d'un rite par un initié devant des profanes est la condition confessionnelle du salut de l'individu :

Le salut rituel, surtout quand il cantonne le laïc au rôle de spectateur ou le confine dans une participation de pures manipulations ou essentiellement passive, précisément là où il sublime l'état d'esprit rituel en une piété la plus fervente possible, met l'accent sur l'intensité de l'instant de piété qui semble garantir le salut.

35. Documentaire *Fight Church*: 10 min.

Mais la question du but de ces gestes se pose. La personne qui les accomplit connaît le sens qu'il leur attribue, mais qu'est-ce que l'observateur extérieur retiendra, associera ou comprendra ? Immunisent-ils contre la douleur et permettent-ils de surmonter des situations d'impuissance ou d'angoisse ? Ces actions exposées comme des gestes communicationnels à l'adresse d'une puissance supérieure, d'un « esprit », d'une divinité, rechargent-elles d'énergies actives divines ? Ces gestes ont-ils pour effet d'évoquer une conviction religieuse, un peu comme le fait un message publicitaire ? Un objet peut avoir une signification différente pour l'émetteur et pour les récepteurs. Les effets peuvent ne pas avoir les mêmes contenus que les intentions. En somme, toutes les complexités et ambiguïtés de la communication se retrouvent au niveau du signe religieux.

Quand les combattants bien en vue dans les médias expriment des manifestations de foi ou des pratiques rituelles, telles que le signe de croix, ou une prière, cela influence les personnes qui les admirent et qui les considèrent comme des modèles. L'image pieuse des champions de combat libre alimente les abonnés et sert du même coup les pasteurs qui font des références au combat dans leurs sermons. Certains ministres du culte se cristallisent autour de paroles de champions qui témoignent de l'effet positif de la conversion sur leur vie. En mettant ces éléments en avant, ils s'appuient sur une autorité afin de convaincre les jeunes à fréquenter les lieux de culte et à se convertir. La publicité religieuse permet d'avoir un effet saillant sur les personnes qui soutiennent de manière assidue la carrière d'un combattant. Ce culte de la personnalité amène à adopter les mêmes habitudes, un équipement de la même marque et parfois à partager les mêmes croyances. Les ministères chrétiens impliquant de profiter de l'attrait porté autour d'évènements sportifs afin d'évangéliser sont de plus en plus nombreux. La souplesse de cette approche permet de s'adapter efficacement à chaque activité divertissante et à tout type de public.

Je me cantonnerai à analyser le point de vue du spectateur qui remarque l'agencement que peut prendre une chaîne de pratiques pouvant être qualifiée de pieuse et qui se questionne sur l'intrusion du prosélytisme religieux dans un lieu dédié au combat. Les pistes de réflexion que je vais proposer auront pour fondements les gestes liturgiques et les formes de symboles chrétiens que j'ai pu observer durant les enquêtes.

Interview publique³⁶Photo publicitaire pour une boisson énergétique³⁷

Quand il n'y a pas de vainqueur (pas de K.O. ou de soumissions), à l'issue d'un duel, ce sont les juges qui déterminent celui qui aura remporté la rencontre, en se basant sur un système de points. À ce moment, le suspense est à son comble, car la subjectivité des juges est parfois renversante³⁸. Il est fascinant de voir, précisément à ces moments, des combattants attendre fébrilement avec une cannette de Monster Energy vide dans les mains.

Or, la publicité « spirituelle » reprend les mêmes stratégies que celle pour des produits « matériels ». À l'issue de leurs performances notamment, les combattants victorieux ont l'honneur d'être interviewés. Les présentateurs leur demandent souvent comment ils ont fait pour être si performants. Le public est donc à l'écoute car tout le monde veut connaître la recette du succès et apprendre les secrets de la victoire. Or, à nouveau, les réponses des combattants se ressemblent souvent : la majorité remercie entraîneur, équipe, famille, mécènes, les soutiens de toutes sortes. Mais plus de la moitié des combattants qui portent des signes religieux font des gestes en

-
36. Les combattants et combattantes de l'UFC (sur la photo UFC 185) répondent en direct aux questions des journalistes la semaine avant les combats. Entre les ceintures des champions trône une cannette d'une marque qui commande les combattants. Cet évènement est public, le plus souvent gratuit et retransmis.
37. Par un jeu d'association, la photo fait croire que le combattant boit de cette boisson lors de l'entraînement. Ses succès sont donc les résultats de la consommation de celle-ci. Syllogisme des plus primitifs.
38. Les commentateurs, qui sont pour la plupart des combattants actifs ou ayant pris leurs retraites, remettent souvent en question les décisions des juges chargés de décider de la victoire. La critique de confier la tâche de départager les adversaires à des personnes n'ayant jamais combattu est souvent usitée.

lien avec une confession, commencent leurs prises de parole en rendant gloire à Dieu pour leur victoire.

Les usages du numérique pour de l'évangélisation par le MMA et le JJB s'inscrivent dans le paysage de la culture du combat contemporain. La question se pose des buts de la communication d'un message spirituel par ce média. Les choix, les gestes et les paroles ont un effet conscient et instrumentalisé sur les partisans (*fans*). Le langage et les manifestations de foi ont une portée conséquente.

Bien que le JJB et le MMA soient deux disciplines bien distinctes, leur évolution est inextricablement liée et, jusqu'à aujourd'hui, elles se pratiquent le plus souvent de manière parallèle. Je vais donc traiter en conséquence et conjointement les attitudes de ferveurs publiques chrétiennes de ces deux domaines du combat. Mon but est de montrer à quel point ces deux univers sont constellés de signes religieux. Ceux-ci parsèment les interactions entre combattants et leurs fréquentes sorties dans les médias. Je présenterai également quelques pistes de réflexion qui pourraient en expliquer la récurrence.

Il est nécessaire de garder à l'esprit que les conduites religieuses se manifestent le plus souvent sous forme de chaînes de pratiques. Un combattant fera un signe de croix après s'être recueilli à genoux la tête baissée, les yeux fermés, les mains jointes et à la fin du combat il remerciera Dieu au micro ou en pointant son index au ciel. Les manifestations ostentatoires de piété des combattants s'expriment communément en trois domaines : la gestuelle (signe de croix, pointer le ciel du doigt, se mettre à genoux et attitude de recueillement), les symboles (tatouage, chapelet de prière, drapeau, bandana, coupe de cheveux) et les paroles de remerciements et de filiation confessionnelles (le vainqueur est interviewé, tandis que le vaincu n'a, en général, pas le droit de s'exprimer en public à moins que ce soit le combat vedette de l'évènement). Prenons l'exemple d'un combattant qui avait marqué les esprits par l'originalité et l'ostentation de ses manifestations de foi. Le 9 septembre 1994, lors de l'UFC 3, le combattant hawaïen Kimo Leopoldo avait méticuleusement travaillé son entrée. Lors de son avancée vers la zone de combat, l'octogone grillagé, les spectateurs ont pu, tout à leur aise, le voir porter une imposante croix en bois sur laquelle était inscrit : « Jésus t'aime, repens-toi³⁹. » Il était précédé par un de ses entraîneurs qui tenait une pancarte sur laquelle était rédigé : « Jésus dit, [Si quelqu'un veut me suivre il doit s'oublier et

39. Traduction libre de l'auteur : *Jesus loves you, repent.*

porter sa croix et me suivre]. Mathieu 16 : 24, La Sainte Bible⁴⁰. » Dès qu'il enleva son peignoir, tous purent noter ses deux tatouages. Le premier, un mot inscrit sur son abdomen : Jesus. Le second consistait en une croix qui occupait une bonne partie de son dos. Malgré que le supplicié soit placé de dos, que ses cheveux soient longs, ses oreilles pointues et qu'une partie d'un postérieur bombé se dévoile à travers du tissu déchiré qui lui ceignait la taille, la référence christique pouvait tout de même se déceler. Ajouté à cela, et pour afficher ses convictions, Kimo s'est derechef mis à prier à genoux, face contre terre, dès son entrée dans l'octogone⁴¹.

Par une méthodologie infométrique et en retranscrivant les professions de foi orales comme écrites et les captures d'écran ou photos des gestes à caractère religieux des combattants, j'ai pu emmagasiner une bibliothèque conséquente de données. Que ce soit lors d'événements publics, sur les médias sociaux, dans des documentaires, sur des chaînes spécialisées (FloGrappling) nous avons pu observer de nombreux gestes de vénération. Afin de bien se rendre compte de la récurrence du phénomène, nous allons donner quelques exemples de ce que nous avons pu observer. La concision du travail sera préservée car nous nous contenterons d'utiliser un nombre limité d'images qui serviront à illustrer mes observations.

Le signe de croix

Sans revenir sur l'histoire de la signation, les règles générales de son accomplissement sont depuis longtemps fixées dans des traditions différentes, que ce soit en Orient ou en Occident (Molinier, 2007).

Rappelons seulement que la signification de la croix a changé de manière radicale: pour les Romains, utilisée comme torture, elle était symbole de honte et de mort humiliante. Dans le Nouveau Testament, elle est associée à la Passion et à la résurrection de Jésus-Christ et devient l'emblème du salut et de la vie éternelle.

Toutefois, il est intéressant de rappeler qu'usuellement le signe de croix est une profession de foi visible et publique. Il représente une caractéristique de ceux qui suivent la tradition chrétienne. Il se fait en utilisant la main droite et est le plus souvent réalisé en début et à la fin d'une cérémonie ou d'une occasion spéciale. Emblème de la rédemption de l'humanité, la

40. Traduction libre de l'auteur: *Jesus said « If anyone would come after me, he must deny himself and take up his cross and follow me »*, Matthew 16 : 24 Holy Bible.

41. Pour voir toute son entrée: <https://www.youtube.com/watch?v=QVov2TEYJ8k>: 1 min 55- 2 min 51. Consulté le 03.10.21.

croix (en tant que signe ou simplement comme symbole) relie les chrétiens à leur Dieu et accompagne leur vie dévotionnelle et spirituelle (Martignoni, 2008). Il n'est pas ici question de porter un jugement de valeur sur cette pratique, mais de constater qu'elle a sa place dans le milieu du combat, d'en souligner les usages quand ils sont dévoilés et de mettre en évidence le contexte de sa réalisation.



Combattant de JJB qui se signe⁴²

Commentaire publié sur les réseaux sociaux par le champion accompagnant la photo de sa victoire :

Nous pouvons comparer les plans de Dieu aux conseils de nos parents. On ne comprend pas la raison de beaucoup de choses qui arrivent pendant la vie. Jusqu'à ce que vienne le moment de recevoir les récompenses. C'est pour cela que je veux te dire, les plans de Dieu ne sont jamais ceux que nous pensons, mais sont toujours mieux que ceux que nous avons imaginés, puis, quand ils se concrétisent dans votre vie, vous comprendrez la raison de tout ce qui arrive aujourd'hui, les luttes, les humiliations, la fatigue, etc. Vous

42. Image publiée sur le compte d'un champion de JJB qui se signe à l'annonce de sa victoire.

comprendrez que ces éléments ont été des outils utilisés pour vous rendre capable, afin que vous puissiez effectuer votre bénédiction⁴³.

Pointer l'index au ciel

Pointer le ciel du doigt avec une ou deux mains peut avoir évidemment plusieurs significations. Une personne voulant attirer l'attention et attendant des applaudissements après une performance lèvera le doigt au ciel, quelqu'un souhaitant s'exprimer dans une assemblée lèvera le bras, deux doigts levés vers le ciel symbolisent la paix ou la victoire et il y a également de nombreux cas de dédicaces à un proche disparu. Ce geste polysémique n'est pas systématiquement en lien avec la foi. La prudence m'a donc dicté de ne considérer ce geste comme religieux et compilé pour alimenter mon analyse que dans la mesure où il faisait partie d'une chaîne de pratiques de la part de la même personne.

Dans le contexte du combat de JJB et de MMA, et intégré dans une séquence de gestes liturgiques, ce signe a des racines évangéliques. En anglais, il est communément appelé *one way sign*. À la fin de 1960, un mouvement connu sous le nom de *Jesus movement* prit son essor en Californie. Il se caractérisait par une volonté de ramener l'Église à une pratique supposée plus biblique, moins formelle, celle des premiers chrétiens. Ses membres croyaient fermement au renouveau charismatique. Leurs réunions étaient composées de personnes ayant une apparence de hippie, avec de longs cheveux, portant la barbe et dont les habits étaient peu cérémonieux. Ils se saluaient entre eux en levant l'index vers le ciel. Ce geste signifiait que l'accès à la vie éternelle ne pouvait se faire que par l'intermédiaire du sacrifice christique. Il était nommé *One Way* (Balmer, 2002 : 303). Cette volonté de remettre Jésus au centre de l'eschatologie est une des caractéristiques centrales des mouvements évangéliques.

De nombreux témoignages de combattants montrent que le fait de faire un *One Way Sign* avant de monter sur un tatami ou un ring comporte plusieurs dimensions. C'est tout d'abord une manière de remercier Dieu, de se mettre sous Sa protection, de Lui rendre toute la gloire et d'affirmer

43. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : *Podemos comparar os planos de Deus como os conselhos dos nossos pais. Nunca entendemos o porque de tantas coisas que acontecem no decorrer da vida. Até que cheque o tempo de recebermos as recompensas. Por isso quero te dizer, os planos de Deus nunca são melhores do que imaginamos, pois quando eles se concretizarem na sua vida, você entenderá o porque de tudo que acontece hoje, as lutas as humilhações, o cansaço e etc. Você entenderá que esses elementos foram as ferramentas usadas para te capacitar, afim de que fique apto a desempenhar sua bênção.*

publiquement que, si le combattant est là, c'est par Sa volonté. Et lorsque l'arbitre lève le bras de l'athlète à l'annonce de la victoire, pointer le doigt au ciel souligne celui à qui est attribuée la responsabilité du triomphe.

Le très charismatique prédicateur Billy Graham, en exhortant de manière répétitive et appuyée, par son index constamment dressé, ceux qui l'écoutaient à suivre l'unique chemin vers la vie éternelle a nourri cette expression dans ses sermons: « Il n'y a qu'un moyen pour les humains d'aller au ciel, c'est par le moyen de la croix. [...] Personne ne peut accéder au royaume des cieux si ce n'est en passant par Jésus. [...] Une seule manière de s'approcher de Dieu et c'est par Jésus. [...] Une seule façon d'être sauvé, etc. » (Graham, 1957, 1971)⁴⁴.

Ce signe peut être répété au moment du combat, que ce soit dans la position debout, à genoux et même en pleine course en montant sur les tatamis.

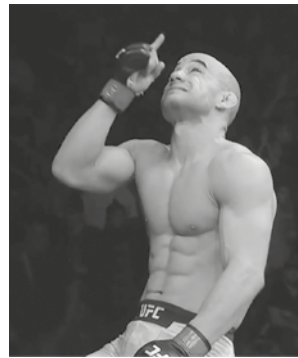


La victoire⁴⁵

44. Traduction libre de l'auteur. Citation originale: There is only one way men can get to heaven, it is the way of the cross. [...] No one can go to the kingdom of heaven except through Christ. [...] Only one way to God, it's through Jesus. [...] Only one way to salvation.
45. Traduction libre de l'auteur. Citation originale: *With him anything is possible* (anglais); *Con ele tudo é possível* (portugais). Photo du champion du monde publié sur son compte. Il pointe le ciel de ses deux index après l'annonce de sa victoire. Son commentaire permet de valider que ce geste a bien pour lui vocation à remercier Dieu et Lui attribuer sa victoire. Commentaire de la photo: Avec Lui tout est possible.



One Way lors de la pesée officielle⁴⁶



One Way lors de la victoire



Double One Way d'un jeune combattant de JJB après un combat⁴⁷

46. Lors de l'UFC Fight Night 106, au moment de la pesée officielle, le combattant sur la balance fait un *one way sign*. À la fin de son combat, après avoir étranglé son adversaire au Singapore au Indoor Stadium, il dira au micro, devant plus de 7000 personnes : « Je laisse Dieu décider quand sera mon prochain combat. Il faut laisser ces petits détails entre ses mains. Comme je le dis tout le temps, mon but n'est pas d'avoir la ceinture (de champion) car ma couronne vient de mon Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. »
47. Commentaire publié sur les réseaux sociaux par le champion : Alors le jour que je voulais est enfin arrivé. C'est ma première compétition internationale aujourd'hui... Je vais certainement faire de mon mieux. Dieu est au contrôle. Encore une fois merci à tous ceux qui ont cru en moi et m'ont permis d'aller aussi loin. Dieu bénisse chacun de vous (traduction libre de l'auteur). Citation originale : *Então o dia que eu queria finalmente chegou. Esta é a minha primeira competição internacional hoje [...] Com certeza farei o meu melhor. Deus está no controle. Mais uma vez obrigado a todos que acreditaram em mim e possibilitaram que eu chegasse até aqui. Deus abençoe cada um de vocês* (portugais).

Ce symbole de rétribution des honneurs lors de la victoire est un instrument de visibilité d'une religion. Le *One Way* est une manifestation consciente d'une conviction. Il a pour objectif d'exprimer une certaine adhésion religieuse et l'attachement à un système de pensée confessionnel.

La posture de recueillement les mains jointes, écartées, debout, à genoux, front au sol

Dans le contexte du JJB et du MMA la position de recueillement possède plusieurs variantes. Elle est aussi fréquente debout qu'à genoux. Certains combattants regardent le ciel et d'autres baissent la tête. Parfois leurs mains sont ouvertes vers le ciel alors qu'à d'autres reprises elles sont jointes. Les combattants n'ont pas tous des signatures gestuelles. Certains répètent toujours les mêmes gestes alors que d'autres changent leurs rituels. La plupart du temps la prière a lieu avant les rencontres. Il est plus rare que les combattants se recueillent après. Je n'ai pu observer qu'à une unique reprise un combattant se recueillir de manière ostentatoire après une défaite (ci-dessous).



Deux postures différentes de recueillement⁴⁸

48. Deux champions de JJB, l'un se recueille debout, les mains jointes sur sa ceinture noire avec la tête inclinée et, en arrière-plan, son adversaire prie à genoux le front au sol.

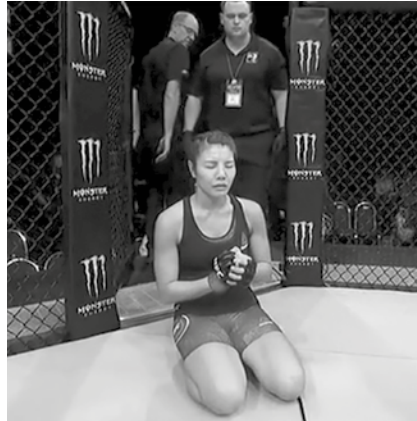
Mains jointes sur la poitrine⁴⁹Mains jointes devant le visage incliné⁵⁰Mains jointes au-dessus de la tête⁵¹

L'agenouillement est la posture normale du servent durant une célébration (Breynaert, 2002). Lors de l'adoration, la révérence est renforcée par une attitude silencieuse, les mains jointes, un abaissement de la tête et du haut du corps. Il arrive également qu'une fois la gémflexion effectuée la personne s'amoindrisse davantage et pose le front au sol en signe de sujétion. Ainsi désarmé et livré à la volonté de la personne invoquée, c'est un geste de piété, d'adoration et d'imploration non uniquement chrétien, qui exprime l'humilité et la soumission à un supérieur divin. C'est une posture de respect, d'adoration et d'humilité.

-
49. À l'UFC Fight Night 88, le combattant se met au centre de l'octogone, joint ses mains, incline la tête et ferme les yeux à l'annonce de son nom avant le combat, puis il met ses bras en crucifix.
50. À l'UFC 227, le combattant se signe en entrant et embrasse son poing droit. Lors de l'annonce de sa victoire, il joint les mains et incline la tête. Il adopte une posture de prière.
51. À l'UFC Fight Night 129, la combattante joint les mains et se recueille sur le seuil de l'octogone. Elle se recueillera à nouveau les mains jointes lors de sa présentation.



Mains jointes et à genoux⁵²



Arrivée et prière⁵³



Prière le front au sol⁵⁴



Prière les mains ouvertes vers le ciel⁵⁵

-
52. Réaction du combattant brésilien (lors du premier Contender ESPM) après avoir fait perdre connaissance à son adversaire.
53. Lors de UFC Fight Night 132, la combattante se met à genoux pour prier dès son entrée dans l'octogone.
54. À l'UFC On Fox 27, le combattant se met à genoux, ferme les yeux, incline la tête et pose son front au sol pour se recueillir.
55. À l'UFC On Fox 27, le combattant incline la tête dès son entrée dans l'octogone, écarte les bras, ouvre les mains et se recueille face à son adversaire.

Les symboles chrétiens

Les objets

Certains objets ont acquis un caractère religieux et sont devenus des symboles, quelle que soit l'intention des personnes qui les portent. Le symbole est un signe qui représente un concept, une représentation concrète d'une notion abstraite. Par exemple, la croix pectorale est un signe chrétien, mais elle représente le symbole du sacrifice de Jésus pour les chrétiens. On peut définir le signe religieux au sens strict comme un objet ou un comportement (ou une combinaison d'un objet avec un comportement) qui vise à manifester l'adhésion à une conviction de caractère religieux de la personne qui le revendique.



Collier pour célébrer la victoire⁵⁶



Drapeau pour rendre grâce⁵⁷

56. Le combattant victorieux mettra son collier autour du cou avant que soit annoncée sa victoire par l'arbitre. Il avait auparavant posé le front au sol pour se recueillir.
57. À l'UFC 237 après s'être mis à genoux une fois entré pour se recueillir, le combattant fera des *One Way Sign* au centre de l'octogone. Lors de l'annonce de sa victoire il prendra un drapeau du Brésil avec « *Jesus* » marqué au centre et montera sur le grillage pour le montrer à la foule.



Une poignée de main protégée lors du *stare down*⁵⁸



Protège-dent rendant gloire à Dieu⁵⁹



Bandeau antitranspiration d'évangélisation⁶⁰

58. Deux combattantes se serrent la main lors du *stare down* de l'UFC 248. L'une d'elles a son crucifix dans la main utilisée. Le concept du *stare down* est le suivant : les combattants, généralement à quelques centimètres l'un de l'autre, se regardent dans les yeux en présence de la presse et des fans. Ils peuvent avoir une attitude agressive, ludique, sérieuse, menaçante, théâtrale, etc. Par exemple, le seul combattant suisse de l'UFC, Volkan Oezdemir, offre systématiquement une boîte de chocolat à son adversaire (certains la refusent). Ces joutes visuelles visent généralement à intimider l'adversaire. Pendant que se déroule une course à la domination par le regard ont lieu des conversations non verbales et le ton du combat est donné.
59. Protège-dent (sur lequel est inscrit *Glory to God*) à ses abonnés sur son compte Instagram juste après s'être fait suturer le visage à la suite de son combat à l'UFC Fight Night 178.
60. Ce combattant cubain (surnommé *Soldier of God*) fait toujours plusieurs fois le *One Way Sign* quand il est dans l'octogone. À l'UFC Fight Night 70, il est arrivé avec un bandeau antitranspiration sur lequel était inscrite une référence biblique. Il l'a remis après son combat et a remercié Dieu pour son aide. La référence biblique Jean 3 : 16 : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (La bible en ligne).

Les tatouages et les marques corporelles

Mon but n'était pas d'étudier les petits tatouages d'ordre esthétique, mais plutôt ceux représentant des symboles religieux chrétiens. Je les considérerai comme une fenêtre sur l'intériorité et un lien personnel avec une divinité. La peau étant l'écran où est projetée une identité rêvée, les tatouages sont des butées identitaires (Zakhour et Tarazi-Sahab, 2019). Ils représentent des signes distinctifs qui participent à la manifestation d'une appartenance particulière et à la construction d'une identité chrétienne. Afin d'éviter une généralisation, je ne vais évoquer qu'un aspect du tatouage. Mon approche n'a pas pour objectif d'épuiser les dimensions historiques, sociologiques, ethnographiques, esthétiques, artistiques du tatouage auxquelles de nombreuses études sont déjà consacrées. De plus, cela n'entame en aucune façon ce que le tatouage peut confier sur le psychisme de son porteur. Mon ambition est ici de montrer l'effet que le tatouage pieux peut avoir s'il est inséré dans une chaîne de pratiques à caractère religieux.

L'usage de marquages corporels fait l'objet d'un engouement contemporain (Wiener, 2004). La dimension esthétique ou artistique indique que le souci de séduction est rarement absent de la démarche. L'effet de mode n'est pas absent de la prolifération de l'enthousiasme pour ceux-ci (Martin, 2016). Se singulariser tout en rejoignant une vague d'adeptes est un des nombreux paradoxes de la société de consommation. Les tatouages et perçages corporels deviennent une expérimentation de soi, une recherche de singularité et d'affiliation (Pailler, 2004). Leur usage est pluriel, hétérogène. Visible sur le corps, le tatouage constitue une trace réelle, à l'entrecroisement entre les registres symboliques et imaginaires. Comme l'a noté Claude Lévi-Strauss (1958 : 282), les tatouages ne sont pas seulement des ornements, des emblèmes ou des marques de noblesse, mais également des messages empreints d'une finalité symbolique.

Le tatouage est une gravure sur la peau d'un symbole imagé (Wiener, 2006). Les modifications corporelles racontent une histoire et disent, au cœur de la chair, l'appartenance d'un sujet à un groupe. Arnold Van Gennep (1992) souligne à propos des rites de passage qui consistent en marques, percements, scarifications, traces indélébiles et autres signes définitifs qu'ils sont des moyens d'agrégation à un groupement déterminé.

Philippe Artières (2004) soutient que le tatouage, aussi populaire soit-il, possède une fonction qui dépasse celle d'un geste ritualisé. Au-delà de l'appartenance à un groupe constitué, les tatouages peuvent se présenter comme signe tégumentaire ou écriture métaphorique des événements pour qu'ils demeurent à jamais vivants. Par ce procédé le corps devient

archive, tissu biographique et trace d'un franchissement personnel. Ces traces mnésiques célèbrent par le corps des événements singuliers dans un style commun au groupe. Dans notre contexte, comme traits identificatoires, ils précisent les allégeances religieuses et renseignent sur les croyances des combattants et les valeurs. Fabrique du soi, les tatouages manifestent une revendication identitaire faisant du corps une écriture à l'adresse des autres :

La peau se transmue en écran où projeter une identité rêvée en recourant aux innombrables modes de mise en scène suggérés par le marché ambiant. [...] Agir sur elle revient à modifier l'angle de la relation au monde. Des marques délibérément ajoutées se muent en signes d'identité proposés à l'appréciation des autres. [...] La peau devient un écran et elle exige des spectateurs (Le Breton, 2016: 137).



Accolade de bénédiction⁶¹



One Way et dédicace (Foi inébranlable)⁶²

Ainsi, le tatouage est aussi un moyen d'envoyer un message à autrui (Rioul, 2006). Dans le contexte du MMA, les tatouages à caractère religieux arborés par un combattant qui revendique verbalement une appartenance confessionnelle et accomplit une liturgie gestuelle visible peuvent raisonnablement faire partie d'un processus d'évangélisation. En effet, si on en croit Le Breton (2016: 135): « Le tatoué sursignifie ce qu'il entend être à travers son apparence. » Le tatouage comme figuration corporelle d'un motif imagé excède la parole. En tant qu'apparition visible,

61. Embrassade à la fin du combat à l'UFC On Fox 27. C'est le gagnant qui a ses bras autour de l'autre.
62. À l'UFC 225, cette combattante tient à souligner son appartenance religieuse devant la caméra, lors de la pesée. Traduction libre de l'auteur. Citation originale: *Fé inabalável*

il prime sur ce qui pourra s'en dire. Dans certains cas, c'est lui qui va pouvoir susciter cette parole. La figure du tatouage a alors une capacité dynamique de construire, de relier des éléments hétérogènes (Wiener, 2006) en une chaîne de pratiques.



Prière pectorale : « Béni soit le Seigneur, ma force qui enseigne à mes mains à faire la guerre et à mes doigts à se battre »⁶³

Dans la mesure où, pour les combats de MMA, les combattants sont torse et jambes nus, ils exposent consciemment leurs tatouages. Et avec des caméras couvrant tous les angles de vue, l'inscription d'une marque sur le corps d'une personne célèbre fait vite l'actualité et influence les partisans (*fans*). De cela découle une volonté de reproduire le même motif sur d'innombrables corps d'anonymes soucieux de s'approprier une parcelle de l'aura de leur vedette (Le Breton, 2016). Surtout si celle-ci leur indique avec clarté à qui elle doit ses victoires.

63. À l'UFC Fight Night 180, le tatouage pectoral annonce la vocation du combattant. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : *Blessed be the Lord my strength who teacheth my hands to war and my fingers to fight.*



Écrire sur son visage pour plus de visibilité⁶⁴



Le messenger⁶⁵

Cette mise en récit de soi par des symboles chrétiens inscrits dans ou sur la peau ouvre dans la chair une forme de communication avec une volonté supérieure. Mais au-delà du signe comme appartenance, signe de ralliement, volonté d'influencer, le tatouage peut faire un « trait » unifiant le sujet à sa divinité. Quand on côtoie et interroge les combattants, le but est souvent de pouvoir répondre à une crainte commune dans un milieu où l'enjeu est de battre son adversaire par des coups et des clés : la préservation de l'intégrité physique.

CONCLUSION

Le sport est un vecteur médiatique. Il est un moyen de témoigner de sa foi auprès du public. C'est notamment le cas des athlètes évangéliques, pour qui le témoignage fait partie de la pratique quotidienne (Bauer, 2020).

-
64. Un grand champion de JJB s'écrit le mot *Believer* sur la pommette. En effet les caméras font souvent des gros plans sur le visage des athlètes pour tenter de capturer leurs émotions avant une performance. Celui-ci souhaitait faire passer un message.
65. Lors des compétitions, ce combattant se note régulièrement des versets bibliques sur la pommette. Commentaire posté avec la photo au-dessus sur son compte Instagram : « Ne laisse pas ton cœur dans la confusion. Tu crois en Dieu alors crois aussi en moi. Jean 14 : 1 » (*Do not let your hearts be troubled. You believe in God ; believe also in Me*).

La campagne d'images montre la co-appartenance intime entre le religieux et le combat. Ces formats communicationnels de pratiques propagandistes, de missions pour l'évangélisation, sont une leçon de communication chrétienne. Aux États-Unis, les membres des mouvements religieux issus du renouveau charismatique aimeraient donner un rôle plus important à la religion dans la vie publique. Près de huit pentecôtistes américains sur dix (79 %) disent que les groupes religieux devraient exprimer leur vue sur des questions sociales et politiques (Lugo, 2006). De ce fait, c'est peut-être pour cela que l'intrusion du spirituel dans l'univers du combat n'offusque pas. En Europe par contre, afin de préserver la protection des convictions des tiers influençables, le principe laïque de neutralité dans l'espace public est de mise. L'étalage d'actes de piété est perçu avec suspicion. Dans les écoles, les autorités se sont clairement montrées défavorables aux discours religieux sans lien avec le programme éducatif et au port de signes religieux ostentatoires par les enseignants (Mastor, 2012).

Quand un pasteur utilise des exemples de combattants, emploie des métaphores biblico-sportives et fait les références à l'emploi de la violence par des personnes bibliques dans ses sermons, cela a des conséquences sur ses ouailles. C'est dans le but d'influencer ceux qui l'écoutent. De même, quand le professeur de JJB représente une source de connaissances convoitées par les élèves, que ceux-ci s'abreuvent de ses paroles et singent son comportement, c'est pour lui ressembler. En mettant en avant ses convictions, il compromet l'indépendance spirituelle de ceux qui comptent sur leurs connaissances pour évoluer dans leur passion. Nourris de récits bibliques héroïques, abreuvés d'images présentant Jésus comme un combattant de JJB, gorgés d'interprétations belliqueuses et vindicatives des Écritures et éreintés par d'innombrables sessions de sport, certains ont développé une vision d'un Christ combattant.

Le ministère chrétien autour des grands événements sportifs est relativement une nouvelle affaire. Il prouve son efficacité par les activités d'évangélisation de milliers d'Églises dans beaucoup de pays. Le concept est simple, on l'a dit : exploiter l'intérêt des grands événements sportifs pour créer un pont entre le public et l'Église. Ce type de ministère est très flexible ; il s'adapte selon la situation locale et les objectifs des organisateurs. C'est une voie pratique conduisant les gens vers la communauté chrétienne. De plus en plus de sportifs de haut niveau se font témoins de leur foi, de manières multiples et variées. Ils glorifient Dieu et ne cachent pas leur reconnaissance. Ce faisant, ils influencent ceux qui sont passionnés par le MMA et le JJB et qui voient en ces champions des mentors. La

fascination pour tous les aspects de leur vie est instrumentalisée pour réduire leurs performances à leurs pratiques religieuses. Les rites, tatouages et signes qu'ils arborent mettent en avant une voie qu'il faut suivre pour atteindre le même succès. Ce christianisme a conçu des dispositifs de communication apologétiques adressés à des collectifs en vue de la propagation de la foi (Dagenais, 1996). Elle a donc posé un mode de communication symbolique, pour accompagner et parfois accaparer la performance de combattants.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages :

- ARTIÈRES, Philippe (2004). *À fleur de peau, médecins, tatouages et tatoués, 1880-1910*. Allia, Paris.
- AUBRÉE, Marion (1991). *Les mouvements pentecôtistes au Brésil: de l'entraide à la fragmentation*. Dans *Modernisation et mobilisation sociale: Égypte/Brésil*. Dossier du CEDEJ, Le Caire.
- BALMER, Randall (2002). *Encyclopedia of Evangelicalism*. Westminster John Knox Press, Louisville Londres, 720 p.
- BATAILLE, George (1970). *Le sacré*. Œuvres complètes tome 1, Gallimard, Paris (France), 450 p.
- BOLLELI, Daniele (2003). *On the Warrior's Path: Philosophy, Fighting, and Martial Arts Mythology*. Éditions Blue Snake Books, Berkeley, Californie (É.-U.), 215 p.
- BRUHAT, Hervé (2008). *Shaolin, aux sources du zen et du kung-fu*. Éditions Aubanel, Avignon (France), 183 p.
- CLEMENTS, John (2009). *Masters of Medieval and Renaissance Martial Arts: Rediscovering the Western Combat Heritage*. Éditions Paladin Press, U.S., 396 p.
- ELIAS, Norbert (2008). *La société de cour*. Éditions Champs essais, Paris (France), 338 p.
- FRÉDÉRIC, Louis (1988). *Dictionnaire des arts martiaux*. Éditions du Félin, Paris (France), 360 p.
- GOFFMAN, Erving (1993). *Les rites d'interaction*. Les Éditions de minuit. Paris (France), 230 p.
- HABERSETZER, Gabrielle, et Rolande HABERSETZER (2012). *Nouvelle encyclopédie des arts martiaux de l'Extrême-Orient: technique, historique, biographique et culturelle*. Éditions Amphora, Paris (France), 1023 p.

- KATO, M. T. (2007). *From Kung Fu to Hip Hop: Globalization, Revolution, and Popular Culture*. State University of New York Press. New York (É.-U.), 284 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. Plon, Paris, 480 p.
- MARIZ, Cécilia Loreto (1994). *Coping With Poverty: Pentecostals and Base Communities in Brazil*. Journal of Church and State, n° 39. Philadelphia : Temple University Press.
- PUTNEY, Clifford (2003). *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*. Harvard University Press England (Angleterre), 320 p.
- RAMIREZ, Yann (2021). *Dans la cage du MMA : sociologie d'un sport du XXI^e siècle*. Éditions Atlante, 220 p.
- VAN GENNEP, Arnold (1992). *Les Rites de passage*. Seuil, Paris (France).
- WEBER, Max (2012). *Économie et société*. Édition Agora Pocket, tome 2, Paris (France), p. 296-297.
- WEIR, Stuart (2000). *What the book says about Sport*. BRF (The Bible Reading Fellowship), Oxford (Angleterre), 144 p.

Ouvrages collectifs :

- BEAUD, Stéphane, et Florence WEBER (2008). *Guide de l'enquête de terrain*. La Découverte, Paris, p. 171-175.
- BERNARD, Olivier (2018). *Regard épistémologique sur le praticien-chercheur : la souffrance du passionné d'arts martiaux*, dans Olivier BERNARD (dir.), *Les arts martiaux : regards critiques et perspectives de recherche*, coll. L'univers social des arts martiaux, Presses de l'Université Laval (Canada), p. 1-55.
- BORGEAUD, Philippe (1994). « Le couple sacré/profane : genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, tome 211, n° 4, Éditions PUF, Paris (France), p. 387-418.
- BOULLIER, Dominique (2009). « Les industries de l'attention : fidélisation, alerte ou immersion », *Réseaux*, Web 2.0, La Découverte, 2, n°154, p 231-246. URL : [https://www.cairn.info/revue-reseaux-2009-2-page-231.htm]. Consulté le 29.07.21.
- DOUGLAS, William, et Rubens TEIXEIRA (2017). *The 25 Biblical Laws of Success, Powerful Principles to Transform Your Career and Business*. Baker Books, É.-U.. URL : [http://cdn.bakerpublishinggroup.com/processed/bookresources/files/Excerpt_9780801019562.pdf?1480941265]. Consulté le 30.09.21.
- ELIADE, Mircea (1954). « Expérience sensorielle et expérience mystique chez les primitifs », *Nos sens et Dieu : études carmélitaines*. Éditions Desclée de Brouwer, Paris (France), p. 70-71.

- HAHN, Alois, et Nicole GABRIEL (2005). « Rite et liturgie », *Rituel*, Éditions Hermès, La Revue, 3, n° 4, Éditions CNRS, p. 49-58. URL : [https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-3-page-49.htm]. Consulté le 29.07.21
- LA ROCHELLE, Dominic (2014). « La “Tour de Babel” des arts martiaux : un essai de typologie des pratiques martiales modernes et anciennes », dans Olivier BERNARD (dir.), *L'arrière-scène du monde des arts martiaux*, Presses de l'Université de Laval (Canada), p. 5-26.
- LE BRETON, David (2016). « Le monde à fleur de peau : sur le tatouage contemporain », *La voie des sens*, Hermès, La Revue, 1, n° 74, Éditions CNRS, p. 132-138. URL : [https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2016-1-page-132.htm]. Consulté le 31.07.21.
- MARTIN, Laurent (2016). « Tatouages et tabous », *Dire l'inceste*, Sociétés et représentations, 2, n° 42, Éditions de la Sorbonne, p. 201-203 URL : [https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2016-2-page-201.htm]. Consulté le 31.07.21.
- OPAS, Minnas (2014). « Introduction : Connected with God : Body, the Social, and the Transcendent », dans TEMENOS, *Nordic journal of comparative religion*, vol. 52, n° 2, The Finnish Society for the Study of Religion, Finlande, p. 239-260. URL : [https://journal.fi/temenos/article/view/60302]. Consulté le 31.07.21.
- PAILLER, Jean-Jacques, et Blaise PAILLER (2004). « Tattoo ? Non, il manque quelque chose », *Du marquage du corps à l'automutilation*, Champ psychosomatique, 4, n° 36, Éditions L'Esprit du temps, p. 131-143. URL : [https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2004-4-page-131.htm]. Consulté le 31.07.21.
- PARMENTIER, Élisabeth (2006). « Le ministère pastoral comme microcosme des enjeux de la théologie pratique », *Études théologiques et religieuses*, Institut protestant de théologie, tome 81, p. 321 à 335.
- RIOULT, Catherine (2006). « Le tatouage : un certain regard sur le corps, dans : Le corps et ses marques », *Journal français de psychiatrie*, 1, n° 24, Éditions Érès, p. 40-44. URL : [https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2006-1-page-40.htm]. Consulté le 31.07.21.
- RIES, Julien (1986). « Science des religions et sciences humaines : l'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986) », *Revue théologique de Louvain*, 17^e année, fasc. 3, p. 329-340. URL : [www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1986_num_17_3_2194]. Consulté le 31.07.21.
- ROUVRAIS-CHARRON, Chantal (2005). « Nos valeurs individuelles : des référents pour la perception de messages publicitaires », *La communication persuasive*, Market Management 1, vol. 5, Éditions Eska, p. 71-91. URL : [https://www.cairn.info/revue-market-management-2005-1.htm]. Consulté le 01.08.21.

- VARGAS, Yves (1996). « Le règne de la performance : ses despotes et ses esclaves », *Le sport : dans tous ses pouvoirs*, Cahiers de l'Université sportive d'été, CALLÈDE Jean-Paul (dir.), Éditions Callède, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Pessac (France), p. 133-138. URL : [<https://books.openedition.org/msha/13647?lang=fr>]. Consulté le 29.07.21
- WIENER, Simone (2004). « Le tatouage, de la parure à l'œuvre de soi », *Du marquage du corps à l'automutilation*, Champ psychosomatique 4, n° 36, Éditions L'Esprit du temps, p. 159-170. URL : [<https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2004-4-page-159.htm>]. Consulté le 31.07.21.
- WIENER, Simone (2006). « Le tatouage, quand Éros se fait lettre », *Le corps et ses marques*, *Journal français de psychiatrie*, 1, n° 24, Éditions Érès, p. 37-39. URL : [<https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2006-1-page-37.htm>]. Consulté le 31.07.21.
- WILLAIME, Jean-Paul (1999). « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, Archives de sciences sociales des religions, n° 105, Éditions CNRS, p. 5-28. URL : [https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1999_num_105_1_1076]. Consulté le 29.07.21
- WOEHLING, Jean-Marie (2012). « Qu'est-ce qu'un signe religieux ? », L'étude des signes religieux dans l'espace public, Société, droit et religion, 1 n° 2, Éditions CNRS, p. 9-24. URL : [<https://www.cairn.info/revue-societe-droit-et-religion-2012-1-page-9.htm>]. Consulté le 31.07.21.
- ZAKHOUR, Stéphanie, et Leila TARAZI-SAHAB (2019). « Le tatouage et ce qu'il révèle. Une dimension psychologique », *Bébés : de l'anthropologie à la psychanalyse* 2, *L'Autre*, 3, vol. 20, Éditions La pensée sauvage, p. 330-332. URL : [<https://www.cairn.info/revue-l-autre-2019-3-page-330.htm>]. Consulté le 31.07.21.

Reuves en ligne :

- AUBRÉE, Marion (2003). « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 65-84. URL : [<http://id.erudit.org/iderudit/007002ar>]. Consulté le 23.02.21.
- BAILLEUL, Alexandre (2015). « Monster Energy devient Partenaire de l'UFC », *Sportbuzzbusiness*. URL : [<https://www.sportbuzzbusiness.fr/monster-energy-devient-partenaire-de-lufc.html>]. Consulté le 29.07.2021.
- BAUER, Olivier (2020). « Les gestes religieux comme moindres maux », *Le sport, terrain de partage, et de dépassement de soi*. Réformés le journal. URL : [<https://www.reformes.ch/culture/2020/01/les-gestes-religieux-comme-moindres-maux-sport-dossier-religion-reformes-fevrier>]. Consulté le 31.07.21.

- BOSCO, Nicole (2020). « What does the UFC's Reebok deal coming to an end mean for the fighters ? » *Fansided*. URL : [https://fansided.com/2020/05/29/ufcs-reebok-deal-coming-end-mean-fighters/]. Consulté le 29.07.2021.
- BUCUMI, Guy (2015). « La théologie de la prospérité chez les évangéliques ». *CESNU*, Estonie. URL : [https://www.cesnur.org/2015/bucumi_tallinn_2015.pdf]. Consulté le 30.09.21.
- DAGENAIS, Bernard (1996). « Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion », *Communication et organisation* 9.
- de SARDAN, Jean-Pierre Olivier (1995). *La politique du terrain, sur la production des données en anthropologie*. Les terrains de l'enquête. URL : [https://journals.openedition.org/enquete/263]. Consulté le 04.10.21.
- FIRMIN, Garry, Smith (2017). *La théologie de la prospérité*. Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences de Montréal, p. 24. URL : [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/20678/Firmin_Gry_Smith_2017_memoire.pdf?sequence=4&etisAllowed=y]. Consulté le 30.09.21.
- FOLEY, Matt (2017). *OZY Exclusive: Why UFC Stars and Reebok Are Co-Designing Gear*. OZY. URL : [https://www.ozy.com/the-new-and-the-next/ozy-exclusive-why-ufc-stars-and-reebok-are-co-designing-gear/80407/]. Consulté le 29.07.2021.
- GAUDIN (B.). 2009. « La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, p. 4-31. URL : [https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2009-4-page-4.htm]. Consulté le 04.10.21.
- GENIN, Christophe (2015). « Les arts martiaux japonais comme art de la concorde ». *Nouvelle revue d'esthétique*, n° 16, p. 65-81. URL : [https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2015-2-page-65.htm]. Consulté le 28.07.21.
- GONZALEZ, Philippe (2020). « De l'expérience religieuse des évangéliques à la place des religions dans l'espace public ». *Les Cahiers de la SFSIC*. Coll. 12-Varia. URL : [http://cahiers.sfsic.org/sfsic/index.php?id=465]. Consulté le 29.07.21
- KERRIEN, Serge (2014). « Quelques gestes de la liturgie ». *Revue Célébrer*, n° 405. URL : [https://liturgie.catholique.fr/accueil/la-messe/297794-rites-gestes-attitudes-liturgie-mains/]. Consulté le 29.07.21.
- LUGO, Louis (2006). *Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals*. Pew Research Center. Religion and Public Life. URL : [https://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/], p. 11. Consulté le 01.08.21
- MADAMBASHI, Andrea (2012). « Jiu-Jitsu for Christ? Brazilian Churches Use Violent Sport as Evangelistic Tool ». *The Christian Post*. URL : [http://www.christianpost.com/news/jiu-jitsu-for-christ-brazilian-churches-use-violent-sport-as-evangelistic-tool-80375/#bvOsQXKVOH0pg9Ue.99]. Consulté le 29.07.21

- MARTIGNONI, Andréa (2008). *Pierre Erny, Le signe de la croix. Histoire, ethnologie et symbolique d'un geste « total »*. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. URL: [<http://journals.openedition.org/crm/7743>]. Consulté le 29.07.21.
- MASTOR, Wanda (2012). « Les signes religieux dans l'espace public européen : aspects constitutionnels », dans *Les signes religieux dans l'espace public*, Observatoire de la société britannique, 13, p. 23-39. URL: [<https://journals.openedition.org/osb/1407>]. Consulté le 01.08.21.
- MOLINIER, Hiéromoine, Nicolas (2007). *À propos de l'histoire du signe de croix*. URL: [<http://pistevo.free.fr/files/signedelacroix.pdf>]. Consulté le 31.07.21.
- WARREN, Lee (2011). « Is MMA compatible with christianity? » *The Christian Post*. URL: [<https://www.christianpost.com/news/is-MMA-compatible-with-christianity.html>]. Consulté le 29.07.21.

Communications en ligne :

- BREYNAERT, Françoise (2002). *Le beau geste dans la liturgie*. FBreynaert. URL: [<https://sites.google.com/site/fbreynaert/theologie/le-beau-geste-dans-la-liturgie/le-sens-des-attitudes-et-des-gestes-de-la-liturgie-chretienne>]. Consulté le 29.07.21.
- DANAHER, John (2018). *The Joe Rogan Experience 111*. URL: [<https://www.youtube.com/watch?v=qkBXzkD6tis>]. Consulté le 29.07.21.
- KERRIEN, Serge (2012). *Les gestes dans la liturgie*. Diocèse de Strasbourg.

Plateformes de recherche en ligne :

- CENTRE NATIONAL DE RECHERCHE TEXTUELLES ET LEXICALES, URL: [<http://www.cnrtl.fr/definition/martial>]. Consulté le 29.07.21.
- DICTIONNAIRE ET TRADUCTEUR, URL: [<http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/art%20martial%20fr-fr/>]. Consulté le 29.07.21.
- ENCYCLOPÉDIE UNIVERSALIS URL: [<https://www.universalis.fr/encyclopedie/arts-martiaux/>]. Consulté le 29.07.21.
- LA BIBLE EN LIGNE, URL: [<http://www.bible-en-ligne.net/bible,55N-2,2-timothee.php>]. Consulté le 29.07.21.
- LAROUSSE, URL: [<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/martial/49644/locution?q=arts+martiaux#15000533>]. Consulté le 29.07.21.
- MEDIADICO, URL: [http://www.mediadico.com/dictionnaire/definition/les_arts_martiaux/]. Consulté le 29.07.21.

Mémoires et thèses :

RAMIREZ, Yann (2015). *Du Free Fight aux arts martiaux mixtes: sportivisation, violence et réception d'un sport de combat extrême*. Thèse de doctorat en sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III (France), 651 p.

SCIARABBA, Davide (2004). *Métaphores sportives et valeurs chrétiennes dans les écrits pauliniens: contribution à une philosophie biblique des sports*. Mémoire en théologie adventiste, campus adventiste du Salève, Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève, France, 132 p.

Chaînes YouTube :

Documentaire : *1957 Billy Graham How to live the Christian Life-Full*. URL : [https://www.youtube.com/watch?v=ei_eIL08vbs]. Consulté le 29.07.21.

Documentaire : *Billy Graham- There Is Only One Way To Heaven (Through The Cross Of Jesus Christ)*. URL : [<https://www.youtube.com/watch?v=n-NdZEDAZpQett=183s>]. Consulté le 29.07.21.

Documentaire : *Billy Graham - Who is Jesus? - Chicago 1971*. URL : [<https://www.youtube.com/watch?v=U89zkUZPd5w>]. Consulté le 29.07.21.

Liste non exhaustive de sites Internet d'associations religieuses ayant un ministère du Sport (consultés collectivement le 29.07.21):

CEDESPORTS

<https://cedesports.org/>

FIGHT MINISTRIES

<http://fightministries.org/>

LAUSANNE MOVEMENT

<https://lausanne.org/content/lga/2014-05/sports-ministry-and-evangelism-how-an-incarnational-and--service-emphasis-underpins-effective-evangelism>

SPORT OUTREACH

<https://www.sportsoutreach.net/>

WORLD SPORT MINISTRIES

https://worldsportministries.com/Groups/330974/WSM_Website.aspx

Explorer la spiritualité engagée à travers les arts martiaux. Les pédagogies de l'engagement dans la Boxe Popolare et l'Odaka Yoga.

MATTEO DI PLACIDO ET
LORENZO PEDRINI

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR OLIVIER BERNARD)

INTRODUCTION

La résurgence globale de la religion, tout comme la signification sociale croissante des spiritualités contemporaines, a été reconnue à travers les disciplines et les perspectives théoriques, faisant du « sacré » – que ce soit dans ses déclinaisons religieuses, spirituelles, séculaires et post-séculaires – l'un des objets privilégiés des analyses socioculturelles actuelles (Barker, 2008 ; Lynch, 2012 ; Mellor et Shilling, 2010).

Par exemple, en ce qui concerne les « arts martiaux et les sports de combat », comme le soulignent Sánchez García et Spencer (2013 : 2), « il ne faut pas seulement prendre en compte, dans une perspective religieuse, tout l'aspect rituel de l'artisanat, mais aussi les régimes

ascétiques entourant certaines de ces pratiques et même le potentiel d'auto-transformation des individus ». Dans cette veine, les chercheurs ont commencé à mettre en perspective les dimensions spirituelles d'une pléthore d'arts et leur relation avec les expériences religieuses (Brown, 2013 ; Brown et collab., 2009, 2014 ; Cohen, 2013 ; Jennings et collab., 2010 ; Tuckett, 2016¹). Cependant, cette littérature florissante, largement ethnographique et multidisciplinaire, a laissé sans réponse la question de savoir si et comment les expériences spirituelles transformatrices associées aux activités martiales peuvent parfois aussi se traduire en expériences politiques, c'est-à-dire le lien entre les processus « individualisés » de transformation de soi par les activités martiales en tant que pratiques spirituelles et le changement social.

Dans ce chapitre, nous soutenons que la thèse de la « spiritualité engagée » (Stanczak, 2006) – appliquée jusqu'à présent pour étudier les contextes des institutions religieuses (King, 2009 ; Stanczak, 2006 ; Stanczak et Miller, 2004) – peut fonctionner comme un correctif partiel à ces lacunes. En effet, ce cadre postule que l'immersion des acteurs sociaux dans des groupes religieux ou spirituels peut être propice à l'intériorisation d'une éthique de la responsabilité sociale, venant influencer, par exemple, les activités et les habitudes quotidiennes des pratiquants en prenant la forme d'un activisme pour la paix, la protection de l'environnement ou la défense des groupes minoritaires, entre autres types d'engagements civiques. Il est important de noter que la spiritualité engagée brouille les frontières entre le religieux et le séculier, la croyance privée et l'action publique, l'auto-réinvention et les transformations collectives. C'est « [d]ans cette position intermédiaire, [que] la spiritualité engagée permet l'innovation créative entre l'expérience privée et l'action publique ou entre la foi religieuse et l'activisme social » (Stanczak et Miller, 2004 : 14).

Utilisant le caractère « intermédiaire » de la spiritualité engagée, nous affirmons donc que les domaines des arts martiaux, de la spiritualité et de la politique ne doivent pas être considérés comme des domaines sociaux mutuellement exclusifs. Au contraire, ils se croisent, se chevauchent et s'influencent mutuellement. En d'autres termes, les activités martiales se situent sur ce que Pedrini et ses collaborateurs (2020) définissent comme

1. À l'exception des études de Zarrilli (2000, 2005) sur le *kalaripayattu* dans l'État indien du Kerala et de la vaste exploration de Maliszewski (1996) sur les croyances spirituelles des arts martiaux de la Chine, de la Corée, du Japon, de l'Indonésie, des Philippines, de la Thaïlande et du Brésil, la plupart de la littérature étudie les arts martiaux dans les milieux socioculturels occidentaux, notamment aux États-Unis.

un « champ hybride », c'est-à-dire des portions de la réalité sociale où différentes logiques de pratique interagissent². Selon cette perspective, il est possible de concevoir l'intrication des domaines constituant les groupes martiaux, leurs « moyens » de transmission culturelle, les « expériences » qu'ils favorisent et, surtout, les « changements du rapport à la corporéité » qui se produisent chez les pratiquants (Shilling et Mellor, 2007 : 533) : Alors, comment les activités martiales tracent-elles des voies spirituelles qui favorisent la transformation de soi des pratiquants ainsi que des formes d'activisme ? Comment les voyages de découverte de soi à travers les arts martiaux s'entrelacent-ils avec le changement social ? Et, plus particulièrement, quel est le rôle des pédagogies spécifiques dans la facilitation de ces dynamiques ?

Pour répondre à ces questions, le présent chapitre examine les répertoires pédagogiques de la *Boxe Popolare* (un style de boxe codifié par des groupes gauchistes italiens) (Pedrini, 2020) et de l'*Odaka Yoga* (un type innovant de yoga postural mélangé à des éléments d'arts martiaux) (Di Placido, 2020), qui ont tous deux été étudiés dans une « perspective charnelle » (Wacquant, 2004 ; 2015). Ce faisant, nous proposons une lecture attentive de ce que nous appelons les pédagogies de l'engagement cultivées par ces deux pratiques, en appréciant comment leurs philosophies spirituelles sous-jacentes sont intériorisées dans des projets autoréflexifs orientés vers la transformation sociétale.

Notre analyse s'inspire de la sociologie dispositionnelle de Bourdieu (1977, 1984) et du concept de « pédagogie du corps » inventé par Shilling et Mellor (2007 ; Mellor et Shilling, 2010 ; Shilling, 2018). Grâce à ce positionnement théorique, nous explorons l'apprentissage physicospirituel de la *Boxe Popolare* et de l'*Odaka Yoga* en relation avec la montée en puissance d'une série de dispositions engagées, qui amènent les pratiquants à concevoir leur propre transformation comme un moyen d'encourager le changement social et de soutenir les programmes de justice sociale. Afin d'historiciser notre raisonnement, nous fournissons d'abord une contextualisation très concise de la spiritualité engagée dans l'Italie moderne. *Boxe Popolare* et

2. En ce qui concerne le lien entre les activités martiales et la politique, au-delà des études de Pedrini (2018, 2020 ; Pedrini et collab., 2020) sur la relation entre la boxe et les groupes de gauche en Italie, des recherches antérieures ont exploré, par exemple, la capacité des pratiquants expérimentés d'aïkido à faire face à la violence de genre en raison de leur engagement dans cet art martial non violent (Ganoë, 2019) et le rôle des écoles de karaté dans la mise en relation de personnes issues de différents milieux raciaux et économiques (Yi, 2009).

Odaka Yoga sont issus du contexte de la société civile italienne, puisque leur éclosion reflète les principaux changements qui ont affecté les domaines politique et religieux au cours des dernières décennies.

ESQUISSES GÉNÉALOGIQUES DE LA SPIRITUALITÉ ENGAGÉE DANS L'ITALIE CONTEMPORAINE

Depuis les années 1970, les religions traditionnelles cèdent le pas à la spiritualité, avec pour conséquence un déclin des institutions religieuses dans le paysage sociopolitique (Heelas et collab., 2005). Dans ce scénario, apparemment caractérisé par une sécularisation du domaine public et une individualisation croissante des expériences spirituelles, diverses formes de spiritualité nouvelle ou « alternative » ont en effet émergé, jouant un rôle significatif dans la dynamique de l'engagement civil (Braunstein et collab., 2017 ; Nesbitt, 2020 ; Oh et Sarkisian, 2012). Bien qu'il soit légèrement en retard par rapport à de nombreux pays occidentaux, ce processus général a également touché l'Italie ; un pays où l'Église a imprégné la sphère publique au cours des siècles passés, et où le parti catholique (Democrazia Cristiana), créé en 1943, a dirigé le gouvernement national pendant plus de quarante ans (Giorgi, 2016).

Les mobilisations politiques qui ont suivi 1968 ont été le pivot de ces transformations. Au cours de cette période, différents mouvements sociaux d'inspiration spirituelle ont vu le jour, comme les Chrétiens pour le socialisme, un mouvement basé sur une interprétation politique de la bible dont les rituels et les actions collectives étaient libérés du contrôle institutionnel (Diani, 1984). Simultanément, même si la « culture radicale » continue à influencer la jeunesse politisée de manière hégémonique, le mouvement de gauche subit l'enchantement des philosophies orientales et plusieurs groupes antagonistes commencent à se concentrer sur les questions liées aux transformations de soi et à la découverte spirituelle. Pour la première fois, à Milan – épice de conflits culturels et politiques –, une série d'associations sont créées pour donner des cours de yoga, effectuer des pratiques de méditation et expérimenter une médecine alternative inspirée des spiritualités orientales³.

3. L'entrée des philosophies et spiritualités orientales dans la société civile italienne à travers les mouvements sociaux peut être lue comme un exemple de l'« orientalisation » qui, en tout premier lieu, a investi les États-Unis pendant les années 1960-1970 grâce au rôle antagoniste joué par les contrecultures (Campbell, 2007).

Le nombre de ces associations s'est rapidement étendu à tout le pays. En une dizaine d'années, la diffusion des pratiques et des discours liés à ces formes de spiritualités alternatives a déclenché deux macro phénomènes : d'une part, ce que l'on définit comme une politisation de l'existence ; d'autre part, ce que l'on appelle la marchandisation de la consommation culturelle (Sassatelli, 2007). La politisation est évidente dans les « nouveaux mouvements sociaux » qui composent la scène politique italienne depuis les années 1980 (Melucci, 1996a, 1996b), car un des effets de la genèse des spiritualités alternatives a été la formation, parmi les groupes engagés, d'une nouvelle sensibilité à la culture de l'autodétermination au moyen de campagnes d'action collective. La marchandisation, quant à elle, est incarnée par le succès du « marché spirituel » (*spiritual marketplace*) (Carrette et King, 2005 ; Roof, 1999), car une autre conséquence de la genèse des spiritualités alternatives a été le développement d'une série de produits visant à apaiser l'anxiété de la vie moderne au moyen de la consommation privée.

Cette double tendance revêt une importance particulière dans l'Italie néolibérale contemporaine. En raison du déclin de l'État-providence, le mode de vie de la consommation est devenu le moyen privilégié de rechercher la satisfaction personnelle et la croissance spirituelle, tandis que la société civile – même dans ses aspects litigieux – a acquis une importance cruciale dans la création de projets politiques visant à poursuivre, plus ou moins directement, le bien-être individuel et collectif. Les activités martiales que nous avons étudiées reflètent les processus décrits. La *Boxe Popolare* s'épanouit dans le contexte de l'« activisme récréatif » ainsi défini, c'est-à-dire une forme d'« engagement politique visant à se réapproprier l'espace, le temps libre et l'accès aux loisirs » (Milan, 2019 : 1519). L'*Odaka Yoga*, au contraire, est un exemple éloquent des stratégies de légitimation et de différenciation que les types de yoga contemporains adoptent pour tenter de conquérir une part du marché spirituel déjà saturé et hautement marchandisé. Considérés ensemble, ils donnent la possibilité d'enquêter sur la spiritualité et l'engagement, l'équilibre entre l'affirmation de soi individualisée caractérisant la spiritualité contemporaine et la volonté de remodeler la réalité sociale, dans une certaine mesure, propre aux sous-cultures antagonistes de gauche.

MÉTHODOLOGIE ET APPROCHE THÉORIQUE

L'ethnographie charnelle : une perspective, deux activités martiales

Comme nous l'avons présenté précédemment, cette étude émerge à l'intersection de nos agendas de recherche respectifs. Nous avons mené notre travail de terrain en adoptant une approche « charnelle » et « participative » de l'ethnographie (Sánchez García et Spencer, 2013 ; Wacquant, 2004, 2015). Plus précisément, nous nous sommes tous deux concentrés sur les processus de reproduction et de renouvellement de la *Boxe Popolare* et de l'*Odaka Yoga* par l'exploration de la relation enseignants-élèves, selon le précepte méthodologique de l'apprentissage « comme sujet et comme outil », à savoir : utiliser « l'apprentissage du chercheur [...] comme miroir de l'apprentissage subi par les sujets empiriques de l'étude » (Wacquant, 2011 : 81).

Sans aucune expérience préalable dans les arts martiaux, Lorenzo a rejoint en avril 2016 la *Palestra Popolare* (gymnase populaire) Bread and Roses (un pseudonyme), le premier cours de *Boxe Popolare* créé à Milan en 2007, ainsi que l'une des organisations centrales du réseau *Boxe Popolare* en Italie. Pendant trois ans, il s'est entraîné régulièrement avec ses coéquipiers boxeurs. Cet engagement a permis à Lorenzo de retracer la genèse sociale de l'« habitus pugiliste » local ; « l'ensemble spécifique de schémas corporels et mentaux qui définissent le boxeur compétent » (Wacquant, 1992 : 224). En outre, l'ethnographie immersive lui a permis de créer des liens d'amitié avec les principaux membres de la salle de sport. Grâce à cela, il a réalisé une observation participante « multi-située » de l'équipe de boxe (Marcus, 1995), en accédant aux coulisses des soirées de combat et en menant 46 entretiens avec les pratiquants de *Boxe Popolare* de plusieurs gymnases situés dans la même zone urbaine. Du printemps 2016 à l'hiver 2018, Lorenzo a également collecté des documents sur des sites Internet et stocké la culture matérielle et la littérature de première main existante sur la *Boxe Popolare*.

Matteo, quant à lui, expérimentait déjà différents styles de yoga postural et d'arts martiaux (à savoir la boxe, le judo, le jiu-jitsu brésilien) avant de commencer son travail de terrain. Entre mars et juin 2018, il a participé deux fois par semaine aux cours d'*Odaka Yoga* menés au studio de yoga et de pilates *JustB* de Beatrice Morello, le siège milanais de l'école. Comme Lorenzo, Matteo a étudié le processus d'apprentissage et d'incarnation du soi-disant « habitus yogique » transmis par l'*Odaka Yoga* (Di Placido, 2018). Il a également assisté à plusieurs autres événements tels que des

classes de maîtres, des classes de charité et des classes de formation d'enseignants dans la période allant de juin à décembre 2018, ainsi qu'à une observation participante intensive de trois jours pendant l'édition 2019 du « Milan Yoga Festival » et à une série d'observations à des classes en ligne en 2020 et 2021. En outre, entre la fin de 2018 et le début de 2021, Matteo a réalisé 16 entretiens biographiques avec différents enseignants appartenant aux sections milanaise, romaine et japonaise d'*Odaka Yoga*.

Compte tenu de la nature participative de notre recherche, les processus de collecte de données sont, d'une certaine manière, liés à des explorations autoréflexives qui ont été essentielles pour clarifier les spiritualités engagées dans ces pratiques séculaires et apparemment radicalement divergentes. Les vignettes ethnographiques et les entretiens que nous (re)présentons dans ces pages ne sont qu'une sélection étroite de la pléthore de données empiriques, mais illustrent néanmoins les pédagogies de l'engagement dans la *Boxe Popolare* et l'*Odaka Yoga*, comme les sections suivantes l'encadrent plus précisément.

Cadre de sensibilisation : approche des pédagogies de l'engagement

Pour comprendre ce que Stanczak et Miller (2004 : 9) appellent « l'engagement appris », c'est-à-dire comment la spiritualité engagée est cultivée jour après jour dans des contextes religieux ou « alternatifs » / « séculiers », notre point de départ est la sociologie dispositionnelle de Pierre Bourdieu (1977, 1984, 1990). La sociologie dispositionnelle de Bourdieu s'intéresse principalement à l'étude de la manière dont les acteurs sociaux reproduisent les structures objectives de l'ordre social (par exemple, la langue, la culture, l'économie, la loi, la religion) au moyen de « dispositions » spécifiques ; des « schémas de perception, de conception et d'action » durables et transposables (Bourdieu, 1977 : 86). Les dispositions sont l'incarnation de la logique immanente de la pratique de portions spécifiques du monde social, car elles constituent l'intériorisation du « sens pratique » nécessaire – c'est-à-dire seulement partiellement conscient –, dont « l'évidence immédiate s'accompagne de l'objectivité fournie par le consensus sur la signification des pratiques et du monde » (Bourdieu, 1990 : 58).

Les dispositions, et l'*habitus* qu'elles contribuent à façonner, influencent les perceptions mêmes du monde social par les individus (Bourdieu, 1984 : 170) ou, comme le dit Wacquant, représentent « la manière dont la société se dépose dans les personnes sous la forme de [...] capacités entraînées et de propensions structurées à penser, sentir et agir de manière déterminante, qui les guident ensuite » (2006 : 316). C'est à la suite de ces remarques

théoriques que nous théorisons la constitution et la culture de dispositions engagées comme l'intériorisation de logiques pratiques-discursives spécifiques sur soi, sur les autres et le monde réalisées par les pratiquants de *Boxe Popolare* et d'*Odaka Yoga*.

Un autre concept central qui nous aide dans cette tâche est celui de la « pédagogie du corps », qui, « [r]éagissant contre le point de vue traditionnel de la sociologie selon lequel la culture est reproduite principalement par l'incorporation cognitive de normes et de valeurs symboliquement significatives » (Parsons, 1937/1968), est plutôt « concerné par les processus impliquant le corps dans l'apprentissage et l'enseignement de ces coutumes, habitudes, techniques, connaissances et croyances centrales à la production et à la reproduction des cultures, des groupes sociaux et des sociétés » (Shilling, 2018 : 45). Comme le soutiennent également Shilling et Mellor :

la pédagogie corporelle fait référence aux moyens centraux par lesquels une culture cherche à transmettre ses principales techniques, compétences, dispositions et croyances corporelles, les expériences généralement associées à l'acquisition de ces attributs, et les changements corporels réels [ou résultats] résultant de ce processus (Shilling et Mellor, 2007 : 533).

En d'autres termes, « l'approche de la pédagogie corporelle peut nous fournir un moyen corporellement sensible d'avoir accès à certains des éléments centraux impliqués dans le développement et la reproduction des expériences religieuses, des identités et des formes culturelles, et peut nous aider à donner un sens à leur importance globale relative » (Mellor et Shilling, 2010 : 28). Ici, « l'accent mis sur les moyens ou les activités culturelles d'une religion attire l'attention sur les techniques rituelles pratiques et les moyens matériels, ainsi que sur les systèmes de croyances, employés dans son organisation et sa prestation » (Mellor et Shilling, 2010 : 30). Le souci de l'expérience chez Mellor et Shilling fait précisément référence aux sensations corporelles, aux sentiments profonds et aux pensées des personnes. Dans ce chapitre, les expériences des pratiquants sont mobilisées avant tout pour vérifier comment l'immersion dans des exercices pratiques et des routines spécifiques favorise leur alignement avec l'éthos des groupes. Enfin, la pédagogie corporelle « se préoccupe des résultats dans la manière de vivre sa corporéité et cherche à savoir si ces moyens et ces expériences ont effectivement entraîné des changements dans les valeurs des personnes, dans leurs capacités et leurs dispositions à l'action, et dans tout autre aspect de leur habitus » (Mellor et Shilling, 2010 : 30).

Pris ensemble, la sociologie dispositionnelle de Bourdieu et le concept de Shilling et Mellor définissent un cadre sensibilisant pour explorer les pédagogies de l'engagement qui sous-tendent certaines activités martiales. Nous considérons comme des pédagogies de l'engagement les répertoires pédagogiques qui relient l'auto-transformation des pratiquants à des attitudes plus larges envers le changement social. Dans cette optique, la pédagogie du corps, comme le montre la description de notre étude de cas, représente le site privilégié où enquêter sur les processus de socialisation, d'enchantement et, finalement, de remise en scène en relation avec des dispositions d'engagement spécifiques.

BOXE POPOLARE

Le continuum martial-politique dans un style de boxe

La *Boxe Popolare* est un style de boxe répandu dans les principales villes italiennes. Ce type d'activité martiale autogérée, organisée en dehors de la juridiction des fédérations sportives, s'est développé grâce aux groupes gauchistes depuis le début des années 2000, à la suite de trois changements principaux concernant les répertoires d'action collective des forces politiques de la rue.

Premièrement, la mise en place d'une activité martiale au sein des réseaux militants représente un projet de « bien-être ascendant », puisque les cours de boxe sont promus auprès du grand public dans le but de lutter contre les inégalités émergentes dans les contextes urbains. Deuxièmement, *Boxe Popolare* peut être compris comme une forme « non traditionnelle » de participation politique, car cette initiative contreculturelle contrebalance le déclin des manifestations et des protestations de rue dû à l'augmentation des stratégies de contrôle social et à la sécurisation de l'espace public. Troisièmement, l'expansion de la *Boxe Popolare* est une réaction de « désillusion » face à la disparition de la gauche – c'est-à-dire des partis, des syndicats, des organisations de masse – de la société civile, ainsi qu'à la montée des groupes de droite; ce processus est clairement visible dans le domaine des arts martiaux et des sports de combat puisque plusieurs gymnases et athlètes, en Italie, sont commandités par des groupes néo-fascistes⁴.

4. Un compte rendu plus détaillé sur la genèse et la structure du réseau *Boxe Popolare* est fourni dans Pedrini (2018, 2020). En outre, il est important de préciser que, dans plusieurs pays occidentaux, le continuum martial-politique est évident compte tenu de la collusion entre les forces politiques et les sports de combat (Pedrini et collab., 2020).

Dans tout le pays, bien que les espaces de *Palestra Popolare* soient gérés par des collectifs mus par des idéologies légèrement différentes, toutes les équipes partagent une sous-culture commune, se définissant comme « anticapitaliste », « antifasciste », « antiraciste » et « antisexistes ». Le manifeste de Bread and Roses incarne les valeurs et les principes fondamentaux en vigueur dans ce monde social :

Bread and Roses est un espace de participation populaire, consacré aux classes martiales et visant à promouvoir le bien-être personnel et la croissance collective. Nous croyons en la valeur sociale et politique de la culture physique, qui doit être pratiquée indépendamment de l'âge, des origines, du sexe, de la classe sociale et des ressources économiques disponibles. Dans le gymnase, il n'y a ni propriétaires ni clients : chaque pratiquant a le droit de participer à des activités d'autogestion. Le gymnase est donc un lieu conçu pour favoriser la responsabilité sociale, le partage des connaissances et l'apprentissage du rejet des hiérarchies sociales. La salle de sport refuse les comportements discriminatoires à l'égard des communautés LGBTQ+ et soutient les campagnes de subjectivités qui luttent pour le changement social [...]. Pour cette raison, tout le monde est autorisé à assister aux cours, sauf les fascistes, les flics et tous ceux qui vivent dans le respect des autorités sans se rebeller contre l'exploitation⁵.

Les routines d'entraînement quotidiennes sont le principal moyen par lequel l'univers moral et symbolique de *Boxe Popolare* est transformé en gestes physiques, en postures corporelles et en schémas mentaux. Par exemple, dans Bread and Roses, le menu d'un cours de boxe ne varie jamais au cours de l'année. Une séance d'entraînement dure environ une heure et trente minutes. Elle est réalisée collectivement – cela signifie que même ceux qui dirigent les exercices s'entraînent en conséquence – et contient le même programme d'activités : saut à la corde, gymnastique d'échauffement, une série de travaux au sol – comme le combat simulé (*shadowboxing*) et l'haltérophilie –, travail des sacs de frappe, 10 minutes d'entraînement (*sparring*), redressements assis, exercices d'étirement et discussion amicale. Ici, en ce qui concerne la pédagogie et l'apprentissage de *Boxe Popolare*, une importance particulière est accordée à la technique de l'écoute.

5. Le document a été distribué lors d'un festival *Boxe Popolare* organisé à Milan en décembre 2019.

La microphysique de l'écoute

Patrick répare les plaquettes; un ensemble de gants noirs plats avec une cible circulaire blanche au centre. Il me demande de le rejoindre. *Tu tu tu* [la minuterie signale le début du round]. Patrick: « un – deux ». Je vise le centre du gant et je tire. *Stoc stoc*. Patrick: « Tu entends le son, n'est-ce pas? C'est de la merde. Tu dois frapper la plaque avec la deuxième et la troisième articulation. Le bruit te dit immédiatement si tu frappes bien ou mal. » Nous nous déplaçons sur le tatami comme si nous dansions. Je continue à me concentrer sur le menton de Patrick. Il déclare: « Très bien. Décidez de ce que vous voulez faire. Quand tu te défends, tu dois choisir d'esquiver ou de parer. Il n'y a pas de bien ou de mal dans la boxe. La chose la plus importante est la stratégie. Sois conscient de ça, puis frappe! » Patrick, encore: « Un », *tam*; « un-deux »; *tam-stoc* [un direct est bon un autre pas] « Un-deux-un-deux », *tam-stoc-tam-stoc* [le droit ne frappe pas correctement]. Un-deux-un-deux, *tam-tam-tam-tam* [hourra! Les coups de poing produisent un son puissant qui résonne dans tout le gymnase]. Patrick: « Vous avez entendu? » Je me sens excité et puissant. Patrick a perçu le feu dans mes yeux. On accélère: « jab-jab-direct uppercut-gauche crochet » [...] Après quelques combos, je ne peux plus suivre le rythme, les poumons brûlent. Je mords l'embout pour résister, mais mes coups perdent de l'énergie. Patrick: « T'es mort, mec. On arrête. On pourra bientôt refaire de l'exercice. » La danse est terminée. Je ne dois pas être en forme. Nous nous arrêtons et je n'ai pas encore entendu le *timer* sonner la fin du tour⁶.

Alors que plusieurs chercheurs ont souligné l'importance des stratégies d'observation et d'imitation pour l'apprentissage de la boxe, dans le cas de la *Boxe Popolare*, c'est surtout l'écoute qui façonne le boxeur compétent, marquant l'appartenance individuelle au sein de la communauté en affectant la conscience de soi des pratiquants⁷.

En tout premier lieu, cela est dû à une série de contingences. Tout d'abord, le club Bread and Roses propose un environnement qui configure un « espace auditif partagé »: étant donné l'absence de murs, tous ceux qui assistent à un cours peuvent percevoir les ondes sonores qui remplissent la pièce⁸. En outre, les miroirs ne sont pas particulièrement utiles pour l'entraînement, car les exercices devant eux sont peu nombreux et, surtout,

6. Note de terrain, 20 décembre 2016.

7. Pour une interprétation complètement opposée du processus d'incarnation en boxe ici esquissé, voir notamment Wacquant, 2004.

8. Nous nous appuyons sur le concept d'« espace auditif partagé » grâce à Erlmann (2006: 18), qui mène une recherche approfondie sur la signification culturelle, sociale et politique des sons et de l'écoute dans la modernité.

les miroirs sont fins et constamment sales. Ensuite, les pratiquants parlent abondamment avant, pendant et après l'entraînement. Pour ces trois raisons, l'ouïe est le seul sens des pratiquants qui est toujours stimulé. Pourtant, écouter n'est pas synonyme d'entendre. La première ne doit pas être réduite à la seconde, c'est-à-dire à une forme passive d'interaction ou, pire, d'obéissance envers les autres. Au contraire, l'écoute est une compétence acquise qui nécessite une application individuelle dans l'interprétation active de divers signaux et diverses formes de communication située, impliquant le praticien dans son ensemble, à savoir les sens, la cognition, les émotions et la volonté de l'individu.

À cet égard, étant donné que la pédagogie organisée des équipes n'est pas dirigée par des maîtres uniques, l'écoute signifie la capacité de discerner les sons produits par les interactions entre tous les corps situés dans l'espace – par exemple, comme le suggère la note de terrain précédente, les idiomes adoptés pour nommer les techniques de frappe ou le bruit des coups⁹.

De plus, l'écoute consiste en une compréhension intellectuelle du discours rationnel. Par exemple, lors des entraînements de Bread and Roses, il arrive souvent que les pratiquants soient invités à saisir les règles et le sens du jeu raconté par les plus anciens.

Nous pratiquons la position de garde tous ensemble. Giorgio remarque que certains garçons n'ont pas l'air assez détendus. Il explique quelques idées au groupe : « Notre boxe est inspirée du style cubain. L'objectif principal est de participer à l'activité, de frapper autant de coups que possible et de danser. Nous ne cherchons pas à mettre l'adversaire au tapis. Ce n'est pas ce que nous aimons faire. Nous devons être doux, nous devons nous détendre. Essayons tous ensemble de placer le bras le long du noyau. Nous n'avons pas besoin de durcir les muscles. Tu te sens détendu ? » J'essaie de me mettre dans le bain en pensant au prototype du boxeur cubain¹⁰.

L'écoute véhicule un ensemble de représentations à travers les oreilles en leur donnant une expression charnelle. Cela semble bien nécessaire puisque la pratique est entièrement établie par des corporalités. Cela dit, la dimension intellectuelle de l'écoute n'englobe pas seulement la séance de formation. Une dimension significative des cours de *Boxe Popolare* concerne les conversations amicales. Parmi plusieurs formes de communication, les conversations fournissent les sources symboliques

9. Même si les membres établis, en raison de leur militantisme de longue date, jouent un rôle plus influent au sein de la structure de coaching (Pedrini et collab., 2020).

10. Note de terrain, 26 octobre 2017.

fondamentales auxquelles chaque praticien puise pour élaborer ses propres idées sur le réseau, son fonctionnement et son rapport avec le champ politique, en transmettant implicitement une série de valeurs qui se rattachent au milieu de la gauche¹¹.

En outre, l'implication spirituelle de l'écoute apparaît clairement en relation avec la « proprioception », une forme de conscience de soi obtenue par l'attention portée au corps personnel¹². Pour favoriser la proprioception, dans les exercices quotidiens, les plus experts ont l'habitude de manipuler le corps des pratiquants avec leurs mains, en touchant les chevilles ou les épaules de leurs coéquipiers, ou en poussant leur tronc, et en accompagnant les gestes de revendications qui aident à « écouter » la bonne posture. Lorsque le soutien du groupe ne suffit pas, la « microphysique de l'écoute » est rendue possible grâce aux objets matériels, comme les élastiques – très utiles pour apprendre la distance entre les jambes – ou les manches à balai – utilisés dans le combat simulé (*shadowboxing*) pour mémoriser le maintien d'un dos droit. Cependant, les « effets de réciprocité » entre les coéquipiers et les objets matériels ne pourraient pas agir efficacement sur les boxeurs sans une profonde écoute et compréhension de soi.

Après trois rounds d'entraînement, je dépasse les cordes et m'écroute sur le sol. Je pose ma main droite sur le dos. Je sens une douleur très profonde dans mes poumons. Cela me semble très bizarre : Je ne fume pas, je ne prends pas de drogues. Je devrais peut-être arrêter de boire de l'alcool et m'entraîner beaucoup plus si je veux améliorer mon attitude au combat. En suis-je capable ? Suis-je assez motivé ?¹³

Au cours du voyage de découverte de soi, personne n'est aussi bon que le boxeur lui-même pour écouter son propre corps, son esprit et son âme. En d'autres termes, sa propre conversion à la *Boxe Popolare* est un processus sans fin qui investit des émotions et des pensées personnelles,

11. Nous soulignons cet aspect de l'écoute en tenant compte du milieu politique, car le discours rationnel est le code primitif et traditionnel utilisé par les mouvements sociaux de gauche pour donner un sens à la réalité (Melucci, 1996a). Nous soulignons également l'importance des conversations à la fin des cours quotidiens dans ce processus, car ce sont surtout ces formes de communication qui marquent la transition physique et symbolique du gymnase à la réalité sociale environnante (voir aussi : Pedrini, 2020, chapitre 3).

12. Nous remercions Chiara Bassetti pour cela (en particulier, Bassetti, 2009), ainsi que pour ses incitations permanentes à penser au corps et à partir du corps.

13. Note de terrain, 28 octobre 2017.

exigeant introspection et autoréflexivité afin de développer le goût personnel pour la boxe. En bref, grâce à l'écoute, les pratiquants creusent au plus profond d'eux-mêmes, afin de décider comment aligner leur engagement sur le degré d'engagement implicitement requis par le monde social de la *Boxe Popolare*¹⁴.

Dispositions d'émancipation personnelle et collective

Travaillant les schémas physiques, mentaux et moraux des boxeurs, l'écoute développe la disposition personnelle envers la pratique sous toutes ses formes. C'est pourquoi le sens du jeu qu'acquièrent les habitués est doté d'une signification particulière par les membres les plus anciens de la communauté martiale.

Patrick dit : « Devenir boxeur, c'est s'autodiscipliner, c'est cultiver son intégrité et son intériorité, c'est se transformer. C'est la voie à suivre dans une salle de sport anticapitaliste : nous formons des êtres humains pensants, pas des moutons capables de suivre passivement le chef¹⁵. »

Grâce à la pédagogie spécifique organisée au sein de la *Palestra Popolare*, les boxeurs apprennent à se battre et, simultanément, renouvellent un type spécifique de relation spirituelle avec eux-mêmes qui leur permet de se mettre en phase avec leur vie corporelle, psychologique, physique et émotionnelle afin de stimuler leur sens de l'agencéité. Cette forme d'émancipation est conçue comme un principe d'action qui doit être partagé avec les coéquipiers, car l'émancipation individuelle et collective apparaît comme une des principales fins de l'engagement.

Ce n'est pas une surprise puisque les cours de *boxe popolare* sont gérés collectivement. En fait, tous ceux qui s'entraînent régulièrement, s'entraînent et combattent aussi en public – en représentant la salle de sport à laquelle ils appartiennent – sont les mêmes qui conçoivent leur activité martiale comme une forme d'activisme politique et, pour cette raison, sont reconnus par d'autres groupes comme des « camarades » qui luttent pour le changement social.

Nous sommes ouverts aux citoyens de Milan, nous sommes heureux de permettre à un maximum de personnes d'être actives et de se sentir bien.

14. La dernière dimension de l'écoute, plus clairement spirituelle, dont il est question ici évoque la conception de l'« autoréflexivité » définie par Crossley (2001 : 75) comme « une synthèse compétente de la perception, de la réflexion et de l'action ».

15. Note de terrain, 19 octobre 2017.

Cependant, nous ne voulons pas inclure les masses. Ceux qui s'établissent ici, ceux qui se sentent vraiment concernés, ne sont que quelques-uns. Nous le savons : ceux qui s'entraînent, ceux qui se battent... ce sont eux qui comptent le plus. Parce qu'ils expliquent aux nouveaux arrivants comment les choses se passent. Ils ouvrent et ferment le gymnase, organisent les événements avec les autres équipes de *Boxe Popolare*. Et puis, que faites-vous quand quelqu'un vient et essaie de fermer le gymnase ? Vous savez que vous pouvez compter sur eux. Je peux passer un coup de fil et les gars arrivent immédiatement pour défendre l'espace. C'est une histoire vraie¹⁶.

Il est clair que les désavantages sociaux et les formes d'exclusion sont produits par le système social. Le réseau *Boxe Popolare* ne subvertit pas les relations structurelles de pouvoir. Il ne subvertit pas non plus les discours qui légitiment la réalité sociale et la division sociale. Cependant, apprendre la boxe dans ce contexte particulier en cultivant l'art de l'écoute enseigne à cultiver l'agencité et à rejeter l'ordre des choses dans une certaine mesure. C'est quelque chose qui se produit dans le Bread and Roses, ainsi que dans tous les clubs du même genre.

Patrick déclare : « Notre mission n'est pas de produire des athlètes et d'obtenir un titre et un statut dans le domaine sportif. Je dis toujours aux garçons : avant tout, essayez de découvrir le combattant qui vit en vous. Séparez-vous avec vos coéquipiers, battez-vous contre les autres clubs de *Boxe Popolare*. Personne ne sait ce qui peut arriver. Tu aimerais devenir un pro, n'est-ce pas ? D'accord. On va trouver un gymnase régulier. Eh bien, si la boxe ne t'intéresse pas, on fera autre chose. On se rencontrera dans une manifestation ! Nous ne pouvons pas savoir à l'avance comment les choses vont se terminer. Restons engagés, renforçons notre capacité à comprendre et à choisir. Et nous découvrirons l'avenir ensemble¹⁷. »

La fréquentation régulière est donc conçue comme une forme d'engagement dans l'Italie contemporaine, car elle permet d'agir en public – au sein d'une *Palestra Popolare* – en surmontant les barrières institutionnelles imposées aux corps. Dans ce sens, l'incarnation de la pratique par les répertoires pédagogiques autogérés est stratégique pour développer une double disposition engagée. Au niveau individuel, l'incarnation de la pratique et sa logique façonnent la capacité personnelle à choisir et à cultiver son propre libre arbitre. Au niveau collectif, l'engagement dans la *Boxe Popolare* élargit la communauté de base, établissant une force sociale pour les mobilisations futures (plus imaginaires que réelles).

16. Entretien avec Mario.

17. Note de terrain, 19 octobre 2017.

ODAKA YOGA

Le continuum martial-spirituel dans un style de yoga postural

L'*Odaka Yoga* est une « vision originale et innovante du yoga » qui a été fondée à Rome au milieu des années 1990 par les professeurs et entrepreneurs italiens Roberto Milletti (Sensei) et Francesca Cassia (Niji)¹⁸. Ce style, ou marque puisqu'il est sous copyright, s'est développé à partir des explorations martiales de Roberto avec le karaté shotokan, le ju jitsu, le zen, le hatha yoga et le raja yoga. Plus précisément, l'*Odaka Yoga* a émergé de deux systèmes martiaux créés et enseignés par Roberto, le Shin Jitsu Ryu et le Wi Yoga. L'éthique de l'école s'inspire donc des modèles de mouvement et des fondements philosophiques des traditions du bushido¹⁹, du zen et du yoga. D'autres inspirations centrales de l'*Odaka Yoga* sont le rythme naturel des vagues de l'océan et la biomécanique. Le premier est imité pendant la pratique afin de permettre au pratiquant d'acquérir la fluidité du mouvement²⁰, une référence symbolique présente dans plusieurs arts martiaux asiatiques. Le second est l'étude de la structure et du fonctionnement des aspects mécaniques des systèmes biologiques, en particulier le corps humain en mouvement. Le site officiel de l'*Odaka Yoga* présente ce style comme suit :

L'*Odaka* est une approche à spectre complet pour incarner le flux de la vie avec conscience, joie et autonomie. La croyance fondamentale d'*Odaka* est de vivre et de partager la pratique du yoga sur le tapis et en dehors. C'est un mode de vie qui crée constamment des synergies et des synchronicités, qui favorise la conscience de soi et la conscience verte et qui développe un profond respect pour toutes les créatures vivantes. La vision d'*Odaka* est de créer une approche universelle et une unité de but non seulement avec

18. <https://odakayoga.com/en/odaka/concept/> consulté le 15 mars 2021.

19. Bushido peut être traduit littéralement par « voie/morale du guerrier ». C'était le code de conduite des samourais, la caste des guerriers japonais. Pour un aperçu plus détaillé de la naissance et du développement de l'*Odaka Yoga*, voir Di Placido (2020).

20. L'utilisation par Bruce Lee de la « métaphore de l'eau » dans son projet de vie philosophique et martial est peut-être l'une des représentations et des expressions pratiques les plus populaires de ce trope. Comme l'affirme Lee : « Videz votre esprit, soyez sans forme, informe – comme l'eau. Maintenant, vous mettez de l'eau dans une tasse, elle devient la tasse, vous mettez de l'eau dans une bouteille, elle devient la bouteille, vous la mettez dans une théière, elle devient la théière. Maintenant, l'eau peut couler ou sécraser. Sois de l'eau, mon ami. » <https://www.youtube.com/watch?v=nzQWYHHqvIw> consulté le 3 juillet 2020. C'est à David Brown que nous devons cette réflexion sur la continuité entre les interprétations de la « métaphore de l'eau » par Bruce Lee et l'*Odaka Yoga*.

les professeurs d'*Odaka Yoga*, mais aussi avec diverses écoles de différents styles de yoga à travers le monde par un réseau international d'échanges et d'événements réalisés ensemble²¹.

Les cours hebdomadaires, les classes de maître et les formations de professeurs sont les moments et les lieux privilégiés où les principaux registres discursifs employés par l'école sont réactualisés et traduits en répertoires pédagogiques spécifiques, contribuant ainsi à façonner un style de yoga postural où les instances martiales et spirituelles cohabitent étroitement et sont incarnées dans la chair par les pratiquants. Pour cela, la pratique rituelle des asanas²² et l'acceptation des conseils de l'enseignant par les pratiquants sont cruciales.

Le rituel séculaire de la pratique des asanas

Aujourd'hui encore, nous commençons par les rotations douces du tronc dans le style classique d'*Odaka*, avec les mains sur les cuisses. Nous commençons bientôt à enchaîner les postures... En effectuant déjà une pose de fente haute, je peux voir les compétences athlétiques, l'endurance et le style de l'enseignant. Nous restons dans la position pendant quelques respirations, avant de nous déplacer de l'autre côté. Nous répétons cette fois en essayant de plier les coudes... Nous passons ensuite au chien tête en bas, et ici nous jouons dans la position, avec la flexion des genoux et l'adhérence des talons au tapis, en étirant une jambe puis l'autre. Puis on plie les deux genoux et on fait tourner les pieds sur le côté gauche et on tend le bras droit vers le plafond, un bel étirement de la poitrine. Nous faisons la même chose de l'autre côté. Nous sommes de retour au chien tête en bas. Les genoux au sol. *Bālāsana* [pose de l'enfant]. Juste pour une respiration... Ensuite, nous entrons dans la pose du chien tourné vers le haut, puis nous revenons au chien tourné vers le bas... Alors que nous passons d'une pose à l'autre, mon attention est continuellement attirée par mon corps qui se réchauffe, s'adoucit et se contracte rythmiquement tout en formant ces poses et en étant formé par celles-ci²³.

Dans le cas de l'*Odaka Yoga*, la pratique des asanas est constituée d'une séquence fluide de postures exécutées sans interruption entre elles. Les pratiquants l'appellent couramment « voyage » ou « méditation en mouvement », c'est-à-dire la culture délibérée de « l'ici et maintenant » par la prise de conscience de ses propres mouvements intérieurs et extérieurs²⁴.

21. <https://odakayoga.com/en/odaka/concept/> consulté le 15 mars 2021.

22. Asana : terme sanskrit désignant une posture ou un exercice corporel.

23. Note de terrain, 25 mai 2018.

24. Entretien avec Beatrice Morello.

Cette approche mobile, fluide et physique de la méditation vise à entamer un processus par lequel les corps deviennent « yogiques ». Ici, yogique signifie fluide, flexible, concentré et performatif. Ce qui est en jeu dans les processus d'apprentissage des pratiquants de l'*Odaka Yoga*, lors de l'exécution de ces séries fluides d'asanas, ce n'est pas simplement la culture d'un corps yogique spécifique ou l'imitation du rythme des vagues de l'océan, par exemple lorsque Béatrice exhorte ses élèves à « bouger comme l'océan... laissez-vous bouger comme l'océan²⁵ ». Pendant la pratique, en fait, les pratiquants intériorisent aussi silencieusement l'univers moral et symbolique de l'*Odaka Yoga*, façonnant ainsi leur constitution physique, émotionnelle et spirituelle. La promotion d'une attitude de révérence envers la nature est préminente dans les expériences et les identités des pratiquants en tant qu'*Odaka yogis* (pratiquant de yoga du style *Odaka*).

Béatrice dit : « Ensuite, amenez votre jambe droite vers le bras opposé, puis étirez-la en arrière et pliez-la en demi-scorpion. En descendant, amenez votre pied à côté de la main droite, sur le côté extérieur... Maintenant, pliez les bras et allez vers le sol pour remercier la Terre Mère²⁶. »

Le langage évocateur utilisé par l'enseignante, tout autant que ses conseils pour l'accomplissement d'un rituel comme la prosternation envers la « Terre Mère », montre que l'*Odaka Yoga* s'appuie sur une certaine sensibilité écologique en tant qu'univers pratico-discursif qui relie une pratique physique exigeante, la culture de la conscience verte et un portrait de la nature comme dimension privilégiée où le soi peut accéder au sacré dans ses manifestations immanentes²⁷. Cependant, ces moyens de transmission culturelle et les expériences de transformation qu'ils favorisent dépendent et découlent largement de l'accompagnement attentif de l'enseignante auprès de ses élèves et, évidemment, de la qualité de réception des enseignements reçus par ces derniers. La note de terrain suivante est particulièrement illustrative de ces processus :

Béatrice dit : « Sentez vos ischio-jambiers au sol, tous deux bien connectés. Placez ensuite vos mains avec les paumes sur la poitrine et respirez à travers elles. Sentez le souffle se déplacer dans la poitrine et accompagnez ce mouvement avec vos mains. Puis arrêtez de bouger vos mains avec le souffle

25. Note de terrain, 15 juin 2018.

26. Note de terrain, 5 juin 2018.

27. Pour un compte rendu plus complet des relations entre la nature et les spiritualités contemporaines, voir, par exemple, l'analyse de Taylor (2009) sur la « Dark Green Religion », l'exploration de Camorrino (2020) sur l'« écospiritualité », et la catégorie des « mondes enchantés de la nature » de Palmisano et Pannofino (2021).

et ressentez-le simplement. Sentez la poitrine se soulever et se dégonfler. Déplacez ensuite vos mains avec les paumes sur les côtés de la cage thoracique et sentez-la s'élargir, mais cette fois sur les côtés. Sentez le souffle atteindre toutes les zones de votre cage thoracique. Déplacez ensuite vos mains sur le début de votre collant et exercez une petite pression vers l'intérieur du collant et sentez ce qui se passe. Penchez votre dos vers l'avant, juste un peu, en le redressant. Placez ensuite vos mains dans la direction opposée, avec les pouces vers l'arrière et exercez une petite pression vers l'extérieur du collant. » Je sens comment ces petits mouvements, presque invisibles, pas même des mouvements en fait, mais simplement une petite pression à l'intersection de mon aine et de mon collant, déterminent l'activation d'une partie spécifique d'un muscle. J'apprécie cette petite et grande découverte²⁸.

Qu'il s'agisse de son propre corps en mouvement ou des conseils de l'enseignant, l'écoute est le fondement des pédagogies d'engagement de l'*Odaka Yoga*.²⁹ En d'autres termes, une certaine disposition de concentration et d'écoute apparaît comme le moyen principal par lequel d'autres dispositions peuvent être transmises et acquises.

Dispositions écologiques, communautaires et autonomisantes

Grâce à l'utilisation répétée de métaphores, d'un langage évocateur, d'indices verbaux et d'exercices inspirés des vagues de l'océan, la nature ne fonctionne pas seulement comme une source d'inspiration pour les techniques de l'école, mais affecte directement le mode de vie sain, équilibré et engagé des pratiquants, même en dehors de leur pratique sur le tapis³⁰. Cela semble être le résultat de l'intériorisation d'une disposition verte spécifique, à savoir le goût pour la nature, sa beauté et la nécessité d'en prendre soin. Par exemple, Roberto (un des fondateurs de l'école) est végétalien depuis quelques décennies, bien qu'il ne préconise pas explicitement de régime alimentaire spécifique pour ses élèves³¹; tandis que

28. Note de terrain, 31 mai 2018.

29. C'est précisément grâce à la régulation structurée de l'« attention » et de la « syntonisation », c'est-à-dire de l'écoute telle qu'elle est définie ici, que des groupes ou des cultures spécifiques *enskill* (Ingold, 1993, 2001) leurs membres dans leurs pratiques, et par le biais de leurs pratiques dans leurs univers moraux et symboliques.

30. Pour une analyse de la nature en tant que « mythe contemporain », voir Camorrino (2018). Pour une analyse des croyances des professeurs de yoga britanniques sur les animaux d'élevage et de leur attitude à l'égard des régimes alimentaires à base de plantes, voir Mace et McCulloch (2020).

31. Entretien avec Roberto Milletti.

Ruggero (également connu sous le nom de Kuma), étudiant de longue date de l'*Odaka Yoga* et aujourd'hui copropriétaire du centre Yoga Wave (Rome), se décrit comme « profondément écologiste » et remarque que « l'union avec la nature l'a conduit à vivre dans les années 1990 une période d'isolement complet entouré par la nature, puis à créer l'une des premières fermes éducatives écodurables d'Italie avec des techniques de construction écologiques³² ». En conséquence, la nature apparaît comme une présence omniprésente, vénérée et imitée et, dans le cas des apprentis engagés, elle fonctionne également comme un principe d'organisation de leur vie en dehors du tapis.

Une autre dimension importante de l'univers moral et symbolique de l'*Odaka Yoga* est l'accent mis sur la communauté et ses racines dans une pratique partagée. Autrement dit, l'exposition répétée des pratiquants à l'*Odaka Yoga* et leur pratique favorisent l'éclosion d'une certaine disposition communautaire découlant du style de vie yogique des pratiquants. Par exemple, en discutant de ce qu'il considère comme les caractéristiques anti-autoritaires de son modèle de leadership, Roberto souligne qu'« à côté des dogmes, à côté de tout, il y a cette beauté de vivre et de partager la pratique pour ce qu'elle est », tandis que Francesca commente que, « dans un monde comme le nôtre, savoir que quoi qu'il vous arrive vous avez un réseau de personnes pour vous soutenir, qui vous soutiennent avec le cœur, sans intérêt... est une belle chose ». Francesca poursuit sur la centralité de la communauté *Odaka Yoga* :

[...] c'est vraiment un échange à un niveau plus profond, avec toutes les cultures, donc c'est quelque chose qui va au-delà de nos habitudes et c'est très, très important. Ça fait un peu réfléchir parce que vous dites : « Apporter la paix au monde », il suffirait d'être tous sur le tapis et la paix naîtrait vraiment. Les différences seraient effacées, les jugements effacés, tout serait effacé³³.

Cette vision du yoga comme étant intrinsèquement transformateur – du niveau individuel au niveau sociétal – est illustrée par des commentaires tels que « [...] tous ensemble, nous pouvons vraiment transformer notre façon de vivre³⁴ », comme l'affirme Francesca ; ou encore, « nous sommes le changement. Nous n'abandonnons jamais », comme l'a souligné de

32. <https://www.yogawave.it/> consulté le 15 mars 2021.

33. Entretien avec Francesca Cassia.

34. Entretien avec Francesca Cassia.

manière poignante un pratiquant à la fin d'un récent cours de maître en ligne réunissant plus de 200 participants³⁵.

Enfin, le dévouement des pratiquants à partager ce qu'ils perçoivent comme l'éthique inclusive, non compétitive et responsabilisante de l'*Odaka Yoga* avec des groupes défavorisés en dehors de leur communauté d'enseignants et d'étudiants est, semble-t-il, propice à des niveaux plus élevés d'engagement social et civique, et représente une certaine disposition responsabilisante. Le principal exemple en est la collaboration des professeurs d'*Odaka Yoga* avec une organisation à but non lucratif dont les principaux intérêts sont la prévention, la guérison et l'étude des troubles alimentaires. Quelques professeurs commencent actuellement, avec cette organisation, un projet pilote dans un des principaux hôpitaux de la ville de Milan, regroupant des adolescents souffrant de troubles alimentaires autour d'une pratique d'*Odaka Yoga*. Selon Beatrice, l'*Odaka Yoga* est particulièrement adapté à ce type d'intervention, car il :

a une modalité de transmission des enseignements qui n'est jamais « je t'explique comment faire les choses correctement et je te dis comment les faire », mais d'une certaine manière il te donne la responsabilité de toi-même avec très peu de corrections, des indications sur la manière de faire les choses oui, mais peu de corrections sur ce qui est bien ou mal. Et c'est exactement une grande attention à l'autre. Pourquoi ? Parce que cela vous permet d'être qui vous êtes et c'est quelque chose de cher aux Sensei [Roberto et Francesca]... Je veux dire, ne pas utiliser un langage impératif, être toujours accueillant, dépasser l'idée du bien et du mal... Je crois que cela fait partie intégrante de cette pratique, et de cette façon d'enseigner aussi, que vous apprenez avec *Odaka*³⁶.

Par conséquent, le yoga devient une aide que les enseignants doivent partager activement avec ceux qui en ont « le plus besoin », qu'il s'agisse d'adolescents souffrant de troubles alimentaires ou de citoyens exposés au stress de la vie urbaine³⁷.

Pour que les yogis de l'*Odaka* puissent influencer sur les environnements plus larges dans lesquels ils se déplacent, vivent et travaillent, ils doivent d'abord avoir intériorisé ce sens pratique spécifique où les dispositions écologiques, communautaires et autonomisantes sont reconnues, légitimées et implicitement exaltées comme représentant leur propre immersion dans

35. Note de terrain, 18 décembre 2020.

36. Entretien avec Beatrice Morello.

37. Entretien avec Ruggero Ruggeri.

l'*Odaka Yoga* et son univers pratico-discursif. Néanmoins, l'accès à ce type de projet (autoréflexif) – et ses promesses d'engagement – exige que les pratiquants possèdent certains capitaux économiques, culturels et symboliques que les communautés ou les groupes les plus défavorisés possèdent rarement, faisant ainsi du yoga une pratique préconisée pour tous, mais accessible à quelques-uns.

DISCUSSION

Dans le cadre d'un effort de recherche unique, notre étude de cas ouvre trois pistes principales de réflexion et d'approfondissement : a) la dimension rituelle quotidienne des pédagogies de l'engagement ; b) les formes d'engagement – ou dispositions engagées – qui sous-tendent des activités martiales spécifiques ; et c) la relation ambivalente entre les pratiques sociales, la structure sociale et le changement social (potentiel).

La dimension rituelle (a)

En ce qui concerne la dimension rituelle, tant la *Boxe Popolare* que l'*Odaka Yoga* souligne l'importance des techniques d'entraînement, des exercices et des interactions au sein des classes. Premièrement, les relations au sein du groupe nourrissent, constituent et transmettent un certain ethos collectif, qui plus – dans le cas de l'*Odaka Yoga* – ou moins – dans le cas de la *Boxe Popolare* – soutient implicitement des idéaux d'engagement et de changement social par l'appropriation de sa propre agencéité à travers une exploration profondément charnelle. Deuxièmement, à propos des apprentissages que nous avons à la fois expérimentés et détectés, l'écoute émerge comme la technique la plus proéminente de « subjectivation » au sens foucauldien, c'est-à-dire les processus par lesquels l'individu se constitue comme un sujet éthique et un objet à connaître et à transformer (Foucault, 1988, 2005).

Dans ses recherches ultérieures sur la morale et l'éthique, Foucault place en effet les « exercices d'écoute » au cœur des expériences spirituelles de la civilisation occidentale. Plus précisément, c'est par l'écoute que l'individu apprend à accepter un ordre des choses donné et l'inscrit dans les manières de se comporter et de penser : « L'écoute est le premier moment du processus par lequel la vérité entendue, écoutée et bien accueillie, s'enfonce pour ainsi dire dans le sujet, s'incruste [...] commence à devenir *suus* (à devenir sienne) et forme ainsi la matrice de l'ethos » (Foucault

2005: 334). Dans la *Boxe Popolare* et l'*Odaka Yoga*, l'écoute des autres – par exemple, les instructeurs et les camarades de classe – ainsi que de ses propres tripes et pensées est le principal moyen par lequel les pratiquants deviennent compétents dans ce qu'ils pratiquent, en développant consciemment leur goût et leur sens pour les activités martiales et leurs cultures et logiques correspondantes. En d'autres termes, se façonner en tant que boxeur ou yogi signifie aussi l'intériorisation d'une éthique de l'engagement et de la critique du statu quo, à savoir des dispositions engagées.

Les formes d'engagement (b)

En ce qui concerne les formes d'engagement, nous distinguons des différences cruciales. La pédagogie de la *Boxe Popolare* façonne une forme d'engagement politique dans le sens le plus classique, même si son potentiel transformateur et mobilisateur reste limité malgré l'autoproclamation d'une identité « anticapitaliste » et d'une attitude antagoniste envers des initiatives (Milan, 2019 ; Pedrini, 2020). La pédagogie de l'*Odaka Yoga*, en raison du rôle charismatique des enseignants et de ses caractéristiques égocentriques, favorise la transmission, l'intériorisation et la reproduction de dispositions engagées spécifiques qui font le lien entre le soin de soi sur le tapis et en dehors de celui-ci, en faisant seulement des gestes vers le changement social. En fait, les initiatives des écoles – comme l'organisation de cours pour les jeunes souffrant de troubles alimentaires – et les représentations des pratiquants – comme le fait de devenir « vert » et « cosmopolite » – sont rarement contextualisées dans des campagnes d'action collective plus larges. Ces considérations font ressortir les ambivalences des dispositions engagées cultivées par ces activités martiales par rapport aux structures sociales et au changement social.

La relation ambivalente (c)

En ce qui concerne cette relation ambivalente, nous pouvons affirmer que ces dispositions et l'éthique des communautés correspondent largement aux valeurs et aux attentes des classes moyennes occidentales concernant le soi, les autres et le monde, en imitant simplement la subversion du statu quo. Comme le montrent les deux études de cas, ces formes spécifiques d'engagement n'ont pas vraiment d'influence sur l'ordre symbolique, les logiques d'action et les conduites sociales de la « gouvernementalité

néolibérale³⁸ » contemporaine. Le bien-être, le libre choix, le soin de soi et la maîtrise de soi se croisent et constituent les principes fondamentaux de la *Boxe Popolare* et de l'*Odaka Yoga* : la transformation individuelle et le travail sur soi sont perçus comme inévitables pour le changement social ; pourtant, les logiques des deux pratiques réinscrivent les spiritualités engagées dans l'ordre et les valeurs dominants.

Bref

En somme, de nombreuses activités martiales possèdent un profond substrat spirituel, ainsi que des dimensions rituelles codifiées. Celles-ci sont particulièrement attrayantes pour les classes moyennes occidentalisées, qui sont constamment à la recherche de significations, d'enchantement et de distinction. Dans les sociétés qui sont intrinsèquement affectées par des processus d'incrédulité (religieuse) et de désillusion (politique), la recherche constante de l'auto-perfection semble ennoblir et légitimer les comportements sociaux, même lorsqu'ils sont largement motivés par des préoccupations personnelles et narcissiques.

CONCLUSION : REMARQUES FINALES

Selon Jain (2020 : 18), la « spiritualité néolibérale » manifeste « sa profonde affinité élective avec la dynamique du capitalisme néolibéral et sa tendance à marier l'objectif de réussite matérielle à la quête de libération spirituelle, enracinée dans une forme de sagesse ancienne ». Les pratiques que nous avons étudiées, bien qu'elles n'étaient que partiellement inspirées par des philosophies anciennes – ce qui est le cas de l'*Odaka Yoga* –, représentent une expression de cette spiritualité néolibérale. Dans une certaine mesure, ce n'est pas une surprise, étant donné que l'organisation de ces activités martiales est loin du contexte des religions institutionnelles. D'autre part, il semble évident que, dans le climat culturel actuel hégémonisé par les

38. Définie par Foucault (1988 : 19) comme le point de contact entre les technologies du pouvoir et les technologies du soi, la gouvernementalité fait référence aux pratiques sociales dans toutes les sphères de l'existence – c'est-à-dire au-delà du champ politique stricto sensu – qui régissent les comportements humains, façonnant les subjectivités et les identités. Alors que Sassatelli (2010) place la salle d'entraînement et la culture physique correspondante au cœur de la gouvernementalité néolibérale dans les sociétés contemporaines, Burchardt (2017) souligne les liens importants entre le capitalisme néolibéral et la diversité religieuse, la gouvernementalité fonctionnant comme principe central d'organisation et forme de pouvoir.

idées et les valeurs néolibérales, les spiritualités, qu'elles soient religieuses ou laïques, engagées ou non, sont également imprégnées d'un ethos néolibéral. Il est moins évident, cependant, d'explorer comment cet ethos est effectivement reproduit ou contesté par des répertoires pédagogiques spécifiques, c'est-à-dire comment certains collectifs et certaines communautés encadrent leurs logiques pratico-discursives selon les orientations axiologiques dominantes. La nature ambivalente des spiritualités actuelles est en effet soulignée par le caractère « entre-deux » de nos études de cas et, plus généralement, par la thèse de la spiritualité engagée de Stanczak (2006). En accord avec ce cadre, ce qui est en jeu dans les pédagogies martiales en termes symboliques, sociaux ou métaphysiques doit être décrit historiquement au cas par cas.

Afin d'apprécier pleinement la signification sociologique des activités martiales, nous suggérons d'accorder une plus grande attention aux chevauchements et aux interactions entre les champs sociaux, plus particulièrement le martial, le spirituel et le politique. L'idée en développement de « champ hybride » (Pedrini et collab., 2020) nous dote de la sensibilité nécessaire envers les dynamiques pédagogiques sous-explorées, complexes et seulement partiellement tangibles. En définitive, le sacré, le sensuel et le politique sont intrinsèquement liés et simultanément cultivés sur le tapis autant que sur le ring.

BIBLIOGRAPHIE

- BARKER, Eileen (ed.) (2008). *The Centrality of Religion in Social Life Essays in Honour of James A. Beckford*, London, Routledge.
- BASSETTI, Chiara (2009). « Riflessività-in-azione. L'incorporamento dello sguardo spettatoriale come sapere pratico professionale nella danza », *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 2(3), p. 325-352.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, London, Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (1990). *The logic of practice*, Cambridge, Polity Press.
- BRAUNSTEIN, Ruth, Tood Nicholas Fuist et Rhys H. Williams (2017). *Religion and Progressive Activism: New Stories about Faith and Politics*, New York, New York University Press.

- BROWN, David H. K., (2013). « Seeking spirituality through physicality in schools : learning from “Eastern movement forms” », *IJCS* 18, p. 30-45.
- BROWN, David H. K., Andrea Molle, et George Jennings (2009). « Belief in the martial arts : Exploring relationships between Asian martial arts and religion », *Stadion*, 35, p. 47-66.
- BROWN, David H. K., George Jennings et Andrew Sparkes (2014). « Taijiquan the “Taiji World” Way: Towards a Cosmopolitan Vision of Ecology », *Societies* 4(3), DOI:10.3390/soc4030380.
- BURCHARDT, Marian (2017). « Diversity as neoliberal governmentality: Towards a new sociological genealogy of religion », *Social Compass*, 64(2), p. 180-193.
- CAMORRINO, Antonio (2018). « La natura disneyficata: analisi sociologica di un mito contemporaneo », *Revue internationale en sciences humaines et sociales*, 16(3), p. 1-18.
- CAMORRINO, Antonio (2020). « Ecospiritualità. Il “reincanto” della natura nella società contemporanea », *Religioni e Società* 96(1), p. 86-95.
- CAMPBELL, Colin (2007). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder, Paradigm.
- CARRETTE, Jeremy, et Richard KING (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge.
- COHEN, Einat Bar-On (2013). « Japanese Religions and Kyudo (Japanese Archery): An Anthropological Perspective », dan Raúl Sánchez García et C. Dale Spencer (ed.), *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. London, Anthem, p. 141-154.
- CROSSLEY, Nick (2001). *The Social Body: Habit, Identity and Desire*, London, SAGE.
- DIANI, Mario (1984). « L'area della nuova coscienza tra ricerca individuale ed impegno civile », dans Alberto Melucci (ed.), *Altri codici. Aree di movimento nella metropoli*, Bologna, Il Mulino, p. 223-266.
- DI PLACIDO, Matteo (2018). « Serving, Contemplating and Praying: Non-Postural Yoga(s), Embodiment and Spiritual Capital », *Societies* 8(78), p. 1-21.
- DI PLACIDO, Matteo (2020). « Blending Martial Arts and Yoga for Health: From the Last Samurai to the First Odaka Yoga Warrior », *Frontiers in Sociology*, 5, p. 1-16.
- ERLMANN V. (ed.), 2006, *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity*, New York, Berg.
- FOUCAULT, Michel (1988). « Technologies of the Self », in Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (ed.), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, London, Tavistock, p. 16-49.

- FOUCAULT, Michel (2005). *The Hermeneutic of the Subject: Lectures at the Collège De France, 1981-1982*, London, Palgrave.
- GANOE, Kristy L. (2019). «You start by changing the whole cultural context”: aikido v. gender violence», *Leisure Studies*, 38(5), p. 590-602.
- GIORGI, Alberta (2016). «L'associazionismo religioso», dans R. Biorcio et T. Vitale (ed.) *Italia civile. Associazionismo, partecipazione e politica*, Roma, Donzelli, p. 119-138.
- HEELAS, Paul, Linda WOODHEAD, Benjamin SEEL, Bronislaw SZERSZYNSKI et Karin TUSTING (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- INGOLD, Tim (1993). «The art of translation in a continuous world» dans Gísli Pálsson (ed.), *Beyond boundaries*, Oxford, UK: Berg, p. 210-230.
- INGOLD, Tim (2001). *The perception of the environment*, London, Routledge.
- JAIN, Andrea (2020). *Peace Love Yoga: The Politics of Global Spirituality*, New York, Oxford University Press.
- JENNINGS, George, David H. K. BROWN et Andrew C. SPARKES (2010). «It can be a religion for you if you want it to be: an ethnography of a Wing Chun Kung Fu's club as a body-self transforming», *Ethnography*, 11(4), p. 533-557.
- KING, Sellie E. (2009). *Socially Engaged Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- LYNCH, Gordon (2012). *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*, New York, Oxford University Press.
- MACE, Jenny L., et Steven P. McCULLOCH (2020). «Yoga, Ahimsa and Consuming Animals: UK Yoga Teachers' Beliefs about Farmed Animals and Attitudes to Plant-Based Diets», *Animals* 10(3), p. 480.
- MALISZEWSKI, Michael (1996). *Spiritual Dimensions of the Martial Arts*, Rutland, Tuttle.
- MARCUS, George E. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology* 24, p. 95-117
- MELLOR, Philip A., et Chris SHILLING (2010). «Body pedagogics and the religious habitus: A new direction for the sociological study of religion», *Religion*, 40(1), p. 27-38.
- MELUCCI, Alberto (1996a). *Challenging codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Polity.
- MELUCCI, Alberto (1996b). *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MILAN, Chiara (2019). « Rebellious Against Time: Recreational Activism as Political Practice Among the Italian Precarious Youth », *American Behavioral Scientist*, 63(11), p. 1519-1538.
- NESBITT, Paula D. (2020). « Engaging Religion in a Contested Age: Contestations, Postmodernity, and Social Change », *Sociology of Religion*, 81(2), p. 142-157.
- OH, Seil, et Natalia SARKISIAN (2012). « Spiritual Individualism or Engaged Spirituality? Social Implications of Holistic Spirituality among Mind-Body-Spirit Practitioners », *Sociology of Religion* 73(3), p. 299-322.
- PALMISANO, Stefania, et Nicola PANNOFINO (2021). *Contemporary Spiritualities: Enchanted Worlds of Nature, Wellbeing and Mystery in Italy*, London, Routledge
- PEDRINI, Lorenzo (2018). « "Boxing Is Our Business": The Embodiment of a Leftist Identity in Boxe Popolare », *Societies*, 8(3), p. 85.
- PEDRINI, Lorenzo (2020). *La boxe popolare: Etnografia di una cultura fisica e politica*, Aprilia, Novalogos.
- PEDRINI, Lorenzo, David H. BROWN et Gabriele AIMINI (2020). « Leading the left: sociability and the micropolitics of cultural reproduction in grassroots *boxe popolare* coaching », *Sport, Education and Society* 25(8), p. 889-903.
- ROOF, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press.
- SASSATELLI, Roberta (2007). *Consumer Culture: History, Theory and Politics*, London, Routledge.
- SASSATELLI, Roberta (2010). *Fitness Culture: Gyms and the Commercialization of Discipline and fun*, London, Palgrave.
- SÁNCHEZ García, Raúl, et C. Dale SPENCER (ed.) (2013). *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*, London, Anthem.
- SHILLING, Chris, et Philip A. MELLOR (2007). « Cultures of embodied experience: Technology, religion and body pedagogics », *Sociological Review*, 55, p. 531-549.
- SHILLING, Chris (2018). « Embodying culture: Body pedagogics, situated encounters and empirical research », *The Sociological Review*, 66, p. 75-90.
- STANCZAK, Gregory C. (2006). *Engaged Spirituality: Social Change and American Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- STANCZAK, Gregory C., et E. Donald MILLER (2004). *Engaged Spirituality: Spirituality and Social Transformation in Mainstream American Religious Traditions*. Center for Religion and Civic Culture University of Southern California College of Letters, Arts et Sciences.
- TAYLOR, Bron (2009). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Thousand Oaks, University of California Press.

- TUCKETT, Jonathan (2013). «Kendo: Between “religion” and “nationalism”», *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 14(44), p. 178-204.
- WACQUANT, Loïc J.D. (1992). «The Social Logic of Boxing in Black Chicago. Towards a Sociology of Pugilism», *Sociology of Sport Journal*, 9(3), p. 221-254.
- WACQUANT, Loïc J.D. (2004). *Body et Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, New York, Oxford University Press.
- WACQUANT, Loïc J.D. (2006). «Habitus», dans Jens Beckert et Milan Zafirovski (ed.), *International Encyclopedia of Economic Sociology*, London, Routledge, p. 315-319.
- WACQUANT, Loïc J.D. (2011). «Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter». *Qualitative Research in Psychology* 8(1) : 81-92.
- WACQUANT, Loïc J.D. (2015). «For a Sociology of Flesh and Blood», *Qualitative Sociology*, 38 (1), p. 1-11.
- YI, Joseph (2009). *God and karate on the Southside: Bridging differences, building American communities*, Lanham, Lexington.
- ZARRILLI, Philip (2000), *When the Body Becomes All Eyes: Paradigms, Practices, and Discourses of Power in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art*, New York, Oxford University Press.
- ZARRILLI, Philip (2005) «“Kalarippayattu is Eighty Percent Mental and Only the Remainder is Physical”: Power, Agency and Self in a South Asian Martial Art», dans James H. Mills (ed.), *Subaltern Sports: Politics and Sport in South Asia*, London, Anthem, 19-46.

Repenser la lutte à l'huile turque : conceptualiser l'islam musclé¹ et les arts martiaux islamiques

BIRGIT KRAWIETZ

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR OLIVIER BERNARD)

LE « CHRISTIANISME MUSCLÉ » ET LE « JUDAÏSME MUSCLÉ » COMME ENJEUX DE LA LUTTE À L'HUILE

Le sport patrimonial de la lutte à l'huile (*yağlı güreş*)² est une forme particulière de lutte libre pratiquée sur de l'herbe non tondu. Les protagonistes et leurs pantalons sont complètement imbibés

1. Note du traducteur: Nous avons pris la décision de traduire l'expression anglaise *Muscular Islam* par « islam musclé », tout comme pour les expressions *Muscular Christianity* par « christianisme musclé » et *Muscular Judaism* par « judaïsme musclé ». Bien qu'elle soit très peu présente dans la littérature spécialisée en français, notre traduction s'appuie sur quelques travaux déjà existants, notamment ceux d'Olivier Bauer en théologie pratique qui use de l'expression https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_E9C87D2C1045.P001/REF (voir p. 17). Le terme « musclé » de l'expression correspondrait à une stratégie de recrutement par les organismes religieux ou les organisations religieuses afin d'attirer les jeunes hommes par une image et des pratiques plus « viriles » associées à la religion.
2. La recherche sur la lutte à l'huile à Edirne faisait initialement partie d'un projet du Zentrum Moderner Orient (ZMO) à Berlin (<https://www.zmo.de/forschung/>)

d'huile d'olive, transformant leur objectif de victoire en une tâche extrêmement glissante et exigeante. Très populaire, surtout dans la moitié ouest de la Turquie, cette forme de lutte a été choisie comme style national traditionnel turc et est officiellement appelée « le sport des ancêtres » (*ata sporu*). En 2010, l'Unesco accorde à ce sport le statut de « patrimoine culturel immatériel ». Il est pratiqué lors d'une série de festivals en plein air, dont le plus important se déroule chaque année dans la banlieue d'Edirne, une ville du nord-ouest de la Turquie, proche des frontières grecque et bulgare. Au lieu de qualifier le festival de lutte à l'huile *Kırkpınar* d'Edirne de « tradition inventée », une expression qui suggère la tromperie, il serait peut-être plus utile de l'interpréter comme des

pratiques de lutte néo-traditionnelles ou « modifiées » [qui] ont atteint un certain degré de sportification, [mais qui] ne semblent pas faire partie des pratiques « suffisamment » disciplinées, précisément parce qu'elles n'ont jamais été entièrement extraites de leur contexte festif (Bromber et collab., 2014 : 1).

Dès lors, il n'est pas conseillé de supposer pour ces types d'entreprises athlétiques des dichotomies tranchées entre sports « traditionnels » et « modernes » avec pour conséquence de « comprendre ces derniers comme la seule expression du “moderne” ». Par conséquent, « ces formes “modifiées” existent simultanément et se rapportent à la lutte “traditionnelle” ainsi qu'à la lutte de style olympique » (Bromber et collab., 2014 : 1-14 ; pour l'aspect de la sportification, Krawietz, 2010). Certains lutteurs pratiquent les deux types de lutte, à l'instar de Recep Kara, champion turc de lutte à l'huile en 2004, 2007, 2008 et 2016.

Malgré le riche contexte culturel de ce sport, il est assez étonnant que ni les études islamiques, ni les études du Moyen-Orient, ni les études ottomanes, ni les études turques n'aient eu grand-chose à dire sur les pratiques et les récits

projekte_2008_2013/bromber_contest_sports_f.html), consulté le 14 septembre 2017. Je m'appuie ici sur mes présentations de conférence jusqu'ici non publiées : « Hegemoniale Männlichkeit und Martial Arts in der Islamischen Welt », donnée lors de l'atelier Körper und Moral : Ordnungsvorstellungen in mehrheitlich musli-mischen Ländern, un événement partagé par l'Asien-Afrika-Institut de l'Université de Hambourg et l'Akademie der Wissenschaften de Hambourg les 22-23 juillet 2011 ; je suis redevable à ses organisatrices, Monika Arnez et Katja Niethammer. Le second est mon article « Muscular Islam with Shamanistic Features : The Many Layers of Turkish Oil Wrestling », présenté lors de la conférence The Aesthetics of Crossing : Experiencing the Beyond in Abrahamic Traditions, qui a eu lieu du 19 au 21 mars 2015 ; je remercie les organisateurs de cette conférence à Utrecht, Simon O'Meara et Christian Lange. Je suis en outre reconnaissant à Katrin Bromber, Bettina Gräf et Alina Kokoschka d'avoir porté un regard critique sur des versions antérieures de cet essai.

de la lutte, à l'exception manifeste des études iraniennes, dont la perspective sera esquissée ci-dessous. De fait, les corps masculins n'ont pas été le centre d'intérêt des études islamiques et des disciplines connexes. Il n'est donc pas surprenant que ces disciplines n'accordent pas non plus beaucoup d'attention à la lutte³. Une publication marquante a néanmoins été écrite il y a plus de quarante ans par le turcologue et historien Hans-Peter Laqueur (1979). Les anthropologues ont également apporté des contributions importantes au rôle de la lutte en Turquie. Carl Hershiser (1998) souligne : « Dans le contexte de la culture populaire turque, la lutte traditionnelle est plus qu'un simple sport. C'est à la fois une performance et un rituel physique élaboré qui célèbre la construction traditionnelle d'une masculinité turque idéale⁴. » L'anthropologue bulgare et expert de la lutte, Petăr Petrov, est également pertinent ici. Il a effectué des recherches sur la vie après la lutte traditionnelle et la (re)production d'un ordre social dans certains des anciens bastions ottomans dans les conditions du nationalisme et du socialisme (Petrov, 2007). Pensons aussi à l'ouvrage *Faces of the State*, où Yael Navaro-Yashin traite de la lutte nationale gréco-romaine. Ses observations sont pertinentes pour notre sujet :

Ce que le cricket est pour l'Inde, le football et la lutte l'ont été pour la Turquie. Dans le développement de la culture du sport au xx^e siècle, le football et la lutte se sont distingués comme étant les plus populaires et les plus prometteurs dans l'incitation à la ferveur nationale. Ils ont été interprétés comme les jeux nationaux de la Turquie (Navaro-Yashin, 2002 : 124).

Bien qu'elle ne s'intéresse pas à la lutte modifiée et à ses variantes de style patrimonial, ses idées devraient néanmoins être testées dans le cas de la lutte à l'huile.

Il existe un flot de littérature populaire turque et de riches archives visuelles sur la lutte à l'huile qui ne sont que partiellement numérisées pour « le long xx^e siècle⁵ ». Si l'on y ajoute les études universitaires telles

3. Il existe, bien sûr, plusieurs exemples contraires, mais il n'est pas nécessaire de rassembler ici la littérature pertinente. Comparé à d'autres thèmes, le pourcentage de travaux sur ce sujet est encore assez faible. La diffusion des sports modernes semble susciter davantage d'attention, notamment en raison de l'influence des études sur le genre et des études sur la spatialité qui s'intéressent aux paysages sportifs.
4. L'anthropologue Carl Hershiser, de mère turque musulmane et familier de la lutte, décrit son statut parmi les lutteurs à l'huile avec lesquels il s'est rendu à des événements sportifs comme celui d'un « étranger indigène » (Hershiser, 1998 : 38).
5. Pour les publications numérisées sur la lutte à l'huile présentées par la municipalité d'Edirne, voir <http://www.edirnekirkpinar.com/en/arsiv/1-books>, consulté le 6 octobre 2017.

que les thèses turques, cela constitue un vaste corpus à explorer. Bien que l'État turc ait réprimé pendant de nombreuses décennies les expressions publiques de l'islam, l'influence de la religion s'est néanmoins manifestée dans divers secteurs de la culture populaire. Par exemple, Brockett analyse des journaux provinciaux du milieu du xx^e siècle et plaide en faveur de « la relation dynamique entre la vision de l'élite et l'expérience populaire » (Brockett, 2011 : xii). Son étude montre l'existence d'expressions personnelles au niveau régional, qui vont au-delà des attentes de l'État centralisé et même à l'encontre de celles-ci, notamment par un attachement au passé ottoman et une « synthèse turco-islamique » *avant la lettre* (Brockett, 2011 : 23, 175, 196, 223, et passim). L'essor de la culture populaire liée au patrimoine dans diverses provinces de Turquie, y compris les manifestations culturelles de la religion, doit encore être exploré à plus grande échelle. Concernant la lutte républicaine à l'huile, les éléments les plus pertinents devraient être analysés en combinant des textes, des images, des entretiens et des recherches sur le terrain (sans oublier les autres pratiques sportives et culturelles). Du point de vue des études islamiques, il est souhaitable de dépasser la vision étroite de l'État-nation, d'autant plus que la lutte à l'huile turque contemporaine s'est considérablement ouverte à d'autres influences, surtout au cours des vingt dernières années⁶.

Un concept qui pourrait aider à analyser ce type de lutte libre est l'« islam musclé ». En outre, il peut être révélateur d'examiner des mouvements, des institutions et des organisations (musulmanes), ainsi que des festivals particuliers ou d'autres événements visant à lutter contre une prétendue décadence culturelle. Ces activités combinent la mise en scène d'éléments athlétiques avec des récits qui suggèrent une renaissance des idéaux islamiques et un renouveau de l'héritage religieux-culturel dans l'action, son esprit de groupe et ses technologies du soi. Le problème, cependant, est que la notion d'« islam musclé » n'a, à ma connaissance, pas encore été systématiquement mise à jour et explorée par les disciplines susmentionnées ou par les études portant sur le sport. Si le « christianisme musclé » et le « judaïsme musclé » sont des concepts savants bien connus, il n'existe pas encore d'analyse de ce concept en ce qui concerne l'islam (Putney, 2001 ; Ladd et Mathisen, 1999). Cela soulève la question de ses causes historiques et des raisons sociales particulières de son émergence. Le « christianisme musclé », par comparaison, est apparu dans des contextes spécifiques au milieu du xix^e siècle, lorsque des idées philosophiques et morales sur la mise en

6. Rappelons que cet article reflète la situation au moment de la rédaction de sa version originale anglaise.

œuvre physique de la masculinité, de l'autodiscipline et de l'esprit d'équipe sont devenues populaires en Angleterre et au-delà, notamment aux États-Unis et en Australie. Les chrétiens protestants prônent des initiatives pour lutter contre la déchéance morale et physique des jeunes hommes, en premier lieu, et aspirent à la création d'un homme nouveau à l'intérieur de diverses associations. Cette idée de revigoration spirituelle et physique de l'homme a donné naissance, à l'époque moderne, à des institutions telles que les internats, les Young Men's Christian Associations (YMCA) dans de nombreux pays du monde, la Croix-Rouge, le mouvement des Scouts, etc. Bien que cette idée ait été plus virulente chez les Britanniques de l'époque victorienne et qu'elle se soit rapidement répandue à cette époque dans divers domaines d'influence, ce « christianisme musclé » perdure dans certains milieux encore aujourd'hui.

Comme pour le « christianisme musclé », le « judaïsme musclé » est une réponse aux effets de la révolution industrielle et à une nouvelle vision de la société (une machine qui s'autorégule par l'ingénierie sociale), soit une réaction à un discours considéré comme déviant, immoral et décadent. L'expression « judaïsme musclé », inventée par Max Nordau, remonte au début du XIX^e siècle et est liée à « la soi-disant question juive dans la modernité européenne » (Presner, 2007 : xxiv). Alimenté par le sionisme et l'influence de l'exclusion des clubs sportifs nationaux émergents, ainsi que par la stigmatisation et la migration massive des Juifs d'Europe de l'Est à partir des années 1880, ce concept porte sur la force physique, l'audace et la détermination totale. Il a non seulement conduit à la création de clubs sportifs spécifiques à ce nouvel esprit, mais aussi, dès 1921, à la création de l'Union mondiale Maccabi, qui a organisé les Jeux internationaux Maccabiah à partir de 1932.

Malgré l'existence de ces deux concepts – « christianisme musclé » et « judaïsme musclé » – avec une variété de phénomènes bien documentés, une recherche sur Internet en 2017 ne produit pratiquement aucun titre sur l'« islam musclé⁷ ». Jusqu'à présent, il n'y a pas eu de monographies sur le sujet et seulement quelques titres de chapitres ou articles scientifiques qui font référence au terme. Dans sa contribution de 2011, Samaya Farooq explore les subjectivités spécifiques des hommes musulmans dans « une école indépendante islamique exclusivement masculine située en Angleterre », qui

7. J'ai pu lire l'article non publié de Kraiss (2017) seulement après la soumission de mon article (dans sa version anglaise). Il vise principalement « à combler une lacune dans l'histoire transnationale de la rencontre missionnaire et des relations entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe colonial ».

ont une origine pakistanaise, ce qui les rend suspects dans le climat islamophobe de l'après-11 septembre, et qui emploient le football comme un moyen de se façonner en tant que personnes morales (Farooq, 2011). Elle déclare explicitement ce qui suit :

Le concept d'« islam musclé » a été utilisé pour la première fois par Nauright (1997) dans son exploration de la masculinité et du rugby « de couleur » au Cap, en Afrique du Sud. Exposant la manière dont les hommes « de couleur » ont utilisé le rugby pour renforcer leur position subalterne pendant l'apartheid, son travail fait allusion aux rôles importants du sport et de la religion dans la restructuration des contours des masculinités [dépouillées de leur moralité] (Farooq, 2011 : 147).

L'article de Nauright (1997), mentionné par Farooq, fait référence à des recherches menées en Afrique du Sud, un pays qui faisait autrefois partie de l'Empire britannique. Toutefois, il est évident que la dimension de l'« islam musclé » n'a pas été explorée jusqu'à présent pour les pays à majorité musulmane, ni avant ni après le 11 septembre, et qu'elle n'a pas non plus été abordée dans des études islamiques plus larges en relation avec d'autres événements déclencheurs ou développements importants.

Une contribution intéressante a été apportée par Wilson Chacko Jacob, qui se concentre sur une « classe d'hommes égyptiens (*l'effendiyya*) » pour la période entre 1870 et 1940, qu'il décrit vaguement comme « une bourgeoisie culturelle » (Jacob, 2011 : 4). Ce groupe se caractérise par un souci commun d'amélioration de la civilisation au moyen d'une double reconfiguration de l'entretien du corps et de l'âme en s'adonnant à des activités préconisées notamment par le mouvement émergent des Scouts depuis les années 1920, les groupes de durs locaux, l'Association musulmane des jeunes hommes (YMMA), les Frères musulmans, les organisations de jeunesse paramilitaires en général, le mouvement olympique égyptien, créé en 1914, et les magazines de culture physique. Bien que l'auteur évoque par intermittence l'appropriation de l'islam, par exemple avec la présentation du prophète Muhammad en tant que « l'über-Scout originel » (Jacob, 2011 : 109), il ne mentionne pas l'« islam musclé », donc aussi absent du point de vue conceptuel. À ces agents de transformation physique et psychique en réponse aux régimes coloniaux ou aux exigences des influences occidentales et de la fondation des États-nations modernes en général, il faut ajouter les clubs sportifs. En ce qui concerne leur développement au Moyen-Orient, quelques aspects ont déjà été étudiés scientifiquement, en particulier pour le Liban⁸.

8. Voir, par exemple, les publications de Jennifer M. Dueck, Sune Haugbolle, Michael Johnson et Keith David Watenpaugh.

Néanmoins, des comparaisons globales de ces groupes pour différentes nations ne sont pas encore disponibles. Par exemple, il n'existe toujours pas de monographie qui donnerait une vue d'ensemble du mouvement olympique au Moyen-Orient. Pour ce qui est des études en cours, le domaine des sports traditionnels modifiés ne semble pas être une priorité.

Il faut se tourner vers la région de l'Iran et plus à l'est, notamment vers l'Indonésie, pour trouver des recherches portant sur les phénomènes liés à la tradition de l'« islam musclé », bien que le terme lui-même soit rarement utilisé. L'exemple le plus célèbre est l'athlétisme Zurkhane, qui comprend un certain nombre d'activités avec des instruments spécifiques, mais qui incluait également la lutte (Chehabi, 2002 ; Ridgeon, 2010 ; Rochard, 2002). Ce sport est vraisemblablement apparu en réponse aux envahisseurs mongols au XIII^e siècle et était pratiqué dans certains sites intérieurs, généralement en milieu urbain, pour s'entraîner principalement avec des armes factices. Ce style de lutte qui a entretemps été séparé de sa facette historique est largement connu en Iran et en Asie du Sud sous le nom de lutte Kushti ou Pahlevani (Krawietz, 2013 : 148-149, 151). Un court article de la BBC de 2004, « Muscular Shias Return to Roots », nous informe que l'institution des maisons de force (*zūrkhāna*) admet « l'entraînement rituel aux arts martiaux » et que « [l]es rituels des arts martiaux sont au cœur de la tradition chiite » (Irving, 2004). Cependant, peu d'études ont été menées sur le *Shī'isme* musclé, bien qu'il existe de nombreuses publications sur l'athlétisme Zurkhane et ses pratiques 'Āshūrā'. Toutefois, ces pratiques 'Āshūrā' sont étudiées davantage pour leurs rituels de deuil et d'autoflagellation (durant le mois islamique de Muharram) que pour leur exhibition de corps musclés comme message de force, leurs performances véhiculant des représentations martiales et leur dévouement politico-religieux revigoré. En outre, le *Shī'isme* musclé ne doit pas être compris de manière réductrice ou être étudié uniquement comme un phénomène confessionnel restreint. Il serait plus utile de l'analyser par rapport au développement de sa popularité auprès des sunnites (*Sunnīs*) majoritaires. Ces deux grands groupes islamiques et leurs nombreuses divergences s'appuient sur les différences de représentations entre Muhammad et son cousin et gendre 'Alī, dont les modèles de référence et de performativité soient comparables, bien qu'ils soient distincts dans l'interprétation des modèles et la manière de vivre cette performativité.

Nous ne savons pas exactement comment les formes de lutte traditionnelle (entre autres pratiques) se sont répandues dans la culture perse. Shahab Ahmed a attiré l'attention sur ce qu'il appelle le « complexe Balkans-Bengale », souvent négligé. Pour la « période approximative 1350-1850 », Ahmed perçoit, en

ce qui concerne « les sociétés vivant dans la vaste région qui s'étend des Balkans à la baie du Bengale, en passant par l'Anatolie, l'Iran et l'Asie centrale, et à travers l'Afghanistan et l'Inde du Nord », quelque chose qui peut se rapprocher d'un « monde relativement distinct et intégré (parfois appelé “civilisation”, ou “zone culturelle” au sein de la civilisation islamique) » (Ahmed, 2016 : 73). Dans son livre, Ahmed appelle cet espace le « cas sociohistorique primaire », c'est « à la fois un paradigme historique majeur et dominant de l'islam – mais [un paradigme] qui est largement non reconnu comme tel » (Ahmed, 2016 : 83). Selon lui, « le complexe Balkans-Bengale est certainement le paradigme dominant de l'islam dans la longue période historique qui a directement précédé l'irruption violente de la modernité européenne dans les sociétés des musulmans » (Ahmed, 2016 : 82). Ahmed non seulement ne s'intéresse pas à des canons littéraires étendus, mais il s'appuie de manière significative sur les pratiques soufies, en particulier pour renforcer son argument en faveur d'un islam extrêmement varié, mais inclusif. Cependant, de telles études sur l'athlétisme ne sont pas (encore) disponibles, car l'anthropologie moderne ne s'est mise en place que bien plus tard avec ses outils méthodologiques de terrain, soit au XIX^e siècle.

Pendant de nombreuses années, l'étude de la lutte traditionnelle dans les conditions de la modernité (coloniale) dans le cas du sous-continent indien a été associée au nom de l'anthropologue Joseph Alter, une figure dominante dans le domaine, qui ne se concentre pourtant pas sur les influences islamiques (Alter, 1992)⁹. Ce n'est que récemment que les pratiques équivalentes musulmanes pakistanaises sont devenues plus visibles dans le monde universitaire, notamment grâce à Jürgen Frembgen et Paul Rollier. Toutefois, ces derniers s'opposent à l'influence que l'islam aurait pu avoir, affirmant que

les sociétés musulmanes comptent également de nombreux domaines culturels qui ne sont pas directement influencés par les croyances ou les rituels religieux. Il y a, par exemple, la dimension des sports et des passe-temps traditionnels, la différence entre *games* et *play* [en anglais], le divertissement et l'amusement (Frembgen et Rollier, 2014 : xiii, 345).

Dans le même temps, ils reconnaissent que « beaucoup de ces pratiques culturelles, dont certaines survivent encore, ont été transmises par des influences persanes », et ils mentionnent notamment 'Alī comme référence au « père des *pahl[e]wans* », c'est-à-dire des lutteurs traditionnels

9. Alter a, entre autres, écrit sur le yoga et le christianisme musclé avec une touche « hindoue » (Alter, 2006).

(Frembgen et Rollier, 2014 : xv, 22-23). De telles déclarations illustrent une compréhension trop étroite de ce que comprend l'islam, une attitude répandue que Shahab Ahmed déplore et qu'il tente de déconstruire dans son ambitieux projet¹⁰.

Pour la Turquie, le concept d'islam musclé semble à première vue encore moins convaincant au regard des institutions étatiques et des politiques kémalistes qui avaient l'habitude d'éviter les références islamiques. Cependant, certains ministères, tels que le ministère turc de la Jeunesse et des Sports et le ministère du Tourisme, s'engagent et encouragent cette dimension, notamment en ce qui concerne la lutte à l'huile en tant que politique culturelle nationale (Krawietz et Riedler, 2020). Cette tendance à l'inclusion, bien qu'elle soit limitée, et l'accent mis sur certains éléments islamiques ont augmenté au cours des quinze dernières années, une circonstance qui n'a pas été suffisamment suivie par la recherche. Par conséquent, cet essai soutient que non seulement l'adoption – quelque peu teintée d'islam – de ce qui était à l'origine des sports occidentaux, devenus depuis des disciplines athlétiques mondiales, devrait être considérée à l'avenir dans une perspective d'islam musclé, mais aussi – et peut-être encore plus – des sports modifiés avec une tradition indigène qui ont été transformés en une sorte de « patrimoine ». Ces deux grands pans culturels participent à l'énonciation et la production (post-)modernes d'un corps musulman fort, d'un meilleur soi et d'une meilleure communauté.

Dans sa thèse non publiée de 2015, l'historien Murat Yıldız examine, pour la période allant de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, l'évolution d'un nouveau genre de culture physique. Cependant, l'auteur n'inclut pas dans son étude la lutte à Istanbul et les publications dans la presse sportive locale de la fin de l'Empire ottoman, malgré le succès commercial des lutteurs turcs en Europe, aussi connus sous le nom de « terribles Turcs » (Krawietz, 2012a)¹¹. Il met l'accent sur les tropes et les pratiques partagées

10. Le message global d'Ahmed est souligné par cette citation : « Nous sommes confrontés à un éventail de déclarations et d'actions apparemment contradictoires et mutuellement non concordantes – que cette contradiction apparente se situe entre doctrine et doctrine, doctrine et pratique, ou pratique et pratique – qui prétendent toutes, à leur propre satisfaction, être représentatives et faire partie intégrante d'un objet putatif, l'« islam » » (Ahmed, 2016 : 109).

11. Toutefois, Yıldız a mentionné ce phénomène et a souligné son importance lors de la conférence ZMO « *New Man* » in *Africa, Asia and the Middle East : Practices, Networks and Mobilization, c. 1910-1960*, en septembre 2017.

par différentes communautés, un résultat d'analyse qui lui permet d'affirmer que

ces discussions servent de point d'observation unique à partir duquel nous pouvons retracer les connexions intercommunautaires dans l'empire et remettre en question la notion selon laquelle les Turcs, les Arméniens, les Grecs et les Juifs issus de milieux éducatifs et socioéconomiques similaires habitaient des sphères spatiales et culturelles entièrement séparées (Yıldız, 2015: 201).

L'auteur prend à peine le temps de distinguer les notions de christianisme musclé et de judaïsme musclé. Pourtant, il s'y réfère comme appui théorique et emprunte à leur méthode lorsqu'il examine « les écoles, les associations sportives volontaires, le ministère de l'Éducation publique, la presse et les espaces urbains nouvellement construits » (Yıldız, 2015: 255). Cependant, Yıldız ne mentionne pas l'islam musclé. Les études de ce type sont très importantes pour les discours émergents sur la nécessité de la force physique et de la forme physique¹². Par conséquent, nous ne devrions pas seulement prêter attention à « la propagation mondiale des sports modernes » (Yıldız, 2015: 16-17, n36), mais à l'importance du discours dans ce phénomène de popularité, ainsi qu'aux versions modifiées des sports en tant héritage culturel.

En outre, nous avons besoin de publications qui adoptent également une approche comparative, en examinant les pratiques physiques (modernes et locales remodelées) et les techniques visant à lutter contre la corruption morale et à consacrer ses énergies à l'amélioration personnelle en se référant à l'Islam dans les théâtres nationaux (émergents) de présentation de soi. Les États dans lesquels ces pratiques peuvent être observées vont de ceux qui ont accédé à l'indépendance assez tôt, comme l'Arabie saoudite en 1932, à ceux qui l'ont obtenue très tard, comme les petits pays du golfe arabe au début des années 1970, Bahreïn, le Qatar et les Émirats arabes unis. Tous ces pays perpétuent, à des degrés divers, des sports du désert (courses de chameaux, fauconnerie et courses de chevaux) dans leur politique culturelle, qui sont encadrés par l'Islam, mais, dans tous les cas, modifiés et améliorés technologiquement. En d'autres termes, l'islam musclé, en tant qu'expression générique et perspective de recherche, peut englober en particulier, mais pas exclusivement, les périodes précédant et suivant la formation de l'État. Cette expression est pertinente encore aujourd'hui et

12. Voir pour les débuts de la République turque, Akin, 2004. Dans cet essai, il n'est pas possible de réfléchir au chevauchement potentiel entre les corps de lutte, la culture physique et, plus tard, le culturisme (*body building*); voir Krawietz, 2012a: 209-212.

peut être façonnée par des acteurs étatiques et non étatiques. Étant donné que le judaïsme musclé est fortement lié à la montée du sionisme, il serait également logique de rechercher des manifestations de l'islam musclé en relation avec les points de rupture dans le monde islamique, tels que l'abolition du califat en 1924, la fondation de l'État d'Israël en Palestine en 1948, la défaite écrasante des forces égyptiennes et d'autres forces arabes dans la guerre des Six Jours de 1967 contre Israël, la révolution iranienne de 1978-1979, le 11 septembre 2001 et le printemps arabe; tout cela fait déjà une liste assez longue.

EXPLORER LES ARTS MARTIAUX ISLAMIQUES

Un autre concept d'encadrement des sports traditionnels modifiés – outre l'islam musclé – pourrait être celui des arts martiaux islamiques ou musulmans. Cependant, dans l'acception courante du terme, les arts martiaux sont rarement associés au monde islamique, mais plutôt à l'Asie du Sud-Est et surtout à des pays comme la Chine, le Japon et la Corée, ou à des religions comme le bouddhisme, le taoïsme et le shintoïsme. Il existe quelques études de cas diligentes pour les contextes de l'Asie du Sud-Est, comme celle de Hallenberg portant sur l'appropriation islamique des arts martiaux chinois standardisés (wushu) en Chine du Nord par les Hui, la plus grande minorité musulmane de Chine (Hallenberg, 2002). Une autre partie du monde étudiée pour ses riches traditions d'arts martiaux est l'Indonésie et l'Asie du Sud-Est en général, bien que ceux qui font des recherches sur cette région ne s'intéressent pas souvent à sa dimension islamique de manière approfondie¹³. Il y a un manque d'études encore plus important quant aux arts martiaux transmis par un grand nombre de pays arabes, influencés par l'histoire et la culture islamique. L'essor des pratiques martiales traditionnelles de l'Asie du Sud-Est à l'échelle mondiale est le résultat de la montée en puissance des nouveaux médias visuels au xx^e siècle. Dans *Modernity at Large*, Arjun Appadurai déclare :

Le mouvement transnational des arts martiaux, en particulier à travers l'Asie, tel qu'il a été médiatisé par les industries cinématographiques d'Hollywood et de Hong Kong (Zarilli, 1995), est une riche illustration de

13. Voir le *Journal of Asian Martial Arts* pour une perspective des thèmes dominant dans la recherche. Un auteur important et typique est Farrer (2009), qui écrit sur la culture malaise et l'emploi de l'ordre islamique Ḥaqqāni-Naqshbandī Ṣūfī des arts martiaux. Rashid (1990 : 64) explique la « réclusion encore relative » – du moins à cette époque – des arts martiaux malais (*ilmu pencak silat*).

la manière dont des traditions d'arts martiaux de longue date, reformulées pour répondre aux fantasmes des populations jeunes contemporaines (parfois lumpen), créent de nouvelles cultures de masculinité et de violence, qui sont à leur tour le carburant d'une violence accrue dans la politique nationale et internationale¹⁴ (Appadurai, 2005 : 40f).

Pour le pays de l'Iran, Chehabi nous alerte sur le fait que, dans les

années 1970, un nouvel élément est venu enrichir la scène sportive iranienne, à savoir les arts martiaux d'Asie de l'Est. L'influence est venue d'un neveu du shah, le prince Shahryar Shafiq, un athlète accompli qui a introduit les arts martiaux dans les forces armées, mais la grande popularité des films de kung-fu chinois a également joué un rôle (Chehabi, 2002 : 281).

Une manifestation populaire frappante de cette influence, et dans ce contexte islamique est liée aux *Mujahideen*, ou combattants de la guérilla afghane, qui ont chassé les troupes soviétiques de leur pays après une décennie d'occupation. Les Russes ont commencé à se retirer d'Afghanistan en 1988, année où le film à succès *Rambo III* est sorti sur les écrans. Il mettait en scène le superhéros Sylvester Stallone, alias John Rambo, un vétéran du Vietnam qui entreprend de sauver son ancien instructeur, retenu en captivité par les Russes dans la région frontalière de l'Afghanistan. Rambo est présenté comme un familier des arts martiaux asiatiques : il s'était retiré en Thaïlande après le désastre de la guerre du Vietnam et s'adonnait aux combats de bâtons pour gagner sa vie. Cependant, les assistants *ad hoc* qu'il recrute pour cette mission impossible de sauvetage de son cher ami (dont les victimes se comptent à trois chiffres) apparaissent comme des forces musulmanes archaïques : une troupe de cavaliers afghans entraînés au Buzkashi, une sorte de polo où la balle est remplacée par le cadavre d'une chèvre morte (Azoy, 1982 ; Levine, 2000). En fait, il y a un certain réalisme historique dans la mise en scène du film, parce que le jeu folklorique d'arts martiaux Buzkashi peut être perçu comme un léger rappel que le polo, en tant qu'ancien « sport des rois », a été inventé sur les plateaux iraniens et s'est ensuite répandu dans d'autres lieux (Chehabi et Guttman, 2002 : 385). Comme le suggère cet exemple, il faudrait peut-être mieux intégrer les influences de l'ancien Iran et de la *Shi'a*¹⁵ non seulement dans l'analyse des arts martiaux dans un monde islamisé extrêmement vaste

14. De telles inspirations ne produisent pas nécessairement que de la violence, mais aussi des expressions d'auto-façonnage hédoniste dans des clubs de conditionnement physique ou des studios de musculation.

15. Cela concerne les contributions sur les mouvements *javanmardi* (l'équivalent persan de *futuwwa*) et le phénomène précoce des vagabonds juvéniles des arts martiaux ('*ayyārūn*).

et complexe, mais aussi dans les études sur les médias – toujours avec la mise en garde nécessaire que les arts martiaux ne doivent pas être compris comme quelque chose provenant exclusivement de l'Asie de l'Est, n'apparaissant que depuis les années 1970 environ par les films de kung-fu et autres. Un des ouvrages de référence les plus importants sur les arts martiaux dans le monde comprend des entrées sur la « lutte ottomane huilée », les « arts martiaux ottomans » et les « arts martiaux iraniens » (Green et Svinth, 2010 : 85-87), mais il omet une grande partie de la littérature mentionnée ici (bien sûr, seules les publications antérieures à 2010 auraient pu être incluses), ainsi que le rôle de l'Islam en ce qui concerne les « systèmes de croyances » et les « arts de la scène », qui sont traités dans le deuxième volume de l'ouvrage. Il est évident que des lacunes plus importantes dans la recherche doivent être comblées, l'une d'entre elles étant que les études sur l'islam musclé devraient être mieux intégrées dans la multitude de travaux sur l'armée ottomane.

REMARQUES SUR LA CHEVALERIE DANS LES EMPIRES *MAMLŪK* ET OTTOMAN

Les butins de guerre ottomans du xvi^e au xviii^e siècle (*Türkenbeute* en allemand), rassemblés en tant que collections de trophées ou achetés pour les armureries historiques d'Europe (Budapest, Dresde, Karlsruhe, Cracovie, Moscou, Munich et Vienne), ainsi que le réservoir national turc le plus important et le plus complet de la culture de l'armement ottoman, qui est exposé au Musée militaire d'Istanbul (Askerî Müze), non loin de la place Taksim, regorgent de somptueux artefacts et d'accessoires martiaux. Ils vont des armes de toutes sortes aux armures de chevaux et aux textiles précieux. Toutefois, ce que ces types d'expositions et d'archives du savoir ne révèlent généralement pas, c'est l'entraînement physique régulier et les activités de loisirs des soldats (et des civils) ottomans, donc des arts et des métiers impressionnants qui n'ont pas laissé de traces. À ce titre, mentionnons les précieux artefacts de la tradition de la lutte – notamment celle des Janisseries (*yeni çeri*), les troupes d'infanterie de l'empire (abolies en 1826) –, sans parler des civils ordinaires qui luttaient également dans diverses occasions. Bien que les peintures miniatures ottomanes attestent d'événements de lutte de haut niveau pour les festivités de la cour, ni les collections permanentes des musées mentionnés ci-dessus ni les études universitaires n'ont vraiment contribué à élucider ce domaine de performance

athlétique et le rôle social de la lutte en tant que préparation au combat et activité de célébration festive¹⁶.

Ces lacunes sont encore plus importantes pour les contextes historiques antérieurs. La sous-discipline des études *mamlūk*, qui se consacre à la dynastie du même nom (r. 648-922/1250-1517), est florissante et David Ayalon (1914-1998) notamment et beaucoup d'autres dans son sillage ont écrit abondamment sur le processus historique d'introduction des armes à feu et le système des esclaves militaires (sg. *mamlūk*). Ces esclaves étaient importés de l'extérieur du royaume arabe et musulman et éduqués aux arts martiaux et à l'islam, mais l'analyse de leurs modèles d'entraînement, surtout ceux de la lutte, pose encore des problèmes quant aux pratiques athlétiques concrètes, quotidiennes et festives¹⁷. Il serait judicieux de passer au crible les multiples publications savantes et de mieux relier les conclusions des études *mamlūk* – et des nombreuses autres dynasties antérieures et postérieures depuis l'époque des *Abbāsids* (132-923 / 750-1517), qui s'appuyaient également sur l'institution islamique des esclaves militaires – aux phénomènes modernes de l'islam musclé, dont la lutte.

Les genres les plus prometteurs à cet égard sont la chevalerie, l'équitation et l'entraînement militaire des chevaliers (*furūsiyya*) en vue de la guerre, qui comprend également le tir à l'arc, l'utilisation de lances, d'épées, de masses, d'engins de guerre, l'art stratégique de la planification de la guerre et, selon certains auteurs, même la chasse et le polo. La richesse des manuscrits *furūsiyya*, qui remontent à des époques bien antérieures à l'apparition des croisés au Moyen-Orient, est largement inexploitée. Shihab al-Sarraf a passé au crible ce vaste corpus arabe et présente ses éléments de contenu sous des perspectives normative, philologique et vétérinaire. Al-Sarraf distingue la « haute chevalerie » (*furūsiyya 'ulwiyya*), dirigée à cheval, de la « basse chevalerie » (*furūsiyya sufliyya*), exécutée à pied, comme la lutte (*muṣāra'a*) (al-Sarraf, 2004 : 144).¹⁸ Bien que la littérature Ḥadīth abonde

16. L'épais volume de Faroqhi et Öztürkmen (2014) ne mentionne qu'en passant diverses activités sportives, dont la lutte, mais n'offre une analyse plus approfondie d'aucune d'entre elles.

17. Une contribution éloquent est celle de Guo (2013), qui souligne qu'« il est évident que, dans le monde islamique médiéval, les hommes s'adonnaient à divers exercices physiques, à l'escrime compétitive ou récréative, aux courses de bateaux, à la natation et à l'haltérophilie (les combats d'animaux, la fauconnerie et la chasse étaient également pertinents) » (Guo, 2013 : 6).

18. Pour une version hypermoderne de la chevalerie, voir Bromber et Krawietz, 2013 : 205-206.

en descriptions du physique et des pratiques physiques du prophète Muhammad (et de certains de ses compagnons) dans le contexte de ses guerres et ses raids, une appropriation islamique systématique de sa culture physique martiale n'intervient que plus tard dans la littérature *furūsiyya*, dont une grande importance est attachée à la force pour légitimer le modèle prophétique¹⁹. Ces documents sont devenus la source principale à partir de laquelle l'islam musclé représente le prophète et certains de ses compagnons comme des corps forts dotés de pouvoirs par une religion supérieure. Ces représentations servent d'inspiration pour modeler les idéaux modernes à partir de pieux ancêtres arabes (*salaf ṣāliḥ*) (al-Sarraf, 2004 : 144). Ainsi, certaines disciplines athlétiques apparaissent comme divinement bénies, telles que l'équitation, le tir à l'arc et la lutte. Un lutteur extraordinairement fort, nommé Rukāna, ne se serait converti à l'islam que lorsque le prophète lui-même l'aurait vaincu lors d'une joute sportive. Cependant, comme nous le montrerons dans la section suivante, ce n'est pas le puissant Rukāna qui apparaît comme figure de référence dominante dans la lutte à l'huile du xx^e siècle.

LA MULTIPLICITÉ CULTURELLE CACHÉE DE LA LUTTE À L'HUILE

La lutte à l'huile comprise comme un sport moderne « occidental » montre l'étroitesse du concept de l'islam musclé lorsqu'il est réduit à une appropriation quelque peu teintée d'islam – à l'instar du christianisme et du judaïsme musclé – nous empêchant d'apprécier les sports traditionnels modifiés comme des éléments importants de la modernité. Depuis les années 1920 jusqu'à aujourd'hui, la ville frontalière turque d'Edirne peut prétendre être, pour ce qui est de la lutte à l'huile, le centre national de l'islam musclé. Cela ne valide pas entièrement son statut de patrimoine à l'Unesco en 2010 ou la réelle dominance d'éléments islamiques sur la scène culturelle. Ce qui est intéressant ici, c'est le caractère multiculturel du festival annuel de Kırkpınar, parce qu'il représente l'événement le plus important de toutes les compétitions de lutte traditionnelle modifiée pour l'ensemble de la Turquie. En considérant la lutte à l'huile comme la partie émergée de l'iceberg, il devient possible d'apercevoir le vaste réservoir culturel de l'islam musclé.

Le sermon du vendredi dans la célèbre mosquée Selimiye, au centre-ville d'Edirne, le jour du début du tournoi, insuffle aux lutteurs et autres visiteurs des tropes nationales et religieuses familières regroupées autour

19. Pour un aperçu des versions islamisées de ce genre, voir Conermann, 2009.

d'expressions telles que *Allah için ölmek güzeldir, bareket, bayrak, istiklal, kuvvet, millet, rahmet, şehit oldukları, ülkelerimiz, vatan* (« Il est excellent de mourir pour Dieu, la *baraka*, le drapeau, l'indépendance, la puissance, la nation, la miséricorde, les martyrs, notre pays, la patrie »), etc. Avec ce prélude animé aux jeux de lutte à l'huile dans le quartier voisin de Sarayıçi, on remarque l'influence de l'État-nation turc, dont de nombreuses parties des cérémonies traduisent un hyper-nationalisme (Krawietz, 2014b). Cependant, la littérature populaire turque sur la lutte à l'huile et ses composantes festivières met l'accent sur l'origine d'Asie centrale des Turcs modernes, tel un élément décisif du récit national. Cela va dans le sens de la « thèse de l'histoire turque » (*Türk tarih tezi*), soit une doctrine fondatrice qui réduit fortement le caractère historique de la Turquie moderne en tant qu'État successeur ottoman. Şükrü Hanioglu résume la situation en quelques mots : « Selon la thèse de l'histoire turque, le berceau de la civilisation humaine était l'Asie centrale, la patrie des Turcs. De là, les Turcs avaient migré vers tous les continents de l'Ancien Monde, établissant des États majeurs. » Toutefois, l'usage de ce récit par les kémalistes n'a généralement pas réussi à promouvoir un assentiment dans les grandes masses (Hanioglu, 2011 : 164-165). Ersanlı affirme que les architectes de la première République turque « n'ont pas été capables d'affronter pacifiquement la multiplicité de la turcité [*Turkicness*: ethnicité turque], la pluralité des styles fusionnés de l'islam et de la turcité [*Turkishness*: nationalité turque], l'originalité de l'euroanéité [*Europeanness*] et de l'asiatisme [*Asianness*] », au point qu'ils « ont essayé de comprimer toute cette richesse dans une identité très restreinte fondée sur une interprétation anhistorique des *Ur-Turcs* de race aryenne, dont les meilleurs étaient censés s'être déplacés en Anatolie », provenant de diverses régions d'Asie centrale (Ersanlı, 2001 : 8). Mais le principal défaut de cette doctrine était qu'elle « contournait le passé ottoman » (Hanioglu, 2011 : 165).

Hans-Peter Laqueur a observé les compétitions de la lutte à l'huile dans la seconde moitié des années 1970. Dans sa thèse de 1979, il les décrit comme une « discipline sportive dans l'ordre culturel et social ottoman-turc » (Laqueur, 1979 : i) et affirme que ces jeux étaient « marqués par une tendance clairement nationaliste et chauvine et servaient avant tout des objectifs propagandistes » (Laqueur, 1979 : 98). De la même manière, Navaro-Yashin affirme, à propos de la lutte libre de la décennie suivante :

Dans les années 1980, la lutte, dont l'histoire a précédé la construction de la république, a été symboliquement associée à une tradition de pouvoir turc : une construction étatique de l'ethnie turque-ottomane vers une nationalité turque [*Turkic-to-Ottoman-to-Turkish statecraft*], personnifiée

par l'image du lutteur en tant que Léviathan. Le gouvernement et la présidence d'Özal, avec son revivalisme ottoman combiné à une version du laissez-faire occidental, ont apporté un soutien particulier au sport de la lutte (Navaro-Yashin, 2002 : 124).

Cela s'applique également à nos observations sur la lutte à l'huile au cours des dernières années. Cependant, en dépit d'une forte empreinte nationaliste, les références culturelles antérieures n'ont pas été complètement éradiquées. Supprimées ou transformées de manière à ne plus être identifiables, elles sont plus complexes que le suggère la formule « *Turkic-to-Ottoman-to-Turkish statecraft* ». La question est de savoir à quelles entités culturelles plus larges appartiennent les actions cérémonielles réalisées au cours de ce type de lutte et de son attirail. Ce que nous voulons dire ici, c'est que le festival de lutte de Kırkpınar est un exemple frappant de la manière dont le paradigme national massif se superpose à de multiples influences culturelles provenant d'un éventail géographique et historique extrêmement large.

Pourtant, bien que la déclaration de candidature de la lutte à l'huile à l'Unesco énumère un certain nombre de ces éléments comme étant typiques, aucun effort perceptible n'est fait pour différencier systématiquement les diverses influences culturelles et pour valoriser leur multiplicité. Se voir accorder le statut de patrimoine culturel immatériel permet déjà de reconnaître la particularité d'un artefact culturel, mais cela ne signifie pas automatiquement que les candidats qui ont proposé ce statut ont eux-mêmes intérêt à révéler son caractère potentiellement hybride. L'interprétation réductrice de la candidature de Kırkpınar – malgré son approche nationaliste – est liée au fait que la lutte traditionnelle n'a pas été présentée à l'organisation internationale (Unesco) comme une pratique physique partagée d'une culture plus vaste, mais comme liée à un lieu très particulier, à la frontière même de la République de Turquie et au moment précis d'un festival annuel²⁰. La position frontalière et l'histoire meurtrie de la guerre d'Edirne résonnent avec le message national de rassemblement des forces contre les ennemis extérieurs.

Il est intéressant de noter qu'en 2010 trois formes sportives (néo)traditionnelles, ou modifiées, ont indépendamment demandé et obtenu le statut de patrimoine culturel immatériel à l'Unesco : la lutte à l'huile de Kırkpınar (Unesco, 2010a, Kırkpınar), le festival Naadam en Mongolie, qui comprend la lutte, le tir à l'arc et l'équitation (Unesco, 2010b, Nadaam ; Krist, 2014) et, pour l'Iran,

20. Sur le phénomène historique des festivals, dont la lutte à l'huile, liés à une foire de marché (*panayır*), voir Laqueur, 1979 : 14-18.

les rituels et pratiques athlétiques de la Zurkhana (« Maison de la force ») (Unesco, 2010c, Pahlevani). Cette dernière comprenait aussi traditionnellement la lutte.

De tels événements sont fortement médiatisés et favorisent non seulement la fierté nationale, mais aussi l'impression de pratiques communes, voire insérées dans les cadres nationaux. À l'encontre du courant essentialiste, le philosophe Ludwig Wittgenstein (1951) est connu pour sa proposition conceptuelle de la ressemblance familiale (*Familienähnlichkeit*) pour augmenter l'attention portée aux similitudes. Même si ces similitudes peuvent demeurer vagues, l'important est d'atténuer nettement la visibilité des différences et d'accentuer les traits similaires des entités. Cette stratégie de focalisation ou de concentration sur les similitudes de certains aspects du sens, au lieu d'insister par exemple sur les généalogies hiérarchiques (Kimmich, 2017 : 89), a été largement adoptée dans les études culturelles.

Au cours des dernières années, des visiteurs internationaux venus non seulement d'Asie, mais aussi d'autres régions du monde, assistent régulièrement au principal tournoi annuel d'Edirne et apprécient aussi cet air de famille. Néanmoins, les trois pays victorieux de 2010 refusent de reprendre leur « air de famille » potentiel et de présenter une candidature commune avec la lutte traditionnelle comme dénominateur commun, ou de s'unir à encore plus de pays²¹.

Malgré la stratégie nationale, l'événement local d'Edirne de la lutte à l'huile turque conserve sa multiplicité de références culturelles. Par exemple, la pratique de l'application d'huile d'olive sur les corps des lutteurs a été reprise des Byzantins lorsque les vagues de migrations turques, originaires d'Asie centrale, ont non seulement peuplé l'Anatolie, mais se sont également étendues à l'Europe du Sud-Est. Certaines régions de ce qui est devenu beaucoup plus tard l'État moderne de Bulgarie étaient connues à l'époque ottomane comme un foyer de production de maîtres de la lutte à l'huile. D'autres influences occidentales déterminantes remontent à la fin du XIX^e siècle, notamment lorsqu'un certain nombre de lutteurs turcs se sont rendus en Europe et même aux États-Unis, créant les histoires vaudevillesques sur les « Terribles Turcs » et autres (Krawietz, 2012a : 210). Leur retour en Turquie ottomane, combiné à la tendance générale à la sportification, a fortement modifié les règles et le cadrage

21. Il existe d'autres candidatures au patrimoine culturel immatériel auprès de l'Unesco qui sont soutenues par un certain nombre de pays, la plus importante étant le projet de fauconnerie, présentée par 18 pays et officiellement inscrite en 2016.

culturel de la lutte à l'huile (Krawietz, 2012b : 2151). Le renouveau de l'idée olympique, dont le premier événement organisé a eu lieu à Athènes en 1896, et la mondialisation en général ont conduit à la diffusion internationale de certaines formes de lutte auparavant régionales, comme la lutte gréco-romaine et le judo. En conséquence, des formes distinctes, comme le sumo japonais, la lutte suisse et le *yağlı güreş* turc, ont été réunies sous le terme générique de « lutte » (Laqueur, 1979 : 50). Cependant, le mot turc pour la lutte elle-même (*güreş*) était déjà entré dans de nombreuses langues, une circonstance qui peut également indiquer la capacité dynamique et transculturelle de cette activité profondément enracinée (Erdem, 2010 : 9).

D'une manière générale, la République turque a voulu exclure la religion de l'espace public et la limiter à une question d'ordre purement privé. Pourtant, durant la seconde moitié du xx^e siècle, certaines concessions ont dû être faites et, depuis le début du nouveau millénaire, le Parti de la justice et du développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) a commencé son ascension, mais pas au niveau local de la ville d'Edirne. Néanmoins, cette tendance a conduit à une présence plus explicite de la religion à l'échelle nationale sous la forme de l'islam sunnite (*sunnî*), mais les influences religieuses pouvaient déjà être ressenties dans de nombreux domaines bien plus tôt. Toutefois, la tendance selon laquelle « les jeux traditionnels sont invariablement dépouillés de leurs associations religieuses lorsqu'ils évoluent vers des sports modernes » (Guttman, 2004 : 11) ne peut être confirmée pour la lutte à l'huile. La dissolution complète des références religieuses dans le domaine du sport, en particulier pour la lutte à l'huile, ne s'est pas produite lorsqu'elle a été incluse dans la Fédération turque de lutte qui a promu et organisé des événements de lutte à l'huile à partir de 1999, avec la version sans huile également populaire, le *Karakucak*. Comme nous le montrerons vers la fin de cet article, il existe d'autres versions de lutte en Turquie, elles aussi promues par l'État, comme l'*Aba* et le *Şalvar* (Dervişoğlu, 2014 : 49-53).

La religion de l'islam est diversement imbriquée dans les rituels de *Kırkpınar*, à commencer par la visite collective²² du cimetière des lutteurs au centre-ville, une pratique dirigée par le Muftî d'Edirne, et de nombreux lutteurs ont l'habitude d'assister à la prière et au sermon officiels du vendredi à la mosquée centrale de *Selimiye*. Dans le quartier de *Sarayıcı*,

22. Collective dans le sens où sont présents les principaux représentants de l'administration politique et culturelle, ainsi que plusieurs habitants de la ville, des journalistes et des touristes, mais pas la majorité des lutteurs. Le minuscule cimetière et ses alentours constituent dans tous les cas un espace restreint.

les éléments islamiques sont perceptibles surtout à travers les modérateurs professionnels de cérémonies (sg. *cazgir*), dont les messages sont aujourd'hui diffusés par haut-parleur. Des brochures turques publiées au cours des dernières décennies énumèrent les strophes les plus utilisées (*salavat, dua*), qui présentent un certain nombre de références islamiques²³. Laqueur souligne que les *cazgirs* remontent à l'époque préislamique, mais qu'après l'avènement de l'islam ils ont employé beaucoup de formules religieuses islamiques (Laqueur, 1979: 6). Environ trois décennies plus tard, cela ne correspond que dans une certaine mesure à notre propre expérience d'écoute du panorama sonore de Kırkpınar. Les annonceurs de la cérémonie, qui ont une certaine liberté d'improvisation et de réarrangement des éléments de base familiers dans leurs discours stylisés, semblent n'avoir qu'une connaissance limitée de la religion et celle-ci n'est pas dominante dans leur cadrage culturel de l'événement. On utilise souvent la confession de foi – souvent de manière inexacte – *Allah Allah İllâlah* (au lieu de *lâ ilâha illâ Allâh*), suivie d'une invocation du prophète Muhammad et, de manière significative, de son cousin et gendre 'Alî (*Ya Muhammad, ya Ali*). Ce dernier est également reconnu dans l'islam *shî'ite* comme le premier calife légitime, alors que, selon les *Sunnīs*, il n'est que le quatrième et n'a pas été divinement envoyé pour établir une certaine lignée de dirigeants irréprochables. Cette tournure *shî'ite* est peut-être liée au fait que l'ordre derviche hétérodoxe *shî'ite* des Bektâşis a joué un rôle considérable dans « les Balkans ».

Le fort caractère chamanique du rituel d'ouverture (*peşrev*) évolue à partir des origines centrasiatiques de la lutte turque (Krawietz, 2014a: 452ff). Cependant, une telle interprétation est souvent rejetée d'emblée en affirmant que ce rituel doit plutôt être compris comme une sorte d'« essai » prémoderne. Ainsi, certains lutteurs n'achèvent même pas sciemment la séquence rituelle qui imite le battement d'ailes d'un aigle sur le point de s'envoler, mais insèrent occasionnellement un signe de la main pour saluer les partisans (*fans*) dans l'arène ou combinent même la rétraction du bras levé avec un frottement supplémentaire d'huile sur la peau ou avec une rotation du bras qui ressemble à un échauffement standard en cercle. Bien que la pratique du *peşrev* soit d'origine chamanique, le terme lui-même est persan ; il était autrefois la lingua franca culturelle d'une vaste région du Moyen-Orient et au-delà. Quoi qu'il en soit, il existe un certain nombre de mots persans supplémentaires qui apparaissent dans une vaste région,

23. Les performances de lutte étaient souvent liées aux rituels du cycle de vie tels que les circoncisions ou les mariages.

témoignant ainsi d'un immense royaume persan dans lequel ces pratiques sportives jouaient un rôle considérable. Les *Cazgırs* crient souvent l'expression persane « lutteur » (*pehlivan*; au lieu du turc *güreşçi*)²⁴ pour convoquer en rime les athlètes sur le terrain de jeu (*meydan*), un autre terme persan d'importance dans la lutte.

De nombreuses strophes récurrentes font appel au « Maître des lutteurs, son excellence et ami de Dieu Hamza » (*Pehlivanların piri Hz. Hamza'yı veli*) (Erdem, 2010 : 49).²⁵ Dans son histoire du sport turc, Doğan Yıldız explique que chaque profession ou métier avait autrefois son aïeul (*pir*) – encore un mot d'origine persane – et que l'oncle (*amca*) du prophète et soi-disant « lion de Dieu » (*Allahın Arslanı*), mort en 625 de notre ère en martyr lors de la bataille d'Uḥud, était connu comme le « patron des lutteurs » (*pehlivanların piri*) (Yıldız, 1975 : 202; Kowalski, 1940 : 171). Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib est connu comme un combattant intrépide, notamment lors de la bataille de Badr, en 2/624²⁶. Cependant, son rôle historique au VII^e siècle, dans ce qui est aujourd'hui l'Arabie saoudite, était bien différent. Avec le temps, ses actes historiques ont subi des enjolivements, prenant des airs de légendes qui ont suscité sa popularité (Heath 1990 : 432-435; Leder, 2009 : 170). Son récit mythique du cycle de vie (*Sīrat Amīr Ḥamza*) a été largement plébiscité, bien que le « riche matériel se contredise souvent » et qu'à un moment donné, « entre le dixième et le quinzième siècle au plus tard, la légende ait dû atteindre le sous-continent indien ». De là, le récit s'est largement répandu, de sorte qu'outre la langue de « l'ourdou on sait qu'elle existe en versions arabe, persane, turque, sindhi, malaise, javanaise, géorgienne, balinaise, soudanaise, pachtoune, bengali et hindi » (Lakhnavi et Bilgrami, 2008 : 910-912; Seyller, 2002 : 12-13). Selon Stefan Leder, le récit de Ḥamza est l'exemple le plus répandu géographiquement « d'un type de récits qui sont d'abord identifiables en Iran dès le haut Moyen Âge (IX^e siècle), puis se multiplient à partir du XIII^e siècle dans le royaume arabe et connaissent ensuite un grand succès jusqu'au XX^e siècle » (Leder, 2009 : 171 s.).

Il est intéressant de noter que ce n'est pas le lutteur Rukāna que le prophète aurait converti grâce à son athlétisme, mais bien le héros populaire Ḥamza

24. La langue turque a absorbé le terme persan *pehlivan* (Erdem, 2010 : 10).

25. En fait, l'histoire est plus compliquée dans de nombreuses présentations, mais ne peut être détaillée ici; voir Erdem, 2010 : 61-69.

26. Le chiffre 2 dans 2/624 fait référence à la deuxième année Hijri selon le nouveau calendrier lunaire islamique; en 624 apr. J.-C.

connu « des Balkans au Bengale » dans la littérature Hadīth et *furūsiyya* (Ibn Qayyim al-Jawziyya, 2005 : 76-80). Ce héros occupe également le devant de la scène à Edirne :

Contrairement à de nombreux musulmans d'aujourd'hui, les musulmans du complexe Balkans-Bengale n'ont pas ressenti le besoin d'articuler ou de légitimer leur identité musulmane / leur islamisme par la mimésis d'une époque vierge des premières générations de la communauté (les *salafs*). Ils se sentaient plutôt capables d'être musulmans dans des trajectoires exploratoires, créatives et contraires... en prenant comme point de départ l'éventail et la synthèse des principaux événements des siècles précédents (Ahmed, 2016 : 81).

Il semble donc qu'il existe une vaste toile de fond culturelle pour soutenir la désignation de Ḥamza comme l'épitomé d'un combattant sans peur. Cette riche tapisserie culturelle apparaît comme un récit islamique vivant et un exemple d'arts martiaux du « complexe Balkans-Bengale » de Shahab Ahmed. Ce récit a également eu une influence sur les musulmans arabophones sous la domination ottomane et le mytique Ḥamza est parvenu jusqu'aux communautés turcophones actuelles, refaisant surface dans le contexte de la lutte à l'huile.

En plus du genre des *furūsiyya*, il existe donc une deuxième source postclassique prometteuse pour comprendre les histoires populaires d'arts martiaux avec une touche islamique. Il s'agit des légendes héroïques avec leurs présentations orales et leurs mises en scène vivantes pleines de situations de combat, en particulier avec leurs scènes de lutte. Outre les *Ḥamzanāmeḥ*, longs récits épiques des exploits du héros, il existe d'autres héros qui sont, à des degrés divers, liés à des figures historiques centrales. Ils sont intégrés dans des groupes d'histoires martiales qui sont enrichies par de nombreuses histoires magiques sur des traversées héroïques du temps et de l'espace²⁷.

Il existe également de nombreuses similitudes matérielles, comme la forme et le style décoratif du *kispet*, le pantalon de lutte en cuir, qui rappelle clairement la lutte (*Shī'ite*) persane Zurkhane, bien que le pantalon Zurkhane ait un design beaucoup plus ornemental. Pour de multiples raisons, il est logique de percevoir un air de famille frappant entre les sept modes et rituels traditionnels de la lutte, son attirail, son environnement

27. Tous ces héros, tels que Sayf b. Dhī Yazan, 'Antar b. Shaddād, Dhāt al-Himma, et al-Malik al-Zāhir Baybars, devraient être étudiés de plus près afin d'établir leurs références précises en matière de lutte et d'arts martiaux.

sonore et ses attitudes morales ou éthiques. Ce paysage diversifié nécessiterait un autre type d'enquête, plus approfondie et comparative, qui ne peut être menée ici. Il suffit de dire que la lutte à l'huile est pleine de rappels des cultures que les Turcs ont traversées au cours de leur long voyage de l'Asie centrale à l'Anatolie et en Europe du Sud-Est, ainsi que de toutes sortes de pollinisations croisées qui se sont produites lorsque l'Empire ottoman (et ses pratiques sportives) s'est étendu sur trois continents.

Malgré son discours hyper-nationaliste, le tournoi annuel de lutte à l'huile de Kırkpınar a attiré un public plus large et beaucoup plus mixte qu'un simple forum national ou régional. De nombreux journalistes viennent de pays asiatiques et européens pour couvrir l'événement, dont certains travaillent pour le compte de chaînes de télévision. Un nombre encore plus important de photographes plus ou moins professionnels assistent au festival. Cette foule mixte doit sentir un air de famille ou des rappels d'un « complexe Balkans-Bengale » afin de le transmettre à un public plus large. Paradoxalement, c'est sans doute la visibilité médiatique de la lutte à l'huile qui a créé l'affluence d'une grande diversité de personnes, et cet intérêt a engendré l'augmentation de la fierté nationale et la promotion de l'activité sportive. Cependant, contrairement aux efforts considérables d'homogénéisation de sa présentation officielle sur le site turc national, les nouveaux publics provenant de l'étranger ainsi que de la Turquie elle-même ont ressenti la diversité encore palpable des composantes culturelles, ethniques et religieuses de la lutte à l'huile.

LE FESTIVAL CULTUREL ETHNOSPORT À ISTANBUL

Au cours de l'hiver 2016, ceux qui sont montés dans le métro de la place Taksimou qui en sont descendus, destination centrale bien connue et centre de transport d'Istanbul, ont tout à coup été en présence de panoramas étonnants. En se tenant debout ou en marchant sur les trottoirs mobiles des deux côtés du niveau inférieur, les navetteurs ont été transportés dans un tunnel temporel fantaisiste avec des images de personnages exotiques, mais vaguement familiers. La galerie photos permanente avait reçu une compagnie intérimaire inattendue : sous les photos historiques, une rangée de chevalets temporaires avait été placée, chacun de ces chevalets portant une tablette différente. Lorsque nous sommes tombés sur cette scène en décembre 2016, il y avait d'un côté une série de photographies en couleur prises lors d'un énorme événement sportif et culturel

appelé « Etnospor Kültür Festivali I²⁸ » et, de l'autre, des plaques qui présentaient (par leur nom, suivi de descriptions de quelques phrases en truc) les disciplines athlétiques impliquées dans ce festival. En faisant des allers-retours entre les deux rangées, nous avons constaté que l'exposition comprenait le jeu du Cirit sur des chevaux (*Atlı Cirit Oyunu*) (Diem, 1982 : 86-100), la lutte Kuşak (*Kuşak Güreşi*), le jeu Mangala (*Mangala*), le polo de chèvre (*Kökbörü*; déjà mentionné sous le nom de *Buzkashi*), le jeu Aşık (*Aşık Oyunu*), la lutte Mas (*Mas Güreşi*), la lutte Şalvar (*Şalvar Güreşi*), la lutte à l'huile (*Yağlı Güreş*), le tir à l'arc traditionnel à pied (*Geleneksel Yaya Okçuluğu*), la lutte Aba (*Aba Güreşi*) et le tir à l'arc à cheval (*Atlı Okçuluğu*). Les blocs de texte explicatif mentionnaient divers peuples et grandes tribus des plus vastes régions d'Asie, tandis que les époques indiquées commençaient avec l'année 5000 av. J.C. Ce rayon géographique et chronographique résonne avec la thèse de l'histoire turque et ses théâtres historiques de l'action turque – au sens le plus large – en Asie centrale et en Anatolie.

Évidemment, le plus gros contingent comprenait des activités de lutte vaguement identifiées ethniquement ou, dans le langage de cet essai, des styles de lutte modifiés – constituant cinq des onze disciplines ou jeux. Des protagonistes de toute l'Asie étaient montrés au combat, portant des costumes typiques, en partie équipés d'armes historiques, soulignant la diversité des styles de combat martial. Les activités organisées de manière compétitive évoluaient sur un vaste terrain, où étaient dressées des dizaines de tentes de style mongol, blanches pour la plupart, mais aussi noires pour certaines, et des rangées de kiosques d'arts et d'artisanats traditionnels (*geleneksel el sanatları atölyeleri*) (tels que le tissage de tapis, la broderie et la gravure sur bois). Notons que les courses de chevaux, les jeux équestres, ainsi que les divers concours de tir à l'arc ont nécessité un terrain de jeu considérable. De hauts immeubles en arrière-plan rappelaient l'époque et le lieu réels : le premier festival a eu lieu du 26 au 28 août 2016 dans la banlieue ouest d'Istanbul, à Küçükçekmece, plus précisément sur la place de Bezirganbahçe²⁹. Les photographies montraient deux logos : un de la municipalité du Grand Istanbul (İstanbul Büyükşehir Belediyesi),

28. Je ne veux pas m'attarder ici sur le terme « Etnospor ». Il suffit de dire qu'en 1996 la « Fédération turque des branches du sport traditionnel » (*Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu*) a été créée au niveau national (<https://gsdf.gov.tr/tr/>, consulté le 23 octobre 2017). Voir son rapport d'activités (*Faaliyet raporu*) de 1997-1998.

29. Le lieu historique d'Istanbul pour les concours d'équitation et de tir à l'arc était l'hippodrome (*At Meydanı*), près de la Mosquée bleue, qui sert aujourd'hui de haut lieu du tourisme.

qui avait organisé cette convention de jeunes (*Gençlik Meclisi*), l'autre une sorte de logo néo-archaïque en forme de « E » pour « World Ethnosport Confederation³⁰ ».

Les images colorées présentaient des athlètes en tenue, des fonctionnaires sportifs de différents pays, des politiciens, des administrateurs et de nombreux enfants et adolescents des deux sexes (filles et femmes avec et sans foulard) comme principaux adhérents. Les jeunes étaient montrés en pleine conversation et interaction sportive avec les protagonistes. Des groupes de danse traditionnelle comme les « derviches tourneurs » et un grand groupe de Mehter ont complété la scène. Le président de la Confédération mondiale des sports ethniques, Necmeddin Bilal Erdoğan, est un fils de l'actuel président de la Turquie, ainsi qu'un archer de talent. Dans l'introduction d'un livret rédigé en anglais, intitulé *The Age of Sport Awareness*, il déplore le fait que, « malheureusement, les nombreux sports hérités de nos ancêtres sont aujourd'hui relégués au second plan dans le monde du sport. C'est le point de départ de notre mouvement pour faire revivre ces sports ». De toute évidence, la Turquie entend jouer un rôle de premier plan dans le « développement de l'ethnosport en tant que sport mondial³¹ ». En 2018, la Turquie a décidé d'accueillir à Istanbul le 3^e Festival culturel mondial de l'ethnosport (*Etnospor Kültür Festivali*) au nom de la Confédération mondiale de l'ethnosport. L'ampleur de ces jeux, les nouveaux membres venus du monde entier et le nombre croissant de disciplines athlétiques incluses sont autant d'éléments qui dépassent les aprioris de la thèse de l'histoire turque. À en juger par les premiers membres fondateurs de cette organisation, qui a été créée en 2011 (un an après le triple succès de la lutte modifiée à l'Unesco, qui incluait la lutte turque à l'huile), il semble que les athlètes d'Asie centrale aient été initialement le principal groupe cible de ce mouvement. Cependant, entretemps, se développe un contre-modèle aux Jeux olympiques, ayant déjà dominé le xx^e siècle, « où le succès sportif était le seul objectif des sports » (*The Age of Sport Awareness*: 1). Les enjeux sont de placer la Turquie en tant qu'acteur mondial émergent, renforcer le rôle d'Istanbul dans la

30. Voir la brochure colorée *Dünya Etnospor Konfederasyonu* de 96 pages. Elle énumère également onze disciplines, mais mentionne au lieu de Mangala (le jeu traditionnel d'intelligence et de stratégie), deux sortes de tir à l'arc (*Dünya Etnospor Konfederasyonu*: 5). J'ai collecté ces matériaux et d'autres dans une tente promotionnelle installée à côté de l'arène de lutte à l'huile à Edirne pendant les jeux annuels de 2017. Pour une comparaison, voir *Global Zorkhane Sports*, dans Krawietz, 2013: 156-157.

31. L'âge de la sensibilisation au sport : 24 ans. Le transfert en 2017 du site des jeux de 2016 de Küçükçekmece à Yenikapı démontre la haute priorité accordée à cet événement.

dynamique internationale des villes, ainsi que de faire renaître les axes de coopération transasiatiques et mondiaux.

Après avoir soumis ce chapitre, nous avons effectivement eu l'occasion d'assister au festival de cinq jours (du 9 au 13 mai 2018), à proximité du Bosphore, avec l'horizon du quartier de Fatih à Istanbul en arrière-plan. Environ 880 athlètes ont concouru dans 13 catégories ; il a également été annoncé que la lutte à l'huile était bien représentée par 300 athlètes, dont 45 appartenaient à la catégorie la plus élevée des lutteurs de tête (*başpehlivanlar*). Des pays comme le Japon, avec le tir à l'arc monté (*Yabusame*), et le Qatar avec la fauconnerie (*şahin gösterisi*) étaient également représentés. Les participants ont eu de nombreuses occasions de se familiariser avec l'armement ottoman à l'ancienne, avant l'introduction des armes à feu. Néanmoins, l'objectif de l'organisation demeurait l'accueil de disciplines athlétiques issues de diverses ethnies et de différentes confessions religieuses.

CONCLUSION

Cet essai rend compte de nos efforts pour appréhender la lutte à l'huile turque à Edirne et sa résurgence dans l'Etnospor Kültür Festivali, qui est organisé depuis 2016 à Istanbul par la Confédération mondiale d'ethnosport (*Dünya Etnospor Konfederasyonu*)³². Il cherche des concepts pour encadrer de manière adéquate cette pratique athlétique et culturelle afin de la relier aux préoccupations plus larges des études islamiques, dans une perspective historique du monde actuel des États-nations en développement rapide. Comprendre d'emblée la tradition islamique comme un processus complexe aide à percevoir ses modes de développement immensément riches.

Deux coups d'œil rapides sur le contexte du recentrage turc suffisent à montrer la multiplicité des formes que prendront les développements (culturels) futurs. Des concepts comme l'« islam musclé » ont été suggérés pour cette étude, non seulement parce qu'il y a des corps musclés et que des références sportives à l'Islam sont faites, mais en raison de récits complexes et de modèles de pratique dans le sens de la lutte contre la perte et la défaite, du renforcement moral, de l'autonomisation et de la solidarité de groupe construits par la confiance en soi dans son propre héritage

32. Pour des photos et d'autres détails, voir <http://etnosporfestivali.com>, consulté le 15 mai 2018.

culturel, y compris les éléments islamiques spirituels. Les modèles historiques, qu'ils soient tirés de la littérature *furūsiyya* ou de la culture populaire répandue des histoires héroïques fantastiques, peuvent avoir plus d'influence sur le phénomène de l'islam musclé que, par exemple, la culture européenne des chevaliers en a sur le christianisme musclé. Ce sujet nécessite des recherches considérables visant à explorer la dimension potentielle de l'islam musclé de l'Empire ottoman en déclin et d'autres entités politiques dans le monde islamique au sens large et au-delà des pays à majorité musulmane. Il ne manque pas d'expériences de pertes profondes, de faiblesse et de décadence à partir desquelles l'islam musclé a pu émerger et continue de prendre forme.

Jusqu'à présent, les formes de lutte modifiées ont été plutôt cachées de l'étude des multiples modernités et des perspectives de recherche (à peine existantes) de l'islam musclé et des arts martiaux islamiques. Néanmoins, elles possèdent la plus longue continuité historique, tout en incorporant de manière créative des développements significatifs de la transformation culturelle. L'hyper-nationalisation de la lutte à l'huile s'est développée en réponse à la fondation dramatique de la République turque, mais elle a récemment été quelque peu adoucie par des processus de sportification et de patrimonialisation. En outre, le festival culturel des sports ethniques a été encouragé comme une réponse culturelle aux nouveaux axes transasiatiques et comme une vitrine de la nouvelle place que la Turquie entend occuper dans le monde.

BIBLIOGRAPHIE

- AHMED, Shahab (2016). *What Is Islam? : The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- AKIN, Yiğit (2004). *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- AL-SARRAF, Shihab (2004). "Mamluk *Furūsiyah* Literature and Its Antecedents." *Mamlūk Studies Review*, 8/1 : 141-200.
- ALTER, Joseph S. (1992). *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*. Berkeley: University of California Press.
- ALTER, Joseph S. (2006). "Fin de Siècle: Muscular Christianity with a 'Hindu' Twist." *The International Journal of the History of Sport*, 23/5 : 759-776 (Special Issue: *Muscular Christianity in Colonial and Post-Colonial Worlds*).

- APPADURAI, Arjun (2005) [1996]. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- AZOY, G. Whitney (1982). *Buzkashi: Game and Power in Afghanistan*. The University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- BROCKETT, Gavin D. (2011). *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*. University of Texas Press, Austin.
- BROMBER, Katrin, et Birgit KRAWIETZ (2013). "The United Arab Emirates, Qatar, and Bahrain as a Modern Sport Hub." Dans Katrin BROMBER, Birgit KRAWIETZ et Joseph MAGUIRE (ed.), *Sport Across Asia: Politics, Cultures, and Identities*. Routledge, New York, 189-211.
- BROMBER, Katrin, Birgit KRAWIETZ et Petăr PETROV (2014). "Wrestling in Multifarious Modernity." *The International Journal of the History of Sport*, 31/4: 1-14 (Special Issue: *Wrestling with Multiple Modernities*).
- CHEHABI, H.E., et Allen GUTTMANN (2002). "From Iran to All of Asia: The Origin and Diffusion of Polo." *International Journal of the History of Sport*, 19/2-3: 384-400.
- CHEHABI, H.E. (2002). "The Juggernaut of Globalization: Sport and Modernization in Iran." *International Journal of the History of Sport*, 19/2-3: 275-294.
- CONERMANN, Stephan (2009). "Muhammad zu Pferde im Kampf: Ein Beispiel für das Genre der *Furūsiyya an-nabawiyya* während der Mamlukenzeit (1250-1517)." Dans Bert FRAGNER et collab. (ed.), *Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, 51-59.
- DERVIŞOĞLU, Mehmet (2014). *Halk Bilimi Açısından Kırkpınar Güreşleri*. Edirne Valikliği Kültür Yayınları, Istanbul.
- DIEM, Carl (1982) [Berlin 1942]. *Asiatische Reiterspiele: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Völker*. Olms, Hildesheim, Zurich et New York.
- DUECK, Jennifer M. (2007). "A Muslim Jamboree: Scouting and Youth Culture in Lebanon under the French Mandate." *French Historical Studies*, 30/3: 485-516. *Dünya Etnospor Konfederasyonu* [brochure de 96 pages, n.d., n.p.].
- ERDEM, Halis (2010) [2009]. *Doğuşundan Günümüze Kırkpınar Güreşleri*. Ceren Yayıncılık, Edirne.
- ERSANLI, Büşra (2001). "'Turkish History Thesis' and its Aftermath: A Story of Modus Operandi." *Asien Afrika Lateinamerika*, 29: 7-29.
- FAROOQ, Samaya (2011). "'Tough Talk', Muscular Islam and Football: Young British Pakistani Muslim Masculinities." Dans Daniel BURDSEY (ed.), *Race, Ethnicity and Football: Persisting Debates and Emergent Issues*. Oxford: Routledge, 145-159.

- FAROQHI, Suraiya, et Arzu ÖZTÜRKMEN (ed.). (2014). *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*. London, New York et Calcutta : Seagull Books.
- FARRER, D.S. (2009). *Shadows of the Prophet: Martial Arts and Sufi Mysticism*. Springer, New York.
- FREMBGEN, Jürgen Wasim, et Paul ROLLIER (2014). *Wrestlers, Pigeon Fanciers, and Kite Flyers: Traditional Sports and Pastimes in Lahore*. Oxford University Press, Karachi.
- GREEN, Thomas A., et Joseph R. SVINTH (ed.). (2010). *Martial Arts of the World: An Encyclopedia of History and Innovation*. Santa Barbara : ABC-Clio, vol. 1.
- GUO, Li (2013). *Sports as Performance: The Qabaq-game and Celebratory Rites in Mamluk Cairo*. EB-Verlag, Berlin.
- GUTTMANN, Allen (2004). *Sports: The First Five Millennia.* : University of Massachusetts Press, Amherst and Boston.
- HALLENBERG, Helena (2002). "Muslim Martial Arts in China: *Tangping* (Washing Cans) and Self-Defence." *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22/1 : 149-175.
- HANIOĞLU, M. Şükrü (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton University Press, Princeton et Oxford.
- HAUGBOLLE, Sune (2012). "The (Little) Militia Man: Memory and Militarized Masculinity in Lebanon." *Journal of Middle East Women's Studies*, 8 : 115-139.
- HEATH, Peter (1990). "Arabische Volksliteratur im Mittelalter." Dans Wolfhart HEINRICH (ed.), *Orientalisches Mittelalter*. Aula-Verlag, Wiesbaden, 423-439.
- HERSHISER, Carl Mehmet (1998). *Blood Honor and Money: Turkish Oiled Wrestling and the Commodification of Traditional Culture*. Ph. D. dissertation, University of Texas at Austin.
- IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA, Shams al-Dīn Muhammad (2005). *Al-Furūsiyya*. Beirut : Dār Ibn Ḥazm (section *muṣāra'at al-rasūl li-Rukāna wa-rihānuhu 'alā dhālik*).
- IRVING, Mark (2004). "Muscular Shias return to roots." Dans *BBC News*. <http://news.bbc>. Consulté le 7 septembre 2017.
- JACOB, Wilson Chacko (2011). *Working out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*. Duke University Press, Durham et London.
- JOHNSON, Michael (1977). "Political Bosses and Their Gangs: Zu'ama and qabadayat in the Sunni Muslim Quarters of Beirut." Dans Ernest GELLNER et John WATERBURY (ed.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Duckworth, London, 207-224.
- KIMMICH, Dorothee (2017). *Ins Ungefähre: Ähnlichkeit und Moderne*. Konstanz University Press, Konstanz.

- KOWALSKI, Tadeusz (1940). "Ringkämpfe bei den Balkantürken." *Pubblicazioni dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 1: 163-175.
- KRAIS, Jakob (2017). "Christian Clubs, Muscular Muslims and New Nationalism: Competing Youth Movements in Late Colonial Algeria." ZMO conference "New Man' in Africa, Asia and the Middle East: Practices, Networks and Mobilization, c. 1910-1960, September 2017, non publié.
- KRAWIETZ, Birgit (2012a). "Big Bodies That Matter: Making a Difference in Turkish Oil Wrestling." Dans Hinrich BIESTERFELD et Verena KLEMM (ed.), *Differenz und Dynamik im Islam: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*. Ergon, Würzburg, 201-217.
- KRAWIETZ, Birgit (2012b). "The Sportification and Heritigisation of Traditional Turkish Oil Wrestling." *International Journal of the History of Sport*, 29/15: 2145-2161 (numéro spécial: *Sport in the Middle East – Power, Politics, Ideology and Religion*).
- KRAWIETZ, Birgit (2013). "Martial Arts Iranian Style: Zurkhane Heavy Athletics and Wrestling Contested." Dans Katrin BROMBER, Birgit KRAWIETZ et Joseph MAGUIRE (ed.), *Sport Across Asia: Politics, Cultures, and Identities*. Routledge, New York et London, 144-166.
- KRAWIETZ, Birgit (2014a). "Prelude to Victory in Neo-traditional Turkish Oil Wrestling: Sense Perceptions, Aesthetics and Performance." *International Journal of the History of Sport*, 31/4: 445-458 (numéro spécial: *Wrestling in a Multifarious Modernity*).
- KRAWIETZ, Birgit (2014b). "Sport and Nationalism in the Republic of Turkey." *International Journal of the History of Sport*, 31/3: 336-346.
- KRAWIETZ, Birgit, et Florian RIEDLER (2020). "Outlook on Ottoman Heritage as Edirne's Future." Dans Birgit KRAWIETZ et Florian RIEDLER (ed.), *The Heritage of Edirne in Ottoman and Turkish Times: Continuities, Disruptions, and Reconnections*. De Gruyter, Berlin.
- KRIST, Stefan (2014). "Wrestling Magic: National Wrestling in Buryatia, Mongolia and Tuva in the Past and Today." *The International Journal of the History of Sport*, 31/4: 423-444.
- LADD, Tony, et James A. MATHISEN (1999). *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the Development of American Sport*. Grand Rapids MI: Baker Books.
- LAKHNAVI, Ghalib, et Abdullah BILGRAMI (2008). *The Adventures of Amir Hamza: Lord of the Auspicious Planetary Conjunction*. Trans., introduction et notes, Musharraf Ali Farooqi. The Modern Library, New York.

- LAQUEUR, Hans-Peter (1979). *Zur kulturgeschichtlichen Stellung des türkischen Ringkampfes: Einst und jetzt*. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, and Cirencester.
- LEDER, Stefan (2009). "Religion, Gesellschaft, Identität – Ideologie und Subversion in der Mythenbildung des arabischen >Volksepos<." Dans Anja Bettenworth et Christine Schmitz (ed.), *Mensch, Heros, Gott: Weltentwürfe und Lebensmodelle im Mythos der Vormoderne*. Steiner, Stuttgart, 167-180.
- LEVINE, Emma (2000). *A Game of Polo with a Headless Goat*. André Deutsch, London.
- NAURIGHT, John (1997). "Masculinity, Muscular Islam and Popular Culture: 'Colored' Rugby's Symbolism in Working-class Cape Town c. 1930-1970." *The International Journal of the History of Sport*, 14/1 : 184-190.
- NAVARO-YASHIN, Yael (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- PETROV, Petăr (2007). "'Sultan werden' : Über die politische Ausnutzung traditioneller Ringkämpfe in Bulgarien". Dans Arié MALZ, Stefan ROHDEWALD et Stefan WIEDERKEHR (ed.), *Sport zwischen Ost und West: Beiträge zur Sportgeschichte Osteuropas im 19. und 20. Jahrhundert*. Fibre Verlag, Osnabrück, 221-236.
- PRESNER, Todd Samuel (2007). *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration*. Routledge, New York.
- PUTNEY, Clifford (2001). *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- RASHID, Razha (1990). "Martial Arts and the Malay Superman." Dans Wazir-Jahan KARIM (ed.), *Emotions of Culture: A Malay Perspective*. Oxford University Press, Singapore, Oxford et New York, 64-95.
- RIDGEON, Lloyd (2010). *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*. Routledge, London et New York.
- ROCHARD, Philippe (2002). "The Identities of the Iranian *Zurkhānah*." *Iranian Studies*, 35/4 : 313-340.
- SEYLLER, John (2002). *The Adventures of Hamza: Painting and Storytelling in Mughal India*. Smithsonian Institution, London et New York.
- TIETZE, Nikola (2001). *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Trans. from the French by Ilse Utz. Hamburger Edition, Hamburg.
- TÜRKIYE GELENEKSEL SPOR DALLARI FEDERASYONU, <https://gsdf.gov.tr/>, consulté le 23 octobre 2017.
- TÜRKIYE GELENEKSEL SPOR DALLARI FEDERASYONU: 1997/1998 *Faaliyet raporu* [brochure de 136 pages, n.d., n.p.].

- UNESCO (2010a). "Kirkpinar Oil Wrestling Festival." Dans *UNESCO, Intangible Cultural Heritage*. [<https://ich.unesco.org/en/RL/kirkpinar-oil-wrestling-festival-00386>], consulté le 3 octobre 2017.
- UNESCO (2010b). "Naadam, Mongolian Traditional Festival." Dans *UNESCO, Intangible Cultural Heritage*. [<https://ich.unesco.org/en/RL/naadam-mongolian-traditional-festival-00395>], consulté le 3 octobre 2017.
- UNESCO (2010c). "Pahlevani and Zoorkhanei Rituals." Dans *UNESCO, Intangible Cultural Heritage*. [<https://ich.unesco.org/en/RL/pahlevani-and-zoorkhanei-rituals-00378>], consulté le 3 octobre 2017.
- WATENPAUGH, Keith David (2006). *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*. Princeton University Press, Princeton.
- WORLD ETHNOSPORT CONFEDERATION: *The Age of Sport Awareness* [brochure de 36 pages, n.d., n.p.].
- YILDIZ, Doğan ([ca. 1975]). *Türk Spor Tarihi*. Yayıncılık, Istanbul.
- YILDIZ, Murat Cihan (2015). *Strengthening Male Bodies and Building Robust Communities: Physical Culture in the Late Ottoman Empire*. Ph. D. dissertation, University of California, Los Angeles, 16-255 ; n36.
- YILDIZ, Murat Cihan (2017). "Physical Culture and the New (Ottoman) Man in Early-Twentieth-Century Istanbul." ZMO conference 'New Man' in Africa, Asia and the Middle East: *Practices, Networks and Mobilization, c. 1910-1960*, septembre 2017, non publié.

Sports chamaniques: lutte bouriate, tir à l'arc et courses de chevaux

STEFAN KRIST¹

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR BRICE AIRVAUX)

INTRODUCTION

Les Bouriates sont un groupe ethnique mongol installé principalement dans la Fédération de Russie, à l'ouest, au sud et à l'est du lac Baïkal en Sibérie méridionale. De plus petits groupes de Bouriates habitent également les régions voisines de la Mongolie et dans la région autonome chinoise de Mongolie intérieure. Leur nombre total est estimé à environ 500 000 personnes. Ils portaient autrefois le nom de « Bouriates-Mongols » du fait de leur appartenance à la famille des peuples mongols, dont ils sont les membres les plus septentrionaux, et de leur proximité linguistique et culturelle avec les Mongols de Mongolie et de Chine. Ils sont devenus un groupe ethnique distinct après le 17^e siècle de notre ère, lorsque leur territoire a été conquis et colonisé par l'Empire russe (Forsyth, 1992 ; Humphrey, 1983 ; Humphrey, 1990 ; Kolarz, 1954 ; Krader, 1954).

1. Le texte original en anglais de cet article, « Shamanic Sports : Buryat Wrestling, Archery, and Horse Racing », a été publié dans *Religions*, 2019, 10(5), 306 ; <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/5/306>.

En plus des sources bibliographiques, cette étude repose sur une série de seize terrains ethnographiques de durée variable (entre un et trois mois), que nous avons entrepris dans les régions mentionnées au cours des 25 dernières années. Nous sommes extrêmement reconnaissants envers tous les Bouriates et autres habitants de la région qui ont accepté de partager leurs connaissances. Ils nous ont laissé observer, photographier et filmer, tout en nous portant assistance. La majeure partie de ce travail de terrain a également nécessité le soutien administratif et logistique des organismes scientifiques locaux, soutien qui nous a tout d'abord été apporté par l'Institut d'études mongoles, bouddhiques et tibétaines de l'Académie des sciences de Russie et de l'Université d'État bouriate d'Oulan-Oudé. Nous remercions les dirigeants de ces établissements ainsi que leurs membres, qui sont nos collègues².

D'un point de vue géographique, le territoire peuplé par les Bouriates se situe dans une zone intermédiaire chevauchant la ceinture de la steppe transasiatique et la taïga (forêt boréale sibérienne). Le paysage diffère ainsi considérablement de la plupart des territoires peuplés par les Mongols en Mongolie et en Chine. Alors que les forêts sont rares dans les régions mongoles, les territoires bouriates se caractérisent par une alternance de steppe et de forêt et sont aussi moins arides. En conséquence, la chasse a toujours joué un rôle plus important pour leur subsistance que chez les autres peuples mongoles, et ils ont par ailleurs pratiqué la pêche dans le lac Baïkal, activité qui a toujours été méprisée par les autres peuples mongoles. De plus, les groupes de population sibérienne autochtone qui sont voisins des Bouriates au nord sont des peuples chasseurs de la taïga. Les Bouriates ont entretenu des échanges commerciaux et culturels constants avec ces peuples tout au long de leur histoire. Ces conditions ont influencé à la fois les croyances religieuses traditionnelles des Bouriates et leurs sports traditionnels. Le rôle plus important joué par la chasse dans la société bouriate par comparaison avec les autres peuples mongoles explique certainement l'influence chamanique exercée sur leurs pratiques sportives.

2. Le travail ethnographique de terrain sur lequel repose cet article a été en partie rendu possible par la subvention MOEL-Plus de la communauté scientifique autrichienne (Österreichische Forschungsgemeinschaft), la subvention Geist Fund du Musée du Nord de l'Université d'Alaska Fairbanks, la bourse de recherche pour étudiants du Centre pour le changement mondial de l'Université d'Alaska Fairbanks avec des fonds du Centre pour le changement mondial de l'Université d'Alaska Fairbanks et une bourse de voyage pour troisième cycle d'études supérieures de l'Université d'Alaska Fairbanks.

En ce qui concerne ces sports, et afin de faciliter l'analyse de ce document, il est nécessaire d'éviter d'employer une catégorisation restrictive des sports comme activités purement axées sur la victoire et le record, hautement formalisées, standardisées, réglementées et institutionnalisées. Une telle approche découle en effet d'une vision centrée sur les sports occidentaux modernes, qui se sont développés dans des conditions historiques spécifiques d'industrialisation et de processus associés de division du travail, d'aliénation, de lutte des classes (etc.), et ne constituent donc qu'un type particulier de sport qui n'est pas universel. Au lieu d'une catégorisation occidentalo-centrique aussi restrictive et exclusive, une définition ouverte et beaucoup plus intégrative du sport est nécessaire pour comprendre un cas tel que celui des sports traditionnels bouriates, comme cela a longtemps été établi en anthropologie sociale. En 1985, les anthropologues du sport américains Kendall Blanchard et Alyce Taylor Cheska ont défini le sport comme :

une activité physiquement intense et agressivement compétitive aux contraintes imposées par des définitions et des règles. Composante de la culture, elle est rituellement modelée, semblable à un jeu, et est composée, en proportions variables, de jeu, de travail et de loisir (Blanchard et Cheska, 1985 : 60).

En effet, la majorité des sports pratiqués dans le monde ne peuvent être catalogués seulement comme étant soit compétitifs, soit ludiques, et sans aucun doute tous possèdent des « caractéristiques ritualisées », pour reprendre une phrase d'un des relecteurs de cet article. Les sports traditionnels bouriates ne constituent pas des exceptions. Ainsi que nous allons le montrer, ce sont à la fois des sports, des compétitions, des jeux et des rituels.

Les sports traditionnels des Bouriates comprennent des styles particuliers de lutte, de tir à l'arc et de courses équestres. Les lutteurs combattent torse nu avec une ceinture en tissu attachée de manière précise autour de la taille et de la hanche. Si au bout de cinq minutes aucun des deux adversaires n'a gagné le match, ces derniers doivent s'attraper par la ceinture (figure 1). Il s'agit d'un style de lutte debout (il n'y a pas de lutte au sol). La victoire s'obtient en faisant chuter l'adversaire au sol ou lorsque ce dernier touche le sol avec trois parties de son corps ; l'issue d'un match est uniquement décidée de cette façon, car il n'y a ni limite de temps ni système de points. Les archers utilisent généralement des arcs réflexes composites traditionnels faits de bois, de corne et de tendons d'animaux. Ils tirent avec des flèches à pointe émoussée en bois épais (figure 2) sur des cibles souples de forme cylindrique en tissu ou en cuir mesurant de

six à huit centimètres de diamètre et de dix à douze centimètres de long (figure 3). Certaines de ces cibles sont posées au sol à des distances variant de 30 à 60 m des archers, qui doivent les toucher avec leurs flèches et les projeter à une distance d'au moins deux mètres. Lors des courses hippiques, des chevaux de race bouriate sont montés par des jockeys, garçons ou filles, qui vont au grand galop à travers la steppe sur de longues distances allant de 6 à 28 km. Les chevaux sont spécialement entraînés à cet effet pendant plusieurs semaines ou plusieurs mois, principalement en gérant leur alimentation et en les habituant à la course. Certaines des méthodes utilisées sont transmises de génération en génération, mais sont souvent tenues secrètes par les éleveurs.



Figure 1. Lutteurs bouriates supervisés par un arbitre lors d'un tournoi organisé à l'occasion des célébrations de Maidar Khural au monastère bouddhique d'Ivolginsk en 2010 (photo : Stefan Krist)



Figure 2. Archer bouriate lors du Festival de Surkharban dans le stade central d'Oulan-Oudé, la capitale de la République de Bouriatie de la Fédération de Russie à l'été 2015
(photo : Stefan Krist)

Les Bouriates, comme tous les autres peuples mongols, ont constamment favorisé la pratique de ces trois sports ou de certaines pratiques similaires. Ce phénomène est indéniablement lié à leur mode de vie traditionnel basé sur l'élevage nomade et la chasse comme activité économique subsidiaire, ainsi qu'une participation fréquente à des guerres et des conflits. Les compétitions dans ces trois sports étaient, et sont toujours, généralement organisées de manière conjointe lors de diverses occasions associées à des rituels solennels et aujourd'hui aussi à des rituels profanes ; c'étaient traditionnellement des occasions de nature principalement religieuse, culturelle et magique. Ces sports possèdent ainsi de profondes racines religieuses ou, du moins, une fonction religieuse. Nous allons ici en expliquer les raisons.



Figure 3. Un archer bouriate installant des « sury », cibles molles symbolisant des rongeurs traqués, sur lesquels ses concurrents tirent lors d'une compétition au monastère bouddhique d'Ivolginsk en 2010 (photo : Stefan Krist)

SPORTS CULTUELS

Les chercheurs, en particulier les anthropologues, ont depuis longtemps compris que les jeux et les sports ont beaucoup en commun avec les cultes et les rituels, du fait que la définition la plus communément acceptée du rituel, « un type de comportement qui est prescrit, prévisible, stéréotypé, communicatif et partagé » (Harris et Park, 1983 : 17), s'applique également aux jeux et aux compétitions sportives. Un nombre incalculable de recherches historiques et ethnographiques consacrées aux compétitions sportives et menées dans le cadre de rituels magico-religieux indiquent clairement qu'il existe un lien étroit entre ces deux activités humaines.

Le plus souvent, les compétitions sportives accompagnaient – ou étaient elles-mêmes considérées comme étant – des rituels magiques liés à la fertilité, cherchant à influencer le climat pour obtenir la pluie, la fertilité du bétail, du gibier, ou de bonnes récoltes (Damm, 1960 : 3-5; Jensen, 1947 : 38; Kamphausen, 1972 : 94; Körbs, 1960 : 14). Ce phénomène a par exemple été observé dans le cas des aborigènes australiens, de la plupart des

tribus indigènes d'Amérique du Nord et des insulaires de Tikopia dans le Pacifique Sud, pour ne citer que trois exemples importants dans la littérature (Culin, 1907 : 484-85 ; Firth, 1930 : 67 ; Sands, 2010 : 28). De nombreux autres exemples ont été répertoriés dans différentes parties du monde, lesquels incluent non seulement des exemples historiques, mais aussi de nombreux exemples contemporains, parmi lesquels il convient de mentionner les jeux *naadam* des peuples mongols (Kabzińska-Stawarz, 1987 : 54), dont font partie les *eryn gurban naadan*³ (les « trois jeux virils » des Bouriates).

Les rituels liés aux différents cycles de la vie humaine et naturelle donnent également lieu à des célébrations au cours desquelles de nombreux peuples du monde entier – ce qui inclut les Mongols et les Bouriates avec les mêmes pratiques sportives – ont organisé (et organisent) fréquemment des compétitions sportives (Jensen, 1947 : 38 ; Damm, 1960 : 8 ; Calhoun, 1987 : 76-77). Dans le cas des Mongols, les divers rites de passage s'accompagnent d'exercices physiques pénibles (Körbs, 1960 : 14 ; Calhoun, 1987 : 64). Les rites célébrant le changement des saisons, notamment la fin de l'hiver et le début du printemps, s'accompagnent souvent de jeux de ballon, de tir sur cible, de boxe, de lutte et de diverses sortes de courses (Culin, 1907 : 483 ; Damm, 1960 : 7 ; Calhoun, 1987 : 77).

La raison fondamentale de cette interconnexion ancienne et répandue entre les cultes magico-religieux et les compétitions sportives réside dans le but et la structure des cultes religieux et des rituels. Le culte religieux, comme l'a souligné l'éducateur physique et scientifique du sport allemand Werner Körbs, est le langage par lequel les gens communiquent avec « le sublime », et ce langage passe par « l'offrande de soi, dans les gestes et les postures, dans le jeu et les compétitions, c'est-à-dire par l'effort corporel » (Körbs, 1960 : 13). Pour Körbs, les individus déploient des efforts corporels (c'est-à-dire physiques) – ou utilisent le langage corporel – dans les rituels parce que ce moyen de communication « semble être le plus visible et le plus impressionnant à la fois pour la supplication et pour l'offrande » (Körbs, 1960 : 14), à savoir pour le peuple et pour ses dieux. Le fait qu'il s'agisse d'un moyen de communication corporel que les individus utilisent dans des rituels primordiaux visant à assurer leur survie s'explique aussi de manière plus profane par le fait que « l'objet technique premier et le plus naturel de l'homme, et en même temps son premier moyen technique, est son corps », ainsi que le précise l'anthropologue français Marcel Mauss dans son essai de 1935, « Les techniques du corps » (Mauss, [1935] 1992 :

3. En mongol, les sports sont appelés *naadam*, avec un « m » à la fin du mot, alors qu'en bouriate ils sont appelés *naadan*, avec un « n » à la fin.

461). Ainsi que l'a résumé succinctement l'anthropologue du sport américain Robert Sands, le fait que « le mouvement physique fasse partie intégrante du rituel humain » ne fait aucun doute (Sands, 2010 : 27). Sands conclut à juste titre que « le mouvement physique fait partie intégrante de la spiritualité et de la religion humaines » et, par conséquent, « la spiritualité et, ultérieurement, le sport ont évolué à partir de l'interaction dynamique des modèles rituels et cinétiques (gestuels) » (Sands, 2010 : 27).

Dans ces « modèles de mouvement » et au moyen de ceux-ci – c'est-à-dire à travers des rituels et des sports –, les individus ont visualisé et visualisent encore des événements cosmiques et divins imaginaires et les rendent vivants, et, par leur participation active et régulière, ils les rendent plus perceptibles et tangibles pour eux-mêmes (Mathys, 1958 : 3, 14 et 23). Ayant une origine commune, les rituels et les sports sont ainsi des moyens que les humains ont développés à un stade précoce de leur histoire dans le but de « supprimer suffisamment la peur de l'inconnu pour faire en sorte que le sacré soit utile à la société », ainsi que le souligne l'anthropologue américain Frank Salamone (1977 : 166).

Les rituels, y compris les compétitions sportives, peuvent « rendre le sacré utile à la société » car, ainsi que le croient ceux qui y participent, ils offrent la possibilité d'intervenir dans des « luttes divines » (Calhoun, 1987 : 76) entre les bons et les mauvais dieux ou, plus généralement, entre les divinités protectrices et les démons, afin d'intercéder auprès de ces divinités en leur faveur. Le sport semble offrir cette occasion aux gens, comme l'explique le sociologue du sport américain Donald Calhoun en s'inspirant de recherches réalisées sur les Amérindiens, parce que :

[L]es peuples préhistoriques croient généralement qu'en imitant ou en participant aux luttes des dieux ils peuvent influencer le cours des événements et ainsi leur propre existence. Ainsi, lors des fêtes du printemps, alors que les « bons » dieux luttent pour maintenir la fertilité, le peuple prenait part à des compétitions – entre villages, entre tribus, entre hommes et femmes, entre mariés et célibataires (Calhoun, 1987 : 77).

[...] Le succès de la compétition sportive [est] censé gagner les faveurs des forces ou des êtres surnaturels ou apporter une aide dans ces luttes naturelles très importantes pour la vie : faire tomber la pluie, garantir la fertilité des cultures ou du gibier, guérir les maladies, ou libérer l'esprit d'une personne décédée. Ainsi, selon le principe « les mêmes causes produisent les mêmes effets », la réussite de la pratique d'un jeu [est] censée apporter un renfort homéopathique aux forces favorables à l'être humain (Calhoun, 1987 : 64).

En d'autres termes, les participants à ces compétitions sportives croient à la magie sympathique et y prennent part.

Körbs fournit une catégorisation précieuse et utile de ces jeux culturels en les séparant en deux types suivant la fonction qui leur est attribuée. Il désigne le premier type comme ce qui relève du champ de la magie, ou comme *Kampf um etwas*, c'est-à-dire un « combat pour quelque chose », visant ainsi à avoir un effet. Le deuxième type constitue la fonction symbolique des sports culturels, c'est-à-dire leur *Darstellung von etwas*, ou « mise en acte de quelque chose », ce qu'ils font souvent car ces sports imitent fréquemment des événements cosmiques ou mythiques, y compris des « luttes divines ». Ces deux catégories fonctionnelles peuvent également apparaître simultanément, ce qui est souvent le cas (Körbs, 1960 : 14 ; Damm, 1960 : 9).

SPORTS CULTUELS BOURIATES

Pour faire suite à ce que nous avons mentionné précédemment, la participation à des compétitions sportives qui imitent ou symbolisent des événements cosmiques ou mythiques (le plus souvent un combat opposant les forces du bien et du mal) ou qui sont perçues comme un moyen d'intervention dans ces combats ou « luttes divines », était dans la plupart des cas considérée comme un devoir sacré (Mathys, 1958 : 22). C'est toujours ainsi que les Bouriates ont considéré leurs sports traditionnels dans l'histoire et ils partagent cette perception encore de nos jours. En participant à ces compétitions, les individus tentaient non seulement d'intervenir dans les affaires des créatures surnaturelles auxquelles ils croyaient, mais également d'atteindre certains objectifs par interaction directe avec ces derniers. Nous allons ici expliquer comment.

Ainsi que nous l'avons signalé dans une publication antérieure (Krist, 2014 : 425), des œuvres d'art rupestres du Néolithique représentant des figures anthropomorphes s'adonnant à la pratique de la lutte ont été découvertes sur des parois rocheuses près des rives du lac Baïkal et à l'entrée de la rivière Angara. Certains de ces personnages présentent cependant des caractéristiques zoomorphes, avec notamment des cornes sur la tête, des têtes en forme de têtes d'oiseau, avec des becs ou des trompes ou avec des apparences semblables à celles d'animaux à quatre pattes. Ces personnages sont sinon identiques, du moins relativement similaires aux personnages représentés dans un objectif manifestement culturel sur les murs des célèbres peintures rupestres de Lascaux et d'autres endroits du

sud de la France et de l'Espagne de la même période (Müller, 2006 : 8-9). Les peintures laissées par les artistes de l'âge de pierre de Sibérie méridionale représentent très probablement des matchs de lutte rituelle (Okladnikov, 1974 : 49-50 et 109-11 ; Reshetnikov et Rabetskaya, 2007). Ce phénomène constitue un témoignage du fait qu'à cette époque les gens qui vivaient dans cette région participaient déjà à « ces compétitions sportives » à des fins culturelles et magiques.

Les plus anciennes sources écrites faisant référence aux trois sports traditionnels mongols sont mentionnées dans le Liao-Shi, chronique officielle de la dynastie chinoise Liao (907-1125) fondée par les Khitan (peuple de langue proto-mongole basé dans le nord de la Chine actuelle). Cette chronique inclut des rapports détaillés sur la lutte, en particulier sur les compétitions de tir à l'arc qui ont eu lieu au cours des cérémonies chamaniques impériales de prière pour la pluie (Wittfogel et Fêng, 1949 : 176 (lutteurs professionnels), 219 et 277 (matchs de lutte lors des mariages), 254 et 413 (matchs de lutte dans le cadre de cérémonies à la cour impériale), 267 (concours de tir à l'arc dans le cadre d'une cérémonie impériale sacrificielle pour la pluie) ; voir aussi Lkhagvasuren, 1998 : 14).

Ces cérémonies à la cour impériale des Liao montrent que l'utilisation de ces sports à des fins magiques a été conservée par les habitants de cette région à travers l'histoire, en dépit de conditions socioéconomiques et culturelles extrêmement fluctuantes. Les cérémonies décrites font cependant référence à des formes modifiées de rituels magiques plus anciens organisant la vie des habitants de la région, comme les cérémonies dans lesquelles les participants ne cherchaient pas à faire tomber la pluie, mais plutôt à obtenir une abondance de gibier et de la chance pour la chasse.

Dans les croyances et mythologies religieuses pré-bouddhiques – et même bouddhiques – des Mongols, les animaux sauvages, dont beaucoup étaient chassés, jouent un rôle crucial. Les Mongols considèrent par exemple des animaux tels que le loup, l'aigle, le cygne ou le sanglier comme des animaux totems (c'est-à-dire comme des ancêtres de leurs clans) et se considèrent donc comme des descendants et des parents de ces animaux. Le rôle important que jouent pour eux les animaux sauvages chassés est compréhensible. Il est premièrement dû au fait que, partout sur terre, la chasse et la cueillette ont été les moyens les plus anciens et les plus durables utilisés par l'homme en vue d'obtenir de la nourriture, car la révolution néolithique – l'invention de l'agriculture et par la suite, dans la plupart des cas, celle de l'élevage – est arrivée tardivement dans l'histoire humaine (dans le cas de la région concernée, cela s'est produit approximativement au deuxième millénaire avant notre ère). Deuxièmement, jusqu'au premier

millénaire avant notre ère, les forêts prédominaient dans les régions de Mongolie et de Chine aujourd'hui devenues des prairies arides. La période fut marquée par un changement climatique radical caractérisé par le passage d'un climat chaud et humide au climat froid et sec (climat continental extrême) qui caractérise aujourd'hui encore la région.

Sous cet éclairage, il semble naturel que, jusqu'à nos jours, les lutteurs bouriates imitent des animaux sauvages (tels que l'aigle) dans les *devekh*, danses que les lutteurs exécutent avant chaque manche et que les vainqueurs exécutent également après le match (figure 4). Les *sury* (les coussins de cuir ou de tissu qui servent de cibles dans les compétitions de tir à l'arc) symbolisent les petits rongeurs que les Bouriates chassaient abondamment (Dugarova, 2004 : 20). Le *bara*, chant rituel de louange, est exécuté par les arbitres, les spectateurs et les concurrents après qu'un archer a touché un *sury*. Ce chant félicite le tireur mais vise surtout à séduire et à satisfaire la déesse-tigre du même nom, *bara*, patronne des chasseurs, des guerriers et des archers, laquelle est invisiblement présente lors des compétitions (Dugarova, 2004 : 23).

Ainsi que l'a souligné l'anthropologue française Hamayon (2016 : 162), les Bouriates pratiquent leurs sports pour réjouir des entités « invisibles » ou « immatérielles » afin de maintenir ou de regagner leur soutien, et c'est souvent à des esprits animaux qu'ils destinent ces pratiques⁴. C'est également la raison pour laquelle les Bouriates imitent les animaux, comme dans le cas des *devekh*⁵. Ces jeux et danses sportives avaient cependant anciennement pour fonction de détourner l'attention des esprits du jeu, chose que le chamane du clan effectuait de manière simultanée. Analysant les rapports de recherche ethnographiques de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle, Hamayon décrit les rituels chamaniques collectifs bouriates « joués » (*naadaha* en bouriate) par ces derniers tous les ans au début du printemps pendant neuf jours. Hamayon en explique ainsi la structure, la logique et les objectifs, lesquels sont résumés dans les notes explicatives de l'auteur détaillées dans les lignes suivantes.

Dans ce qui était à la fois un jeu métaphorique et un rituel, le chamane imitait aussi les animaux chassés. Ce rituel était cependant accompli dans

-
4. Ce paragraphe et les quatre paragraphes suivants sont basés sur mes commentaires du livre de Roberte Hamayon, *Why We play* (consulter la bibliographie), publié chez *Anthropos* 113/1 (2018), p. 296-298 (Krist, 2018).
 5. Alors que les lutteurs de Bouriatie et de Mongolie (également du Tyva et de Turquie) imitent un aigle dans ces danses, les lutteurs mongols de Mongolie intérieure en Chine constituent une exception puisqu'ils imitent un lion.

le but d'attirer directement et finalement d'épouser un esprit animal femelle afin de recevoir de cet esprit un cadeau d'amour constitué de gibier (gibier pour les chasseurs du groupe). En échange de ce cadeau (des animaux tués), le chamane se devait d'offrir aux esprits des vies humaines ou au moins de l'énergie vitale humaine, ce qu'il faisait en s'offrant lui-même ; il exprimait cette idée en se laissant tomber sur le sol, et en restant allongé, immobile, en quelque sorte en faisant fictivement le mort. Cependant, les membres du groupe présents le « réveillaient » à temps, de sorte que les esprits ne lui prennent pas trop « d'énergie vitale » (en d'autres termes afin d'éviter qu'un nombre trop important de membres du groupe meurent trop tôt ou tombent malades). Toute cette mise en scène avait en fait pour objectif de tromper les esprits, chose jugée nécessaire pour assurer la survie du groupe. La participation à ces activités était donc une obligation : le chamane bouriate devait réaliser sa mise en scène et les membres de son clan devaient y assister, lutter et danser, sans quoi l'effet escompté (à savoir le succès à la chasse) ne pouvait être obtenu (Hamayon, 2016).



Figure 4. Lutteurs bouriates, engagés dans une manche à côté d'un autre lutteur exécutant le *devekh*, la danse de l'aigle, lors d'un tournoi de lutte faisant suite à un rituel *oboo* à Hulunbuir dans la région autonome chinoise de Mongolie intérieure pendant l'été 2018 (photo : Stefan Krist)

Ainsi, ces jeux et mises en scène visaient à agir dans la « réalité empirique » (Hamayon, 2016 : 297 et 299), laquelle se situe en dehors du jeu chamanique et des compétitions sportives masculines, c'est-à-dire dans le « monde réel » ou « la vraie vie » (Hamayon, 2016 : 68 et 115). Afin d'obtenir l'effet escompté, tous les joueurs – chamanes, lutteurs et danseurs – devaient jouer leur rôle correctement et chaque fois de manière différente. En d'autres termes, les participants devaient « personnaliser » leurs manières de faire et les renouveler chaque fois (Hamayon, 2016 : 180), faute de quoi, du fait que tout est immanent dans cette « logique magique », les esprits n'auraient été ni distraits par les sportifs et danseurs ni dupés par le chamane.

Ces *naadan* (terme qui signifie en langue bouriate à la fois « mise en scène » et « jeu »), complexes, « prescrits, prévisibles », certainement pas « stéréotypés », mais « communicatifs et partagés », constituent par conséquent les deux catégories d'activités culturelles telles qu'elles ont été définies par Körbs : d'une part, un « combat pour » obtenir un effet désiré et, d'autre part, une « mise en acte » du « sublime » ou du « divin », donc un cas dans lequel les participants ont « rendu le sacré utile » et, en même temps, l'ont rendu « plus perceptible et tangible » pour eux-mêmes. Les moyens mis en œuvre à cette fin constituaient donc des expressions corporelles métaphoriques, en d'autres termes des jeux métaphoriques, ainsi que le résume la description de Hamayon (Hamayon, 2016 : 279-294), et des « efforts corporels », ainsi que l'a mentionné Körbs.

Il n'est en effet pas surprenant que les Bouriates aient utilisé le « langage corporel » dans ces *naadan*, car, comme nous l'avons mentionné précédemment, « le mouvement physique fait partie intégrante » de ces rituels. Il n'est pas non plus surprenant qu'ils aient utilisé des métaphores, car il s'agit d'un procédé cognitif fondamental ; « nos processus de pensée » sont par nécessité principalement caractérisés par une « structuration métaphorique », ainsi que Hamayon (2016 : 282-283) le souligne. Elle le définit à travers une citation du linguiste George Lakoff et du philosophe Mark Johnson : « La métaphore permet de penser et de faire l'expérience d'une chose dans les termes de quelque chose d'autre » (Hamayon, 2016 : 282, dans Lakoff et Johnson, 1980 : 5). Il s'agit d'un comportement récurrent chez les êtres humains. Hamayon explique que ce « recours » à quelque chose de « tangible ou de connu » (dans le cas des jeux rituels et sportifs des Bouriates, les mouvements imitant les animaux chassés) « est ce qui nous permet de penser quelque chose qui ne l'est pas » (dans le cas des Bouriates, le monde des esprits animaux) « et peut permettre de le manipuler » (afin de faire en sorte que ces esprits donnent aux gens suffisamment de gibier pour survivre) (Hamayon, 2016 : 286).

ÉVOLUTIONS HISTORIQUES DES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES ET DES AFFILIATIONS RELIGIEUSES BOURIATES ET LEURS RÉPERCUSSIONS SUR LES SPORTS TRADITIONNELS BOURIATES

Au 19^e siècle, ces rituels chamaniques particuliers, dans lesquels les trois compétitions sportives jouaient un rôle fonctionnel direct et instantané (la distraction des esprits mentionnée précédemment), n'étaient cependant déjà plus des rituels saisonniers typiques des Bouriates, mais des événements relativement rares. Les ethnographes de l'époque décrivirent ces rituels en utilisant une approche ethnographique typique de l'époque, à savoir celle de l'« ethnographie de sauvegarde », laquelle visait en d'autres termes à conserver des traces scientifiques de l'existence de ces rituels pour les générations futures. Les rapports de recherche, tels que les nombreux écrits laissés par le célèbre ethnographe bouriate Matvey Khangalov, étaient déjà très souvent des textes historiques, à savoir qu'ils étaient composés de descriptions faites par des personnes âgées quant à la façon dont les rituels se déroulaient autrefois.

En fait, les rituels communautaires dominants de l'époque organisés au moins trois fois par an (un au printemps, un en été et un en automne, mais parfois même plus souvent) (Mikhaylov, 1965 : 11 ; Dashiyeva, 1985 : 4) par chaque clan bouriate étaient soit un rituel *taylagan*, dans lequel le chamane du clan invoquait les esprits ancêtres et protecteurs du clan, leur faisait des offrandes (principalement de l'alcool distillé à partir du lait, *tarasun*, d'autres produits laitiers, et des morceaux de viande de cheval ou de bélier sacrifié par les membres du clan), et demandait à ces esprits de protéger les membres du clan et d'assurer la fertilité de leur bétail, soit un rituel *oboo*, lequel était fondamentalement similaire, hormis le fait que, s'adressant à des divinités bouddhiques et célébré par des lamas (et non par un chamane), tout sacrifice animal en était exclu, le bouddhisme interdisant le meurtre d'êtres vivants. Ces deux cérémonies de prière étaient cependant toujours suivies d'un banquet, de danses et, obligatoirement, des trois compétitions sportives.

Ce type de rituel essentiel à la survie s'est développé chez les Bouriates, et les autres peuples mongols, du fait de leur économie de subsistance mixte basée sur la chasse et l'élevage, et dans laquelle ce rituel en est venu à tenir une place de plus en plus importante au fil du temps. Ainsi que l'explique très clairement l'anthropologue française Roberte Hamayon, ces rituels combinent deux « logiques » dans leurs activités magiques : la « logique magique » typique des chasseurs, et celle typique des éleveurs. Comme les chasseurs tirent directement leur subsistance de la nature, à

savoir le gibier, ils négocient directement avec les esprits de la nature. En d'autres termes, ils communiquent sur un pied d'égalité avec ces esprits ; il s'agit là d'une sorte de communication dans laquelle chacun des deux partenaires essaie de tromper l'autre, en d'autres termes « joue » l'un avec l'autre. Si les négociateurs des chasseurs, c'est-à-dire leurs chamanes, sont essentiellement des *joueurs*, ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, c'est sur une base obligatoire : ils sont tenus d'imiter les animaux qu'ils chassent (en d'autres termes les animaux qu'ils veulent *prendre*) et d'épouser (symboliquement) un esprit animal femelle, ces deux conditions étant indispensables à une égalité de partenariat dans leurs négociations. Les éleveurs, quant à eux, produisent leur moyen de subsistance (c'est-à-dire leurs troupeaux de bétail) et en héritent. Ils ne puisent donc pas directement dans les ressources de la nature (Hamayon, 1994 : 78-85 ; Hamayon, 2001 : 133-144 ; Hamayon, 2003 : 63-66).

Pour reprendre une notion marxiste, la nature devient, en d'autres termes, pour les éleveurs un moyen de production. À la différence des entrepreneurs capitalistes, les éleveurs ne sont cependant pas propriétaires de ce moyen de production. Ils doivent par conséquent demander à leurs ancêtres, aux esprits protecteurs ou aux divinités bouddhiques, de leur fournir davantage de moyens nécessaires. Ils ne sont par conséquent pas des partenaires égaux des esprits ou des dieux, mais leurs subordonnés. Pour cette raison, ils ne peuvent jouer avec eux, mais ils doivent au contraire les prier ; c'est également pour cette raison qu'ils ne peuvent prendre leurs offrandes, mais doivent plutôt leur en faire afin de gagner leur faveur ou de la conserver, par le sacrifice d'un animal – un cheval ou un bélier – ou de produits laitiers qu'ils ont produits grâce à leur aide.

Le fait que les célébrations qui suivaient ces rituels sacrificiels devaient, en plus des plaisanteries, des danses et des chants, inclure obligatoirement les compétitions sportives avec leur mimétisme immanent et leur symbolisme relatif aux animaux sauvages chassés (la danse de l'aigle réalisée par les lutteurs, les épreuves de tir à l'arc avec des cibles symbolisant des rongeurs, etc.) montre que la « logique magique » typique des chasseurs n'a pas disparu. Plus clairement, les sportifs et les chamanes – ainsi que certainement les lamas bouddhistes – ne percevaient cependant plus leurs tâches comme une négociation avec les « êtres invisibles » ou « immatériels » afin de les tromper, mais cherchaient à leur faire plaisir en leur offrant des cadeaux. Les plaideurs, qu'étaient devenus dès lors les participants aux rituels, espéraient que ces cadeaux attireraient en contrepartie des cadeaux de la part des esprits ou des divinités. Pour atteindre cet objectif, les individus participant aux rituels devaient montrer à leurs esprits/divinités que c'était

grâce à leur protection qu'ils étaient en bonne santé et forts, donc capables de leur présenter ces cadeaux. Ainsi, les compétitions étaient organisées dans le but de montrer à quel point la sollicitude et la protection des divinités portaient leurs fruits et à quel point ils étaient nécessaires et de le prouver. La croyance résidait donc dans le fait que, si les esprits ou les divinités étaient satisfaits des cadeaux et des divertissements qui leur étaient offerts, ils protégeraient davantage ceux qui les offraient et participeraient aux compétitions sportives (Dashiyeva, 1984 : 136 ; Kabzińska-Stawarz, 1987 : 53 ; Alekseyev et Gombozhapov, 2000 : 151-152 ; Dugarova, 2004 : 13 et 16). Les compétitions sportives étaient ainsi également perçues comme des offrandes, comme des sacrifices symboliques au « sublime », comme une « offrande de soi par les gestes et les postures, par le jeu et les compétitions ».

Il y a donc une transition entre une position « similaire [...] en essence et en statut » aux esprits animaux auxquels ces rituels s'adressaient à l'origine et que le chamane pouvait ainsi jouer et tromper, et une position de plaideurs auprès des « dieux considérés comme différents par essence et de statut supérieur ». Cette transition cependant ne tient pas une place aussi importante chez les Bouriates que l'on pourrait être amené à le croire. En effet, en plus de l'existence de leurs propres âmes et de celle des âmes ou esprits des animaux, des plantes, des montagnes, des eaux et de toutes les autres entités de la nature, les Bouriates croyaient en l'existence d'un panthéon de dieux. Ainsi, leur chamanisme, appelé également tengri-anisme ou tengrisme, implique la croyance en 99 *tengri* (divinités) célestes (55 bienveillants habitant le ciel occidental et 44 maléfiques habitant le ciel oriental) ayant tous des enfants et errant sur terre ou dans le monde souterrain. Pour un Bouriate, le fait de vivre en permanence avec toutes ces créatures divines, de les craindre, de les prier ou plus simplement de les vénérer est quelque chose de normal.

Les rituels *taylagan* et *oboo*, mentionnés précédemment, que les Bouriates pratiquent depuis des siècles visent ainsi à assurer leur survie. Ces deux termes réfèrent plus précisément à des cérémonies de prière sacrificielles organisées de manière familiale – la première cérémonie est dirigée par des chamanes, la seconde par des lamas bouddhistes – qui sont obligatoirement suivies d'un festin et de compétitions dans les trois sports traditionnels bouriates que sont la lutte, le tir à l'arc et les courses hippiques. Un certain nombre des premiers rapports ethnographiques consacrés aux Bouriates contiennent des descriptions de ces événements, tels que le *Reise durch Sibirien* de Johann Georg Gmelin (Gmelin, 1752 : 21-26) et le

Bemerkungen einer Reise im Rußischen Reich de Johann Gottlieb Georgi (Georgi, 1775 : 316-319) datant de la première et de la seconde moitié du 18^e siècle, ou *Poyezdka v zabaykal'skiy kray* de Vasiliy Parshin (Parshin, 1844 : 61-63) de la première moitié du 19^e siècle. Il est également possible de trouver de nombreuses descriptions, souvent détaillées, de ces événements dans la riche littérature ethnographique consacrée aux Bouriates et publiée par divers auteurs russes et bouriates – universitaires, voyageurs, exilés, historiens locaux, etc., au cours des premières décennies du 20^e siècle (voir, par exemple, Khangalov, 1880 ; Loginovskiy, 1897 ; Golovachev, 1902 : 112-113 ; Shagdarov et Ochirov, 1909). À partir des sources de cette époque, nous savons que les *taylagan* ne se tenaient pas uniquement pour les membres de chaque clan, mais que certains de ces rituels étaient également organisés pour les membres de plusieurs clans et rassemblaient plusieurs milliers de personnes (Potanina, 1912 : 13 ; Dashiyeva, 2001 : 29).

Le *taylagan* est la forme originale du rituel, dans lequel, comme nous l'avons indiqué, la partie consacrée à la prière est effectuée par le chamane du clan et la principale offrande sacrificielle présentée à l'ancêtre et aux esprits protecteurs du clan est un cheval ou un bélier. Le rituel *oboo* (ou *oboo taykhu*) en est la version bouddhique, dans laquelle des moines bouddhistes (des lamas) remplacent le chamane, prient les divinités bouddhiques, sans qu'aucun animal n'y soit sacrifié ; seuls des *tsagaan idee*, « aliments blancs » (c'est-à-dire les produits laitiers) peuvent leur être offerts. Ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, le but du rituel est cependant exactement le même. Le verbe *taykhu*, dont dérive également le nom *taylagan*, signifie dans toutes les langues mongoles, y compris en bouriate, « honorer en faisant des offrandes » (cf. Babuyeva, 2004 : 192). Dans le premier cas, les Bouriates font ces offrandes à leurs esprits chamaniques, dans le second cas, aux divinités bouddhiques, mais dans les deux cas l'objectif est le même : s'assurer de la bienveillance et du soutien des êtres surnaturels, dont les Bouriates pensent que leur survie dépend. Cet exemple illustre parfaitement la façon dont les moines bouddhistes, venus du Tibet et de Mongolie chez les Bouriates depuis la fin du 17^e siècle, ont en grande partie réussi à convertir au bouddhisme les Bouriates de l'Est (de l'est du lac Baïkal qui constituent jusqu'aux quatre cinquièmes de tous les Bouriates) : préserver les pratiques chamaniques en les incorporant au sein du système bouddhique de croyances et de pratiques rituelles. La croyance ancienne des Bouriates en une multitude de *tengri* (c'est-à-dire en des dieux habitant le ciel, la terre et le monde souterrain) a certainement aidé les moines bouddhistes à remporter ce succès, car de nombreux Bouriates pouvaient ainsi accepter le fait que des divinités bouddhiques

aient désormais pris leur place et les protégeaient de la même manière. Le clergé bouddhiste n'a néanmoins pas réussi à faire disparaître le chamanisme non « bouddhi(ci)sé ». Les chamanes ont perduré et les gens continuent à se tourner vers eux jusqu'à nos jours.

Le succès obtenu par les lamas bouddhistes en tant que missionnaires n'en fut pas moins remarquable, car, à la fin du 18^e siècle, presque tous les Bouriates orientaux avaient été convertis au bouddhisme en seulement un siècle. L'utilisation par les lamas de la ferveur des Bouriates pour leurs trois sports traditionnels a joué un rôle important dans ce succès. Ils organisèrent des compétitions sportives non seulement lors des rituels *oboo*, mais aussi pour accompagner diverses cérémonies organisées dans les monastères, en particulier lors du *Maydar Khural*, célébration du culte de Maitreya, bouddha du futur, laquelle est célébrée chaque année au milieu de l'été et constitue l'une des plus importantes cérémonies de l'année bouddhique. Lorsque de hauts dignitaires bouddhiques du Tibet ou de la Mongolie visitaient les *datsan* – ainsi que les Bouriates appellent leurs monastères bouddhiques –, des compétitions dans les trois sports étaient souvent organisées pour honorer leurs vénérables invités. Les *datsan* eurent rapidement leurs propres groupes de lutteurs, auxquels les lamas fournissaient tout le nécessaire afin qu'ils puissent se concentrer sur la pratique de la lutte. Le clergé bouddhiste est ainsi devenu, pour utiliser une notion moderne, mais parfaitement appropriée, un sponsor puissant de ces sports. Les compétitions dans les monastères bouddhistes attirèrent ainsi fréquemment de nombreux sportifs bouriates et leurs partisans, et contribuèrent ainsi à l'essor du rayonnement et de l'importance prise par ces monastères, ainsi qu'à celui du clergé et de la religion bouddhiste en général chez les Bouriates installés à l'est du lac Baïkal.

Cependant, chez les Bouriates installés à l'ouest du lac, la situation était et est encore relativement différente. L'activité missionnaire bouddhiste y a en effet pris place beaucoup plus tardivement, à savoir seulement vers la fin du 19^e et le début du 20^e siècle. Jusque-là, seuls les ecclésiastiques de l'Église orthodoxe russe avaient tenté de convertir les Bouriates. Les prêtres chrétiens russes obtinrent cependant beaucoup moins de succès que les lamas bouddhistes mongols et tibétains auprès des Bouriates orientaux. Au cours des deux siècles et demi de conquête russe de la région (du 17^e siècle jusqu'à la fin du 19^e siècle), les missionnaires russes avaient tout juste réussi à convertir un peu plus de 40 % des Bouriates occidentaux au christianisme orthodoxe russe (Hundley, 2010 : 247 ; Mikhaylov, 1994 : 122) ; et encore ceux-ci n'étaient souvent pas devenus de véritables croyants de leur nouvelle religion. Ce phénomène apparut au grand jour lorsque des

groupes entiers de Bouriates quittèrent le christianisme, immédiatement dès que le tsar Nicolas II eut décrété la liberté de culte en réponse aux révoltes qui secouèrent l'empire en 1905 (Zhukovskaya, 1995 : 83). La grande majorité des Bouriates occidentaux étaient et sont encore chamaniste. Les Bouriates qui étaient ou qui sont aujourd'hui membres de l'Église n'ont généralement pas abandonné leurs croyances et cultes chamaniques (Humphrey, 1983 : 30 ; Montgomery, 2005 : 72), chose que l'activité missionnaire bouddhiste tardive n'a pas non plus réussi à éradiquer. Des pratiques religieuses syncrétiques émergèrent également au sein des populations bouriates occidentales, mais la nouvelle religion (c'est-à-dire, dans la plupart des cas, le christianisme orthodoxe russe) joua un rôle beaucoup moins important chez ces derniers que celui que le bouddhisme a joué et joue encore chez les Bouriates orientaux. Le chamanisme est par conséquent resté jusqu'à aujourd'hui leur principal système de croyances religieuses et de pratique rituelle.

Pour ce qui est des trois sports traditionnels bouriates, les dirigeants et les institutions laïques les utilisèrent également à des fins personnelles. Les khans et les chefs de clan recrutèrent souvent les meilleurs lutteurs et archers comme gardes du corps et troupes d'élite, et organisaient fréquemment des compétitions dans les trois sports à l'issue de victoires militaires (Zhukovskaya, 1988 : 59 ; Bardamov et Fomin, 1998 : 141 ; Darzha, 2003 : 38 ; Babuyeva, 2004 : 198 ; Krist, 2014 : 30). En temps de paix, les riches chefs de clans bouriates recrutaient et entretenaient des lutteurs triés sur le volet plusieurs mois avant les compétitions (Khangalov, 1880 : 31).

L'administration de l'État tsariste utilisa également les sports bouriates, comme le montre l'exemple du grand événement organisé à l'été 1814 à Kyakhta (alors ville commerciale en plein essor à la frontière avec l'Empire chinois) pour célébrer la chute de Paris et la victoire sur Napoléon I^{er} deux ans plus tôt. Au centre du programme qui prévoyait trois jours de célébrations figuraient de grandes compétitions dans chacun des trois sports bouriates, dont une course hippique comprenant plus d'une centaine de participants (Shchapov, 1908 : 710-712).

L'utilisation des sports traditionnels bouriates à des fins politiques atteignit cependant son apogée sous le régime communiste. Dès leur prise de pouvoir, les cadres de l'État et du Parti communiste organisèrent des compétitions dans ces sports, sous le nom de Surkharban : des *Surkharban aimak* au niveau des régions, et un grand Surkharban annuel à Verkhneudinsk (rebaptisée plus tard Oulan-Oudé), capitale de la nouvelle République socialiste soviétique autonome bouriatio-mongole. À partir du début des années

1930, ils organisèrent également des jeux de *kolkhozes*, c'est-à-dire au niveau des fermes collectives communistes nouvellement implantées de force. Ces événements furent intensivement utilisés afin de servir la propagande d'État et du parti et, comme conséquence voulue du plan d'organisation, les sportifs participèrent en tant que membres de leurs unités de travail ou en tant qu'habitants d'unités administratives particulières (Humphrey, 1983 : 381). Ces compétitions sportives, qui étaient autrefois principalement l'affaire de groupes familiaux, devinrent dès lors des événements liés aux nouvelles unités de production et d'administration soviétiques et étroitement liés à l'idéologie soviétique (*Ocherki istorii kul'tury Buryatii*, 1974 : 287 ; Humphrey, 1983 : 380-382 ; Vatanabe, 1994 : 54). Grâce à des modifications dans les règles, les tenues et l'équipement, les sports traditionnels bouriates furent rendus très similaires aux sports internationaux, afin d'en faire des exercices préliminaires pour ces derniers, mais aussi comme mesure officielle contre « le nationalisme ou le séparatisme ethnique » (Eichberg, [1991] 1998 : 134). Pour cette raison, au cours des sept décennies de domination soviétique, ces sports perdirent une grande partie de ce qui faisait leur caractère national bouriate particulier. Pourtant, l'atteinte la plus flagrante que les cadres soviétiques ont invariablement imposée à ces sports fut leur sécularisation totale. Les compétitions organisées par l'État et le parti devinrent des événements autonomes indépendants des rituels religieux et dépourvus de tout élément religieux, même dans le cas du *devekh*, la danse de l'aigle des lutteurs.

Néanmoins, les Bouriates n'oublièrent pas leurs traditions et les soviétiques échouèrent manifestement dans leur tentative d'éradiquer leurs croyances religieuses. Bien que les chamanes et les lamas furent persécutés à certaines périodes, que leurs activités spirituelles furent fortement contrecarrées et entravées pendant presque toute la période soviétique et que presque tous les *datsan* furent fermés et détruits dans les années 1930, certains *taylagan* eurent toujours lieu selon les rites traditionnels (tels que les rituels sacrificiels de groupes familiaux), et certains furent même accompagnés de compétitions sportives traditionnelles (Mikhaylov, 1971 : 66-67). À la fin des années 1980, lorsque les réformes du président Gorbatchev laissèrent finalement place à un climat social et politique plus libéral en Union soviétique, ce fut une « explosion » (selon l'expression de Caroline Humphrey) de rituels *taylagan* et *oboo*, chose que les autorités ne tentèrent plus de contrecarrer ou d'entraver (Humphrey, 1989 : 168 ; Musch, 2006 : 19) en dépit de leur finalité religieuse parfaitement claire. Cette volte-face des autorités se manifesta également dans l'achat et l'exposition d'une sculpture abstraite-décorative en métal par le Musée des beaux-arts de

l'Autonomous Soviet Socialist Republic (ASSR) bouriate en 1987, réalisée par le forgeron bouriate Radna Sanzhitov et intitulée *Surkharban*. Le rendu par la sculpture de l'arbre du monde chamanique, des corps célestes et des flèches révèle très clairement au public la signification religieuse originale de ces événements sportifs : une volonté des individus de se connecter avec leurs créatures célestes sacrées (figure 5).

Après la chute définitive de l'Union soviétique en 1991, les administrateurs sportifs de l'État, désormais au service de la République semi-autonome de Bouriatie de la Fédération de Russie, furent également les premiers à prendre des mesures pour retraditionnaliser les compétitions sportives bouriates. Ainsi, la limite de temps et le système de points qui avaient par exemple été introduits dans la lutte bouriate à l'époque soviétique furent abandonnés et une compétition de tir à l'arc pour les archers seniors – qui furent amenés à utiliser des arcs traditionnels au lieu des arcs modernes en plastique et à porter des vêtements traditionnels bouriates – fut ajoutée au programme des jeux *Surkharban* de la République de Bouriatie.



Figure 5. La sculpture en fer forgé *Surkharban* du forgeron bouriate Radna Sanzhitov, 1987
(photo : Stefan Krist ; avec l'aimable autorisation du Musée des beaux-arts Sampilov
de la République de Bouriatie)

Ce ne furent cependant pas les autorités sportives de l'État qui changèrent le plus les sports traditionnels bouriates au cours des vingt-cinq dernières années, mais les lamas de l'institution bouddhiste la plus importante et la plus influente de Bouriatie, la *sangkha* (« assemblée » ou « communauté des croyants ») traditionnelle bouddhiste de Russie dirigée par le khambo-lama Damba Ayusheyev. Au cours des années 1990, le développement favorable des trois sports bouriates traditionnels et leur retraditionalisation – dans leurs modes et styles préférés – furent leurs principaux objectifs. Plus important encore, les institutions bouddhistes lièrent à nouveau et de manière plus étroite les compétitions aux rituels bouddhiques. En 1996, les *eryn gurban naadan* (appellation traditionnelle signifiant « trois jeux virils » qui fut à nouveau utilisée par les lamas) faisaient partie des célébrations du cinquantième anniversaire du *datsan* d'Ivolginsk ; en 1997, de tels jeux furent organisés en l'honneur d'un grand lama mongol en visite aux *datsan* d'Ivolginsk et de Kizhinga ; depuis 2003, ces sports sont à nouveau devenus partie intégrante des *Maydar Khural* (principales cérémonies bouddhiques de l'été) au *datsan* d'Ivolginsk ainsi que dans d'autres *datsan*, comme il était d'usage à l'époque pré-soviétique. Depuis 2008, de prestigieux *eryn gurban naadan* furent également organisés chaque année au *datsan* d'Egituy en Bouriatie orientale, où est conservé le *Zandan Zhuu*, célèbre statue du Bouddha en bois de santal. De nombreuses autres cérémonies bouddhiques furent accompagnées de jeux dans toute la République de Bouriatie et dans d'autres régions à forte population bouriate depuis la première décennie du 21^e siècle, beaucoup d'entre elles étant aussi organisées chaque année. Le clergé bouddhiste créa ainsi une véritable saison annuelle dédiée à ces jeux (c'est-à-dire une période annuelle de compétitions consacrées aux *eryn gurban naadan*) commençant en avril et se terminant en septembre, avec comme événement culminant de la saison les jeux en l'honneur de Dashi-Dorzho Itigelov (1852-1927), le douzième khambo-lama – bien que ce dernier soit décédé il y a plus de 90 ans – et dont le corps, qui ne se décompose pas pour des raisons jusqu'ici inconnues, est exposé dans le *datsan* d'Ivolginsk.

Du fait que les institutions bouddhistes organisent désormais la grande majorité des compétitions, la *sangkha* traditionnelle bouddhiste a repris le contrôle des sports traditionnels bouriates aux autorités étatiques, du moins dans les régions où le bouddhisme est la principale religion bouriate. Tous les *eryn gurban naadan* sont ainsi organisés de manière très traditionaliste : les archers doivent tous porter des vêtements traditionnels bouriates et utiliser des arcs bouriates (plus ou moins) traditionnels, les courses hippiques se déroulent sur de longues distances allant de 7 à 28 km,

et les lutteurs doivent porter et utiliser les ceintures traditionnelles et obéir aux règles traditionnelles, ce qui inclut obligatoirement la réalisation d'un *devekh*, la danse de l'aigle (figure 6).



Figure 6. Tournoi de lutte des jeunes organisé lors des *eryn gurban naadan* dans le *datsan* Tamchinskiy en Bouriatie du Sud pendant l'été 2011 (photo : Stefan Krist)

Le développement des sports s'est déroulé différemment dans les régions bouriates de l'ouest du lac Baïkal, où, comme nous l'avons mentionné précédemment, le chamanisme est resté la religion principale et où il ne reste aujourd'hui qu'un très faible nombre de *datsan* bouddhiques et très peu de lamas. En raison de la faible position du clergé bouddhiste et de l'absence presque totale de *datsan*, les *surkharban* organisés par l'État, bien qu'ils soient peu nombreux, ont continué à jouer un rôle important dans la sphère des sports traditionnels bouriates. Une autre tradition, bien évidemment d'origine chamanique, a également revu le jour et joue aujourd'hui un rôle important. Il s'agit des *Yordinskiye Igry*, les « Jeux du Yord », nom qui désigne une colline en forme de dôme de plus de 40 m de haut, située près de la rive ouest du lac Baïkal dans une région à population majoritairement bouriate. En 2000, après une période d'interruption de

plus d'un siècle et alors que cette tradition était pratiquement tombée dans l'oubli, le grand *taylagan* traditionnel pan-bouriate (c'est-à-dire interclan) fut à nouveau organisé sur cet « axe du monde » (ainsi que de nombreux Bouriates appellent cette petite montagne surprenante) et fut accompagné de compétitions à grande échelle dans les sports traditionnels (Sodnompilov, 2000; Babuyeva, 2004: 176-180). Des compétitions ont été tout d'abord organisées en 2005 et en 2011, puis, à partir de cette date, tous les deux ans, à des échelles de plus en plus importantes (figure 7).



Figure 7. La colline « Yord » au matin du premier jour des « Jeux du Yord » en 2011
(photo : Stefan Krist)

Chaque fois, des milliers de personnes s'y rassemblent pour célébrer ensemble l'événement. Des dizaines de chamanes, représentant diverses associations chamanistes régionales et interrégionales, effectuent des rituels sacrificiels (c'est-à-dire des *taylagan*) au pied du Yord (figure 8). Le principal rituel marquant le point culminant des deux jours de festivités est cependant habituellement le *yokhor*, une ronde dansée bouriate typique. Le *yokhor* est dansé par les représentants des deux sexes. Formant un cercle fermé, ils se déplacent dans le sens des aiguilles d'une montre en se tenant par la main et, dans le cas où la ronde dansée est exécutée à des fins rituelles, elle est réalisée autour d'un objet représentant l'axe du monde ou l'arbre du monde, dont on pense qu'il relie ce monde et ses habitants

au ciel et à ses créatures sacrées. Les danses en cercle de ce genre et ayant ce type de signification spirituelle font partie de la culture traditionnelle des Evens (Dugarov, 1991 : 144) et d'autres groupes ethniques de la taïga sibérienne (Babuyeva, 2004 : 180-181), à savoir des peuples de chasseurs vivant au nord des zones de peuplement bouriates. Les Bouriates sont cependant les seuls à danser de telles rondes parmi les peuples mongols (Babuyeva, 2004 : 181), chose qui constitue une preuve supplémentaire de l'importance du rôle joué par la « magie de chasse » chez les Bouriates ou, en d'autres termes, par leur supposée communication directe avec les esprits, en comparaison avec les autres peuples mongols.

Dans le cas du *Yordynskie Igry*, le *yokhor* est dansé autour de la montagne Yord (figure 9), pour laquelle au moins sept cents danseurs sont nécessaires pour terminer le cercle, ce qui est considéré comme nécessaire pour garantir le succès du rituel, car un cercle fermé est censé éloigner les mauvais esprits et assurer la prospérité de l'année à venir (Dugarov, 1991 : 144 ; Babuyeva, 2004 : 178) (figure 9). Lors de l'exécution de la danse, le principal chamane bouriate local (rôle tenu par Valentin Khagdayev depuis plus de vingt ans, lequel a également joué un rôle de premier plan dans la revitalisation de ces jeux) se tient au sommet de la montagne en invoquant et en priant les esprits au nom des fidèles rassemblés autour de la montagne. Il porte une couronne surmontée de bois de cerf, imitant ainsi l'animal chassé (figure 10).



Figure 8. Un groupe de chamanes bouriates exécutant un rituel de prière sacrificielle lors des « Jeux du Yord » au pied de la colline « Yord » en 2011 (photo : Stefan Krist)



Figure 9. Bouriates et autres croyants dansant la ronde « yokhor » autour de la montagne « Yord » en vue de garantir la prospérité de l'année à venir (2011) (photo : Stefan Krist)



Figure 10. Le chamane bouriate Valentin Khagdayev revenant du sommet de la colline « Yord » après la réalisation du rituel de prière et de la ronde dansée « yokhor » exécutée par les fidèles autour de cette dernière (2011) (photo : Stefan Krist)

Précédant cet événement qui marque le point culminant des célébrations, deux jours de concerts et de danses sont organisés sur une scène construite au pied de la montagne, autour de laquelle le public réuni applaudit et festoie. Durant ces deux jours, des compétitions dans les trois sports traditionnels bouriates ainsi que dans les sports d'autres groupes ethniques indigènes sibériens (par exemple, les sauts yakoutes) sont également organisées. Cet événement, qui rassemble toujours plusieurs milliers de personnes (lesquelles sont majoritairement, mais pas exclusivement bouriates), constitue ainsi un rituel chamanique d'une ampleur considérable – probablement de nos jours l'un des plus importants au monde –, lequel intègre toutes les composantes traditionnellement nécessaires, parmi lesquelles les compétitions sportives, qui jouent, une fois encore, un rôle crucial au sein de ces rituels (figure 11).



Figure 11. Lutteurs au pied de la colline « Yord » aux « Jeux du Yord » de 2011 (photo : Stefan Krist)

CONCLUSION

À partir d'une présentation longuement documentée abordant la relation unissant les sports et les rituels, l'origine commune de ces derniers, ainsi que la fonction magique commune que ces rituels possédaient et possèdent aujourd'hui encore aux yeux de nombreux groupes de personnes, cet article s'est voulu une analyse des formes historiques et contemporaines des trois sports traditionnels bouriates, en particulier au regard de leur signification religieuse.

Des œuvres d'art rupestre datant du néolithique retrouvées près du lac Baïkal suggèrent que des compétitions sportives – du moins les matchs de lutte – ont été également organisées à des fins rituelles très tôt dans la zone de colonisation bouriate. Des sources écrites datant du Moyen Âge (dynastie Liao) montrent leur continuité historique ainsi que l'existence d'experts (les chamanes par exemple) chargés d'exécuter les rituels visant à garantir la fertilité et la survie, et dans lesquels les sports – dans le cas présent surtout les compétitions de tir à l'arc – jouèrent un rôle crucial.

L'analyse des sources ethnographiques des 19^e, 20^e et 21^e siècles (ce qui inclut nos propres observations) suggère que les rituels chamaniques bouriates, porteurs d'objectifs similaires, constituent un excellent exemple de la finalité primordiale des sports et des rituels. Ils visent, d'une part, à rendre des événements cosmiques et divins imaginés plus perceptibles et tangibles pour les gens et, d'autre part, à offrir aux individus la possibilité d'influencer le cours de ces événements. Nous avons par ailleurs montré que l'économie traditionnelle mixte bouriate de la chasse et de l'élevage se reflète dans les deux sortes d'activité magique mises en œuvre dans ces rituels : celle typique des chasseurs (à savoir négocier directement avec les créatures sacrées imaginaires) et celle typique des éleveurs (à savoir implorer le divin).

Nous avons également démontré que ni le bouddhisme (tibétain) ni le christianisme (orthodoxe russe) – ce qui inclut les efforts entrepris par les missionnaires, lamas et prêtres, depuis le 17^e siècle, et la conversion d'une majorité de Bouriates à l'une ou l'autre de ces religions – ne sont parvenus à éradiquer les croyances bouriates dans les rituels chamaniques visant à assurer leur survie ainsi que le rôle crucial joué par leurs compétitions sportives au sein de ces rituels. Les lamas bouddhistes se sont principalement contentés d'incorporer l'intégralité de ces rituels et sports au sein de leur système de croyances bouddhistes et de leurs pratiques rituelles, sans en changer le sens, et la conversion au christianisme n'a eu qu'une

influence formelle et superficielle chez les Bouriates baptisés, et n'a donc absolument pas affecté leurs croyances et pratiques chamaniques, puisque ces pratiques ont perduré.

Les quelques soixante-dix années de répression soviétique, ou du moins d'interdiction, de toute activité religieuse n'ont pas non plus réussi à faire disparaître ces pratiques. Peu de temps après l'effondrement de l'Union soviétique, les trois sports traditionnels bouriates ont de nouveau prospéré, accompagnant généralement une variété de cérémonies bouddhiques et de rituels chamaniques, ce qui inclut les Jeux de la montagne Yord, lesquels, organisés tous les deux ans pendant deux jours à grande échelle pour toute la Bouriatie, sont ouverts à tous les participants aux cérémonies de prière sacrificielle et intègrent de grandes compétitions de sports traditionnels.

Les trois sports traditionnels bouriates sont ainsi un exemple frappant de la constance liée à l'engagement dans la pratique sportive à des fins religieuses, et du fait qu'aujourd'hui encore des sportifs actifs puissent se considérer comme des intercesseurs connectant les hommes et les créatures sacrées auxquelles ils croient.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEKSEYEV, N. A., et A. G. GOMBOZHAIPOV (2000). "Obo takhilgan – Gornoye moleniye aginskikh buryat." Dans *Etnografiya narodov Sibiri i Mongolii*. Mongolyn Shinzhlekh Ukhaany Akademi, Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii RAN, Ulan-Bator and Ulan-Ude.
- BABUYEVA, Valentina D. (2004). *Material'naya i dukhovnaya kul'tura buryat*. Tsentr sokhraneniya i razvitiya kul'turnogo naslediya Buryatii, Ulan-Ude.
- BARDAMOV, Gavril B., et Vladimir A. FOMIN (1998). "Vozrozhdeniye natsional'noy traditsii v sisteme sostyazatel'noy deyatel'nosti." Dans *Vozrozhdeniye traditsionnykh kul'tur narodov Buryatii: Materialy nauchnoprakticheskoy konferentsii 14-15 maya 1998 g* (p. 140-146). Pravitel'stvo Respubliki Buryatiya, Rossiyskaya Akademiya nauk Sibirskoye otdeleniye, Baykal'skiy institut prirodopol'zovaniya, Ulan-Ude.
- BLANCHARD, Kendall, et Alyce T. CHESKA (1985). *The Anthropology of Sport: An Introduction*. Bergin et Garvey South Hadley.
- CALHOUN, Donald W. (1987). *Sport, Culture, and Personality*. Human Kinetics Publishers, Champaign.

- CULIN, Stewart (1907). "Games." Dans Frederick WEBB HODGE (ed.). *Handbook of American Indians: North of Mexico* Part 1 (p. 483-486). Government Printing Office, Washington, DC.
- DAMM, Hans (1960). "Vom Wesen sog. Leibesübungen bei Naturvölkern. Ein Beitrag zur Genese des Sportes." *Studium Generale* 13 (p. 1-9).
- DARZHA, Vyacheslav (2003). *Loshchad' v traditsionnoy praktike tuvintsev-kochevnikov*. Kyzyl: TuvIKOPR SO RAN.
- DASHIYEVA, Nadezhda B. (1984). "K voprosu o traditsionnykh prazdnikakh v Buryatii." Dans Sev'yan I. VAYNSHTEYN (ed.). *Polevyeye issledovaniya instituta etnografii 1980-1981* (p. 134-142). Nauka, Moskva.
- DASHIYEVA, Nadezhda B. (1985). *Traditsionnyye obshchestvennyye prazdniki buryat: Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya*. Avtoreferat dissertatsii, Institut etnografii im. Miklukho-Maklaya AN SSSR. Nauka, Moskva.
- DASHIYEVA, Nadezhda B. (2001). *Buryatskiye taylagany (opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya)*. Izdatel'sko-poligraficheskii kompleks VSGAKI, Ulan-Ude.
- DUGAROV, Dashinima S. (1991). *Istoricheskiye korni belogo shamanstva (na materiale obryadovogo fol'klora buryat)*. Nauka, Moskva.
- DUGAROVA, Radzhana D. (2004). *Traditsionnyy sportivnyy prazdnik 'Eryn gurban naadan' ('Tri igrishcha muzhey') i ego mesto v kul'ture Buryat*. Avtoreferat dissertatsii. Institut etnologii i antropologii imeni N. Miklukho-Maklaya RAN, Moskva.
- EICHBERG, Henning ([1991] 1998). "A Revolution of Body Culture? Traditional Games on the Way from Modernization to "Postmodernity"." Dans John BALE et Chris PHILO (ed.). *Body Cultures: Essays on Sport, Space, and Identity by Henning Eichberg* (p. 128-148). Routledge, London. Publié d'abord 1991 dans J.-J. BARREAU et Guy JAOUEN (ed.). *Éclipse et renaissance des Jeux populaires*.
- FIRTH, Raymond (1930). "A Dart Match in Tikopia: A Study in the Sociology of Primitive Sport." *Oceania* 1 (p. 64-96).
- FORSYTH, James (1992). *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581-1990*. University Press, Cambridge.
- GEORGI, Johann Gottlieb (1775). *Bemerkungen einer Reise im Rußischen Reich im Jahre 1772*. Erster Band. Akademie der Wissenschaften, Sankt Petersburg.
- GMELIN, Johann Georg (1752). *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*. Dritter Theil. Vandenhoeck, Göttingen.
- GOLOVACHEV, Pyotr M. (1902). *Sibir'. Priroda, lyudi, zhizn'*. Yu. I. Bazanova, Moskva.
- HAMAYON, Roberte N. (1994). "Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society." Dans Nicholas THOMAS et

- Caroline HUMPHREY (ed.). *Shamanism, History, and the State* (p. 76-89). The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- HAMAYON, Roberte N. (2001). "Tricks of the Trade or How Siberian Hunters Play the Game of Life-Exchange." Dans Caroline GERSCHLAGER (ed.). *Expanding the Economic Concept of Exchange: Deception, Self-Deception and Illusions* (p. 133-147). Kluwer Academic Publishers, Boston.
- HAMAYON, Roberte N. (2003). "Game and Games, Fortune and Dualism in Siberian Shamanism." Dans Graham HARVEY (ed.). *Shamanism: A Reader* (p. 63-68). Routledge, London.
- HAMAYON, Roberte N. (2016). *Why We Play – An Anthropological Study*. Hau Books, Chicago.
- HARRIS, Janet C., et Roberta J. PARK (1983). "Introduction to the Sociocultural Study of Play, Games, and Sports." Dans Janet C. HARRIS et Roberta J. PARK (ed.) *Play, Games and Sports in Cultural Contexts* (p. 1-36). Human Kinetics Publishers, Champaign.
- HUMPHREY, Caroline (1983). *Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HUMPHREY, Caroline (1989). "Population Trends, Ethnicity and Religion among the Buryats." Dans Alan WOOD (ed.). *The Development of Siberia: People and Resources* (p. 147-176). MacMillan, Basingstoke.
- HUMPHREY, Caroline (1990). "Buryats." Dans Graham Smith (ed.). *The Nationalities Question in the Soviet Union* (p. 290-302). Longman, London.
- HUNDLEY, Helen S. (2010). "Defending the Periphery: Tsarist Management of Buriat Buddhism." *The Russian Review*, 69 (p. 231-250).
- JENSEN, Adolf E. (1947). "Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung." *Studium Generale*, 1 (p. 38-47).
- KABZIŃSKA-STAWARZ, Iwona (1987). "Eriin Gurvan Naadam – 'Three Games of the Men in Mongolia'." *Ethnologia Polona*, 13 (p. 45-89).
- KAMPHAUSEN, Hans (1972). "Traditionelle Leibesübungen bei autochthonen Völkern: Ein problemorientierter Überblick." Dans Horst UEBERHORST (ed.). *Geschichte der Leibesübungen*, vol. 1 (p. 64-109). Bartels- und Wernitz-Verlag, Berlin.
- KHANGALOV, Matvey N. (1880). "Natsional'nyy prazdnik u buryat." *Izvestiya Vostochno-Sibirskago otdela Russkago Geograficheskago Obshchestva* 11 (p. 30-34).
- KOLARZ, Walter (1954). *The Peoples of the Soviet Far East*, 2nd ed. Praeger, New York.
- KÖRBS, Werner (1960). "Kultische Wurzel und frühe Entwicklung des Sports." *Studium Generale*, 13 (p. 11-21).

- KRADER, Lawrence (1954). "Buryat Religion and Society." *Southwestern Journal of Anthropology*, 10 (p. 322-351).
- KRIST, Stefan (2014). "Wrestling Magic: National Wrestling in Buryatia, Mongolia and Tuva in the Past and Today." *The International Journal of the History of Sport*, 31 (p. 423-444).
- KRIST, Stefan (2018). Review of Henning Eichberg. *Questioning Play. What Play Can Tell Us about Social Life* and Roberte Hamayon. *Why We Play. An Anthropological Study. Anthropolos*, 113/1 (p. 296-298).
- LAKOFF, George, et Mark JOHNSON (1980). *Metaphors We Live by*. University of Chicago Press, Chicago.
- LKHAGVASUREN, G. (1998). "Fisheskaya kul'tura v traditsiyakh gosudarstvennoy politiki Mongolii." Dans Semën V. MANTUROV (ed.). *Fizicheskaya kul'tura i sport: Istoriya, sovremennost', perspektivy: Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii* (p. 14-17). Izdatel'stvo Buryatskogo gosuniversiteta, Ulan-Ude.
- LOGINOVSKIY, Karp D. (1897). "Igry buryat Vostochnago Zabaykal'ya." *Zapiski chitinskago otdeleniya priamurskago otdela imperatorskago russkago geogra-ficheskago obshchestva* 2 (p. 45-56).
- MATHYS, Fritz Karl (1958). *Kultische Ursprünge des Sports*. Pohl, Celle.
- MAUSS, Marcel ([1935] 1992). « Techniques of the Body. » Dans Jonathan CARY et Sanford KWINTER (ed.). *Incorporations*. vol. 6 of *Zone* (p. 455-477). Zone, New York. Publié d'abord en 1935 en français sous le titre « Les techniques du corps ». *Journal de psychologie normale et pathologique*, 32 (p. 271-293).
- MIKHAYLOV, Taras M. (1965). "Ob obychakh i traditsiyakh buryat v sovremennyy period." In *Kul'tura i byt narodov Buryatii*. Buryatskoye knizhnoye izdatel'stvo, Ulan-Ude.
- MIKHAYLOV, Taras M. (1971). "Shamanskiye perezhitki i nekotoryye voprosy byta i kul'tury narodov Sibiri." Dans A. A. BELOUSOV (ed.). *Voprosy preodoleniya perezhitkov lamaizma, shamanizma i staroobryadchestva* (p. 56-68). Buryatskoye knizhnoye izdatel'stvo, Ulan-Ude.
- MIKHAYLOV, Taras M. (1994). "Buryaty." Dans Valeriy A. TISHKOV (ed.). *Narody Rossii: Entsiklopediya* (p. 118-122). Nauchnoye izdatel'stvo "Bol'shaya Rossiyskaya Entsiklopediya", Moskva.
- MONTGOMERY, Robert W. (2005). *Late Tsarist and Early Soviet Nationality and Cultural Policy: The Buryats and Their Language*. The Edwin Mellen Press, Lewiston.
- MÜLLER, Klaus E. (2006). *Schamanismus: Heiler, Geister, Rituale*, 3rd edition (p. 8-9). Beck, München.

- MUSCH, Tilman (2006). *Nomadismus und Sesshaftigkeit bei den Burjaten : Gesellschaftlicher Wandel im Spiegel zeitgenössischer Folklore*. Lang, Frankfurt am Main.
- OCHERKI ISTORII KUL'TURY BURYATII, vol. 2 (edited by Dashi D. LUBSANOV et collab.). Buryatskoye knizhnoye izdatel'stvo, Ulan-Ude.
- OKLADNIKOV, Aleksey P. (1974). *Petroglify Baykala : Pamyatniki drevney kul'tury narodov Sibiri*. Nauka, Novosibirsk.
- PARSHIN, Vasilii (1844). *Poyezdka v zabaykal'skiy kray*. Chast' pervaya. Tipografiya Nikolaya Stepanova, Moskva.
- POTANINA, Aleksandra V. (1912). *Rasskazy o buryatakh, ikh vere i obychayakh*, 2nd edition. Tipografiya K. L. Men'shova, Moskva.
- RESHETNIKOV, Anatolii F., et Zinaida I. RABETSKAYA (2007). "Istoricheskiy put' vozniknoveniya i razvitiya natsional'noy bor'by na osnove petroglifov baykal'skogo regiona." *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta Vyp.* 8 (p. 213-216).
- SALAMONE, Frank (1977). "Religion as Play: Bori, a Friendly 'Witchdoctor'." Dans David F. LANCY et Allan TINDALL (ed.). *The Study of Play: Problems and Prospects* (p. 158-167). Leisure Press, West Point.
- SANDS, Robert R. (2010). "Anthropology Revisits Sport through Human Movement." Dans Robert R. SANDS et Linda R. SANDS (ed.). *The Anthropology of Sport and Human Movement: A Biocultural Perspective* (p. 5-37). Lexington Books, Lanham.
- SHAGDARON, S.-D., et B.-D. OCHIROV (1909). "Iгры i uveseleniya aginskikh buryat." *Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago obshchestva po otdeleniyu etnografii* 34 (p. 465-482).
- SHCHAPOV, Afanasiy P. (1908). "Sibirskoye obshchestvo do Speranskago." Dans *Sochineniya A. P. Shchapova* (p. 643-717). Knigoizdatel'stvo M. V. Pirozhkova, Sankt-Peterburg.
- SODNOMPILOV, Dorzhi (2000). "Yordynskiye igrы na Ol'khone." *Inform Polis*, July 9.
- VATANABE, Khibi (1994). *Obrыady i politicheskaya integratsiya u buryat*. Tokio.
- WITTFOGEL, Karl A., et Chia-Shêng FĒNG (1949). *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*, vol. 36. *Transactions of the American Philosophical Society*. Lancaster Press, New York.
- ZHUKOVSKAYA, Natal'ya L. (1988). *Kategorii i simvolika traditsionnoy kul'tury mongolov*. Nauka, Moskva.
- ZHUKOVSKAYA, Natal'ya L. (1995). "Na perekrestke trekh religii: Iz istorii dukhovnoy zhizni buryatskogo sela Tory." Dans Dmitriy A. FUNK (ed.). *Shamanizm i rannye religioznye predstavleniya* (p. 76-87). Institut etnologii i antropologii RAN, Moskva.

La maîtrise de l'espace dans les tàolù: des éléments martiaux, théâtraux et religieux en héritage

DANIEL MROZ

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR OLIVIER BERNARD)

PRÉAMBULE

Francis Bacon, s'entretenant avec Michel Archimbaud en 1992 :
Le seul problème persistant pour l'artiste est d'exprimer un sujet qui est toujours le même et qui ne peut être changé, en trouvant chaque fois une nouvelle forme d'expression (Archimbaud, 1992 : 80).

Pour ma part, le problème qui me tараude est la nature mystérieuse du *tàolù* 套路¹, les pratiques de mouvements chorégraphiés que l'on trouve dans les arts martiaux de Chine. Après 26 ans d'études, les explications savantes à propos des pratiques m'inspirent toujours, mais je les trouve

1. Lorsqu'ils sont disponibles, les caractères chinois sont fournis lorsqu'un nom ou un terme est introduit pour la première fois. Le mandarin est romanisé en utilisant le *Hanyu Pinyin*. Le cantonais est romanisé selon l'usage populaire, avec la romanisation *Jyutping* fournie lorsqu'un terme est utilisé pour la première fois. Les termes sanskrits, tibétains et thaïlandais ont été romanisés selon l'usage populaire.

incomplètes. Ce chapitre poursuit la réflexion de l'étude que j'ai partagé dans *The Dancing Word* (2011) – mon livre sur les arts martiaux chinois et la formation des artistes –, dans mon étude sur la formation des acteurs dans les traditions chinoises et européennes (2014), dans mon chapitre sur le professeur d'art dramatique Michael Tchekhov, le mysticisme de Rudolf Steiner et la cosmologie de *qìgōng* 气功 (2015), dans mon étude sur les pratiques des Chinois *dǎoyīn* 导引 et Tibetan trulkhor (2016), ainsi que dans mon récent article sur le *tàolù*, tiré de mon discours liminaire à la conférence sur les études des arts martiaux de 2016 à Cardiff (2017). Dans cette lignée d'études, ce chapitre développe ma conférence en ligne de juillet 2020 sur les études des arts martiaux, organisée par l'Université Aix-Marseille.

INTRODUCTION

Les *tàolù* peuvent se concevoir comme des outils de maîtrise de l'espace. Ils nous entraînent à projeter notre imagination dans l'espace vide qui entoure notre corps, et à manipuler intentionnellement cet espace comme s'il s'agissait d'un objet ou d'une substance réelle et tangible.

Les *tàolù* peuvent ainsi être considérés comme un comportement proto-combatif, un niveau de coordination pratique qui peut être mis au service du combat. Le mouvement martial qu'ils expriment existe avant le contexte qui lui donnera éventuellement un sens, comme la guerre, la chasse, le duel, la consécration de soi, la méditation, la compétition sportive, la performance esthétique ou une foule d'autres possibilités. Non seulement les *tàolù* expriment la performance humaine du combat, mais ils vont également au-delà de cette interprétation performative du combat.

Culturellement, les mouvements martiaux des *tàolù* se retrouvent dans les arts martiaux chinois, mais aussi dans les théâtres et les pratiques religieuses chinoises, actuelles et historiques (Mroz, 2011 : 22). Ce sont des actes d'auto-consécration qui expriment la religiosité martiale par des moyens théâtraux. Nous verrons donc comment s'expriment conjointement ces aspects combatifs, religieux et théâtraux.

ASTUCE ET SURPRISE

Les *tàolù* nous apprennent à créer la surprise. Dans le combat, la surprise permet la victoire, voire la transformation d'un désavantage en domination. Au théâtre, la surprise est utilisée pour attirer l'attention du public. Dans

la religion, la surprise crée la perspicacité lorsque nous considérons la signification des deux expériences auxquelles nous préférons souvent ne pas penser : la mort et, plus fondamentalement, la vie.

Il peut sembler paradoxal d'associer les aspects répétitif et formel des *tàolù* à la surprise. Cependant, les structures fixes des *tàolù* créent la possibilité d'un espace mental. En suivant leur prescription comportementale, nous acceptons des normes externes de mouvement. Ce faisant, nous pouvons transformer, supprimer ou du moins négocier nos habitudes et préférences en matière de mouvement. Ayant externalisé notre processus de décision en suivant les règles du *tàolù*, nous pouvons remarquer que certains de nos schèmes mentaux constants et de nos tics physiques sont réduits au silence. Dans ce silence, des pensées différentes et de nouvelles manières de bouger s'expriment, et de nouvelles voies de perception et d'action s'offrent à nous. Nous pouvons voir au-delà de nos horizons habituels et agir autrement. Comme le dit Brian Eno dans son ouvrage *Oblique Strategies for artists* (2005), la répétition constitue une forme de changement, car la ré-expérience de séquences chorégraphiques modifie nos perceptions. Si le schéma d'un *tàolù* ne change pas dans la pratique, chaque inspiration qui surgit offre une nouvelle variation lorsque nous nous déplaçons, notamment hors des contraintes du contexte de la pratique habituel d'un lieu et d'un moment fixe. Ce n'est peut-être pas évident dans les pratiques contemporains, mais le *tàolù* devrait servir à faciliter la créativité, la liberté de mouvement qui peut être improvisée seule, dans le jeu libre avec un partenaire, dans la performance, dans la compétition sportive ou dans le combat.

Décrivant les arts martiaux chinois, Kāng Gēwǔ 康戈武 écrit qu'ils sont caractérisés par le *qiǎo* (巧), que son traducteur qualifie d'« ingéniosité² » (1995 : 1). Je pense que « ruse » est un meilleur mot pour désigner un entraînement préparatif au combat qui nous permet de créer des mouvements efficaces de surprises. Cependant, la conception moderne des arts martiaux chinois permet difficilement de penser en matière de ruse.

Notre expérience contemporaine nous mène à imaginer ces systèmes de deux manières : comme des compétitions sportives symétriques, ou comme des réponses à des situations d'autodéfense asymétriques. Nous ne pouvons pas ignorer la forte influence que la première de ces hypothèses a eue sur le développement des compétences pratiques observées dans les

2. Comme le fait Andrea Falk dans son dictionnaire anglais des termes d'arts martiaux chinois (2019 : 70).

sports de combat aujourd'hui. De la boxe à la lutte, en passant par le judo, *Sāndǎ* 散打, le Muay Thai et le jiu-jitsu brésilien, jusqu'à la prolifération mondiale des arts martiaux mixtes, les compétitions et les entraînements guidés par la science du sport ont permis d'améliorer constamment les compétences dans les combats sportifs non armés.

Depuis l'essor des arts martiaux mixtes dans les années 1990, les conceptions pratiques et théoriques des *tàolù* sont tombées dans le discrédit. L'apprentissage de chorégraphies élaborées et la pratique de jeux martiaux fluides et collaboratifs ne semblent plus être considérés comme utiles dans l'éventualité d'un affrontement réel. La plupart des professionnels de renom dans le domaine des sports de combat contemporains ne s'entraînent pas de cette manière³.

Toutefois, pour comprendre le sens du *qiǎo*, nous ne devons pas penser comme des athlètes de combat contemporains. Mieux vaut se mettre dans la peau d'Ulysse, l'archétype mythologique du stratège. Certes, il y a eu des combats au corps à corps après la sortie des Grecs du cheval de Troie, mais, dès que ce cheval s'est retrouvé derrière les murs de la ville, la guerre a effectivement été gagnée. Dans les arts martiaux chinois, et plus généralement dans la stratégie militaire, la ruse et la sagesse priment sur l'excellence des guerriers au combat. Déjà dans le *Liù Tāo* 六韜, un manuel militaire de la dynastie Zhou, la tromperie et la surprise occupent une place de choix, car «le combattant supérieur ne s'engage pas dans la bataille» (Sawyer, 1993 : 34, 69).

Le *qiǎo* est prescriptif d'un idéal, celui où il faut être capable d'évaluer les éléments fondamentaux de l'expérience d'un adversaire avant qu'un conflit physique puisse se manifester. Par exemple, Hé Jìng hán 何靜寒, un Taïwanais contemporain, professeur de Bāguà Quán 八卦拳, décrit l'attitude présumée de son grand-maître Yīn Fú 尹福 :

Nous, les gens modernes, nous nous faisons une fausse idée des anciens maîtres, pensant en quelque sorte qu'ils étaient toujours en train de se battre. Non ! Des gens comme Yin Fu, qui était garde du corps de l'impératrice [douairière], auraient peut-être fait trois combats dans leur vie et seulement quand il y avait une très bonne raison et quand ils étaient certains de gagner. Si Yin Fu devait se battre, il avait déjà échoué. Son travail consistait à assurer la sécurité de la famille impériale, et non à se laisser entraîner par la violence.

3. Les recherches actuelles suggèrent que l'entraînement aux mouvements chorégraphiés, caractérisant le *liàn tàolù*, est désuet pour l'acquisition de compétences agonistiques et interactives, comparativement à une pratique aléatoire caractérisée par la variabilité, l'improvisation et la prise de risques (Schmidt, 2008 : 257).

Il aurait été un expert pouvant s'adapter à une multitude de lieux, de géographies, de météos, de coutumes locales, et bien plus encore, au moyen de diverses stratégies et façons de voyager, pour s'assurer de n'avoir jamais à se battre (Hé, dans Kozma, 2011 : 158-159).

Nous pourrions ajouter la maîtrise des interactions sociales et des formes culturelles à cette formidable liste de compétences nécessaires à la survie. Comme le propose Sixt Wetzler, ces choses que nous appelons maladroitement « arts martiaux » sont nos tentatives d'apprivoiser le chaos de la violence, en le transformant en des schémas comportementaux reproductibles (*pattern*) qui nous permettent de le percevoir plus clairement (Wetzler, 2018 : 131-132).

RELIGIONS CHINOISES ET MAGIE DE LA GUERRE

Selon Wetzler, la Chine s'est considérée pendant des millénaires comme un État religieux jusqu'en 1912. Cela est dû au fait que la culture chinoise est traversée par de nombreuses pratiques religieuses. John Lagerwey divise cette vision du monde en deux sphères sociales ou spirituelles majeures : l'environnement vécu comme des divinités et des esprits, et le culte des ancêtres où peuvent être élevées et honorées spirituellement des personnes significatives. Dans un tel système de croyances, les conflits étaient gérés et compris à l'aide de deux types de rituels. D'une part, l'approche taoïste et les religiosités populaires prenaient des formes exorcistes, martiales et terrestres, associées au lieu et à l'espace. D'autre part, les approches confucéenne et bouddhiste se préoccupaient des généalogies, des hiérarchies et des textes sacrés, associées aux ancêtres et au temps.

Les dirigeants favorisaient la stabilité des textes bouddhistes et confucéens pour renforcer l'ordre social. Quant au peuple, il préférait l'informalité et l'idiosyncrasie des rites incarnés taoïstes et populaires afin d'exorciser les esprits troublés, faisant directement appel aux humbles dieux de la terre pour leur protection et de bonnes récoltes. Les rituels religieux taoïstes et populaires étaient plus influents et plus largement pratiqués, mais aussi moins bien répertoriés (Lagerwey, 2010 : 7-13). Il semble que personne n'échappait aux conséquences de ce système binaire de croyances, parce que ces conceptions étaient profondément et simultanément ancrées dans les cultures locales et élites.

Décrivant plus en détail ces modèles culturels fondamentaux, Lagerwey met en contraste *diyuan* 地緣, une Chine taoïste de l'espace et du cosmos, avec *xueyuan* 血緣, une Chine confucéenne des lignées humaines (2010 : 19).

Le *díyuán* joue un rôle essentiel dans la constitution des arts martiaux chinois et la pratique des *tàolù*. Le *díyuán* abrite des forces naturelles comprises comme des esprits et coïncide totalement avec l'environnement physique réel dans lequel le conflit se produit. Dans cette vision du monde, les combats physiques, tactiques et les rituels, dont la fonction est d'exorciser et de bénir des lieux, sont en fait un seul et même sujet. Dans ce contexte, les arts martiaux chinois de cette époque peuvent se concevoir comme des pratiques magiques de guerre, porteuses des techniques à la fois physiques et métaphysiques (Farrer, 2016 : 1). La distinction entre les deux est moderne et reflète les hypothèses occidentales et une vision du monde fondamentalement laïque qui aurait été étrangère à la plupart des résidents de la Chine impériale.

Cette magie de la guerre avait une utilité concrète. Les défenseurs emmagasinent des armes, font une grande offrande à une divinité locale pour sa protection et portent bien en évidence les talismans produits pendant ce rite en patrouillant sur leur territoire. L'ennemi rencontré lors de ces patrouilles venait probablement des environs et partageait la même culture rituelle. Le stratagème des défenseurs s'appuyait sur le fait que les talismans et le bon moral produit par cette protection magique intimideraient leurs assaillants potentiels. Dans cette logique, un agresseur n'attaque pas inutilement un ennemi devenu invulnérable grâce à un talisman. Si un affrontement devait néanmoins éclater, les défenseurs pouvaient s'en remettre au pragmatisme de leur entraînement physique et tactique. Notons qu'ils s'appuyaient d'abord sur l'efficacité de leur rituel magique car cela projetait leur puissance plus loin dans l'espace, soit la portée du territoire à sécuriser.

Ce type de magie de guerre était généralement associé à des groupes de paysans ruraux du XIX^e siècle, tels que le Hóng Qiāng Huì 红枪会 (*Red Spear Society*) ou le Dàdāo Huì 大刀会 (*Big Sword Society*). Elizabeth Perry décrit la diffusion des rituels de la société des Lances Rouges dans les années 1800 comme la popularisation de pratiques auparavant marginalisées (1980 : 256), mais la magie pratiquée par ces groupes radicaux était loin d'être périphérique à l'histoire des arts martiaux chinois. Meir Shahar raconte comment les troupes impériales en quête de protection surnaturelle ont adressé des demandes à leurs divinités tutélaires, Guān Yǔ 关羽 et Mǎ Shén 马神 le roi des chevaux, dans les années 1500. La magie de guerre est un aspect pérenne des cultures martiales chinoises, des sphères sociales traditionnelles aux marges idiosyncrasiques (2019 : 378).

Le succès de la magie de guerre chinoise dépend de la participation mutuelle de ses antagonistes dans la cosmologie du *diyuan*, et de son déploiement avec le *qiào*. L'échec le plus célèbre de la magie de guerre a peut-être été vécu par les membres du *yihéquan* 義和拳, combattants de la rébellion des Boxeurs de 1899, qui ont été étonnés de ne pas être imperméables aux balles de fusil des puissances coloniales occidentales. Les forces d'occupation n'étaient pas sensibles aux subtilités culturelles du *diyuan* des rebelles et, pis encore, les Boxeurs n'ont pas déployé leur magie avec le *qiào*. Au lieu de faire croire aux forces coloniales qu'il serait inutile de leur tirer dessus, ils se sont bêtement exposés aux tirs ennemis. Contrairement à Ulysse et Yǐn Fú, les Boxeurs n'avaient pas gagné avant de se battre. Cela a créé un faux lien entre le rituel martial et le combat réel (Farrer, 2018 : 37). Malgré ces malheureux événements, nous ne pouvons pas simplement rejeter le *diyuan* comme un simple monde de faux-semblants sans conséquence pour la « réalité ».

Ces idées peuvent être contraires à notre façon habituelle de penser les arts martiaux chinois. Alors que la plupart des systèmes pratiqués aujourd'hui ont été sécularisés et largement réinventés entre les années 1910 et 1950, ils ont préservé des pratiques culturelles plus profondes qui ont été créées conformément à une vision du monde millénaire et religieuse maintenant oubliée. Ainsi, nous ne pouvons pas saisir les significations sociales et la performance habile des pratiques même les plus « modernes » sans nous occuper d'abord de cet héritage négligé. Dans la Chine impériale, les arts martiaux présentaient les caractéristiques générales suivantes :

- Les arts martiaux chinois idéalisait la ruse et enseignaient son utilisation avant la tactique, le combat spirituel avant le combat physique ;
- Les arts martiaux chinois se sont déroulés dans un espace réel et matériel qui était aussi simultanément un espace religieux régi par des valeurs culturelles communes, dont la croyance dans le surnaturel ;
- Le *tàolù* a exprimé cette vision commune de la Chine comme un espace religieux, en créant théâtralement des récits physiques qui ont été vécus par leurs interprètes et reçus par les publics.

Ici, je ne diminue en rien l'excellence tactique de l'ensemble des arts martiaux chinois ni l'habileté au combat des nombreux pratiquants compétents avec lesquels j'ai eu la chance d'étudier. J'attire plutôt l'attention sur l'histoire et les sources qui peuvent expliquer la nature du *tàolù* et les attributs que sa pratique cultive.

Pour faire une analogie, il est impossible de parler des œuvres de J.S. Bach (1685-1750) en faisant abstraction de la profondeur de son contexte historique et social. Bien entendu, nous pourrions choisir de discuter de ses œuvres strictement en fonction de leurs structures musicales formelles sans aucune référence à la religion. Bach était cependant un chrétien pratiquant qui travaillait dans une église. De son vivant, sa musique a été reçue comme une expression religieuse. De plus, l'accord standardisé appelé A440, qui est utilisé pour jouer sa musique aujourd'hui, n'a été adopté qu'au XIX^e siècle. Si nous ne savions pas ces choses, nous pourrions toujours apprécier les interprétations contemporaines de Bach, mais nous resterions ignorants des facteurs qui façonnent notre expérience de sa musique. Si nous essayions de parler avec autorité de la nature et des origines de sa musique, nous serions tout simplement dans l'erreur.

MOUVEMENT MARTIAL

Veillez regarder les démonstrations vidéo⁴ : <https://vimeo.com/439431373>.

Observons le mouvement qui compose ces activités rituelles, martiales et théâtrales. Dans la vidéo de gauche, deux artistes martiaux récréatifs, élèves d'une lignée actuelle et internationale de Choy Li Fut Kuen⁵ 蔡李佛拳, coi3 lei5 fat6 kyun⁶, exécutent un combat chorégraphié en utilisant des doubles sabres et une lance. Simultanément, à droite, deux enseignants professionnels de Jīngjù 京劇 ou « Peking Opera », de l'Académie nationale des arts du théâtre chinois à Pékin, font la démonstration de séquences de base de la chorégraphie de combat avec les mêmes armes.

4. La vidéo Choy Li Fut Kuen a été créée par la Fédération internationale des fleurs de prunier et téléchargée sur le service de médias sociaux YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=5tXl6xv8Sks>. Elle a été récupérée le 24 juin 2020 à 17:22 EST. La vidéo Jīngjù provient de VCD que j'ai acquis à Pékin au printemps 2013.
5. J'ai pratiqué le Choy Li Fut Kuen de manière intensive de 1993 à 2005. Il représente au moins 10 000 des 20 000 heures ou plus d'enseignement que j'ai reçues dans les arts martiaux chinois. J'ai écrit en détail sur cette transmission et sur mon professeur, Sui Meing Wong 黃小名, Wong4 Siu2 Ming4, Huáng Xiǎo Míng, dans mon livre, *The Dancing Word* (Mroz, 2011 : 66-68 et passim). Sui Meing Wong est l'héritier de Leung Kai 梁啟, Loeng4 Kai2, Liáng Qǐ, lui-même élève de Fong Yok Su 馮育樞, Fung4 Juk6 Syu1, Féng Yù Shū, qui a étudié avec Chan Koon Pak 陳官伯, Can4 Gun1 Baak3, Chén Guān Bó le fils du fondateur du Choy Li Fut.
6. Pour ceux qui se demandent à quoi correspondent les chiffres après les mots cantonnais : il s'agit de l'indication des tons de prononciation avec des chiffres après la syllabe pour la romanisation des termes. Pour le mandarin, on utilise des accents.

Il y a une légère différence entre les rythmes des deux chorégraphies, car l'une est une véritable performance d'amateurs et l'autre est un matériel pédagogique présenté par des professionnels. Les armes de Jìngjù sont en bois léger et résistant, renforcé par de la ficelle ou de la fibre de verre. Les armes Choy Li Fut, tout en restant légères et maniables, sont faites de bois et de métal plus lourds et la lance est plus longue d'environ un tiers. Pourtant, ces deux présentations sont pratiquement interchangeables. Les contextes peuvent être différents, mais la culture physique et les mouvements martiaux présentés sont les mêmes. Pourquoi en est-il ainsi ?

THÉÂTRE, RELIGIOSITÉ ET CHOY LI FUT KUEN

L'école Hung Sing Choy Li Fut Kuen a peut-être été le premier studio d'arts martiaux dont la structure s'approche des écoles et des clubs contemporains et qu'une personne pourrait reconnaître. Il s'agit là d'une expérience intéressante pour comprendre l'organisation relativement moderne du monde des arts martiaux chinois. Le Choy Li Fut Kuen a été fondé en 1836 par Chan Heung, originaire du Guangdong 陳亨, Can4 Hoeng2, Chén Xiǎng, 1805-1875. Il a présenté son style comme une synthèse de trois pratiques antérieures. En 1848, les représentants de Chan ont ouvert des studios annexes dans différents endroits, notamment dans la province du Guanxi et dans la ville de Foshan, dans le Guangdong. Au début de sa carrière, Chan était professeur d'arts martiaux et d'exercices de milice pour les petites communautés de la région du delta de la rivière des Perles. Cependant, sa création d'une chaîne de studios enseignant un programme standardisé, auquel les individus pouvaient se joindre en payant ou en troquant, représentait une nouvelle structure de commerce dans la région. Les écoles Foshan Choy Li Fut Kuen ont été fermées lorsque la révolte des Turbans rouges (ou rébellion de l'Opéra) de 1854 a été réprimée en 1856. Lorsque le style a refait surface dans la ville en 1867, il a été la principale activité proposée par l'Association Hung Sing récemment réformée (Judkins et Nielson, 2015 : 97).

L'Association Hung Sing était une organisation fraternelle qui s'adressait aux classes populaires inférieures de Foshan, cherchant à établir sa notoriété en collaborant avec un groupe de plus en plus influent. L'adhésion à cette école offrait aux membres, en plus de l'enseignement des arts martiaux, un réseau de relations sociales et un certain levier de pouvoir grâce à ses dirigeants, notamment avec les employeurs, les racailles de protection contre les gangsters et l'État. À son apogée en 1920, l'Association Hung Sing comptait quelque 3000 membres à Foshan, pour une ville

d'environ 300 000 habitants. Judkins et Nielson (2015 : 97) estiment que 4 % de la population adulte masculine de moins de 40 ans en étaient membres et avaient donc une certaine expérience de Choy Li Fut Kuen.

Bien que la pratique du Choy Li Fut Kuen soit l'offre première de l'Association Hung Sing, celle-ci propose également d'autres activités, comme des exercices militaires. L'Association Hung Sing était, entre autres, impliquée dans des situations de violence, notamment lors de la grève générale de Hong Kong de 1925, où les membres armés de fusils ont participé à des lignes de piquetage dans une optique d'opération militarisée. Les membres troquent donc les puissants coups de poing du Choy Li Fut et son vaste arsenal d'armes traditionnelles pour les fusils derniers cris. Même si la violence et le combat corps à corps étaient certainement un élément important de la vie des pratiquants du Choy Li Fut Kuen, la défense de leurs membres et de leurs intérêts socioéconomiques passe par l'usage des armes à feu. Comme Ben Judkins le dit clairement, les écoles modernes de combat corps à corps en Chine ont toutes été créées à l'époque des armes à feu (Judkins et Nielson, 2015 : 40). Comme la grande majorité des arts martiaux chinois actuels, le Choy Li Fut Kuen n'a jamais été utilisé sur un champ de bataille ni n'est issu de pratiques qui l'étaient. Bien que ses adeptes l'aient utilisé pour les escarmouches, la principale relation de l'art martial avec la violence se résume au contexte civil des duels et de la légitime défense contre les types de conflits sociaux limités que Patrick McCarthy appelle les « actes habituels de violence physique » (2005 : 2).

Pratiquer le Choy Li Fut Kuen au sein de l'Association Hung Sing a permis à ses membres d'améliorer leur position sociale, mais a aussi assuré une participation à la vie religieuse de la société. Les représentants du Choy Li Fut ont joué un rôle d'ordre magique et religieux dans et pour leur communauté. Par exemple, la performance des *tàolù* et de la danse du lion lors des festivals populaires saisonniers sont des prouesses martiales ritualisées qui ont pour fonction de gratifier toute la communauté d'une bienveillance spirituelle. Par ces démonstrations d'entraînement physique au Choy Li Fut, les adeptes réalisent une consécration de soi que Daniel Amos appelle une religion du corps (1997 : 31-61). Cette consécration performative les rendait spirituellement inviolables et vénérables aux yeux de leur communauté. La démonstration de leur compétence acquise par la persévérance, ou *gōngfū* 功夫, était un acte méritoire accompli au nom du collectif. C'était l'un des moyens par lesquels les étudiants plébéiens de l'Association Hung Sing pouvaient obtenir un statut au sein de leur système social.

Cette consécration de soi par la démonstration s'est également exprimée au théâtre. Dans la Chine du XIX^e siècle, le théâtre a imprégné la vie publique et privée. Si les gens aimaient le divertissement offert par les acteurs professionnels, leur service était requis pour jouer, mais également pour enseigner et encadrer les amateurs. Pour les groupes professionnels, amateurs et privés, l'apprentissage, les répétitions et la présentation du théâtre étaient aimés, constants et intenses. Compte tenu de sa nature spectaculaire et de l'accent mis sur les combats dramatiques, il n'est pas surprenant que le théâtre chinois, ou *xìqǔ* 戲曲, employait de nombreuses méthodes d'entraînement quasiment identiques à celles qui étaient utilisées dans les arts martiaux. Parmi les nombreux exemples possibles, Jo Riley relate un cas particulièrement intéressant :

En 1991, j'ai filmé un club *wúshù* qui s'entraînait dans le temple du village de Zhong Suo, dans le Guizhou, sous la direction de leur maître Lu Huamei, qui était aussi le chef de la troupe de théâtre du village. Lu enseigne le style *tang quan*, qui se situe dans la gamme des compétences de niveau moyen, et plus de trois cents villageois s'entraînent régulièrement avec lui (aujourd'hui, les filles y compris). Six petits garçons participent également à la formation, dont le plus jeune a 10 ans. Les compétences transmises par Lu sont apprises et observées sur scène avec la troupe de théâtre du village au moment où ils se produisent. Comme dans de nombreux villages, le temple du village, l'entraînement aux arts martiaux et les spectacles forment ensemble le berceau du jeu d'acteur et de la représentation théâtrale (Riley, 1997 : 17).

Qu'ils soient amateurs ou professionnels, les acteurs jouant des divinités et des ancêtres sur scène parviendraient à une consécration de soi exponentielle : les acteurs effectuaient des mouvements martiaux et, ce faisant, se consacraient eux-mêmes. Leurs performances présentaient les figures scéniques d'ancêtres et de divinités, un autre acte de consécration de soi. Ces personnages ont à leur tour exécuté des mouvements martiaux dans le cadre de la fiction du récit dramatique, se consacrant une troisième fois.

La révolte des Turbans rouges de 1854 donne une idée de la valeur publique du théâtre dans la Chine du XIX^e siècle. Par exemple, lors d'une altercation au sujet de la fiscalité avec le gouvernement impérial Qing, plutôt chancelant et distant, un chef de troupe de théâtre (Li Wen Mao) s'est associé à un gangster appartenant à une société secrète (Chen Kai) et à d'autres mécontents, pour finalement s'emparer de la ville de Foshan. Les acteurs révolutionnaires de Li ont transformé leur rébellion en une représentation théâtrale, combattant puis gouvernant en costume. Habillés comme les héros populaires, les divinités et les ancêtres qu'ils auraient normalement

joués sur scène, ils ont introduit le monde archétypal, démesuré et chaotique du mythe et de la fiction dans la politique quotidienne de la manière la plus directe qui soit (Lei, 2006 : 160-161). Lorsque la rébellion a été réprimée en 1856, les acteurs n'ayant pas fui ou caché leur identité ont été massacrés. À la suite de ces événements, le théâtre local a été interdit pour une période de 10 ans⁷.

L'Association Hung Sing a rouvert son studio Choy Li Fut Kuen en 1867, onze ans après la Rébellion de l'Opéra et un an après la levée de l'interdiction du théâtre. Étant donné la densité culturelle du théâtre pratiqué dans la culture chinoise au XIX^e siècle, il est facile d'imaginer que tout cet engagement et ces efforts soient transférés du théâtre aux arts martiaux, ce qui apporte une grande richesse de chorégraphies martiales⁸. Indépendamment des détails de cette évolution, les *tàolù* du Choy Li Fut sont des artefacts théâtraux, représentant un terreau discret, mais robuste de résistance au pouvoir impérial : « Non officier, bien sûr que ce n'est pas du théâtre, c'est du Kung Fu ! »

STRUCTURE ET PHÉNOMÉNOLOGIE DU MOUVEMENT MARTIAL

Des concepts utilisés dans l'enseignement de la culture physique chinoise peuvent nous aider à mieux comprendre les propositions théoriques et historiques exposées ci-dessus. Qu'est-ce qui nous fait bouger ? L'exécution d'un *tàolù* implique toujours la présence d'un autre corps, virtuel ou imaginaire si le pratiquant s'entraîne seul. Les raisons qui motivent les

-
7. L'interdiction ne visait pas seulement à punir les acteurs. Les sociétés secrètes résistaient au gouvernement Qing qui diffusaient leur enseignement et leurs initiations idéologiques par des productions théâtrales amateurs élaborées, alimentant encore la colère impériale contre les artistes de théâtre locaux.
 8. En 2013, un jour après mon arrivée en Chine, j'ai visité la classe de mon ami et collègue le professeur Lǚ Suòsēn 吕锁森 à l'Académie nationale des arts du théâtre chinois à Pékin. Il m'a présenté à sa trentaine d'étudiants Jingjù en tant qu'artiste de théâtre invité et m'a immédiatement fait apprendre une chorégraphie de combat de scène en partenaire pour le *qiāng* ou lance, que son étudiant finlandais, Antti Silvennoinen, m'a appris sur place. Grâce à ma formation précédente, j'ai appris très vite le jeu court et en couple. Il a invité tous les élèves à venir regarder, tout en les grondant sérieusement, en soulignant qu'ils n'avaient pas réussi à mémoriser la série en question après trois semaines de travail, alors que moi, étranger arrivé à Pékin la veille et parlant à peine le mandarin, je pouvais déjà l'exécuter ! Je n'avais jamais fait de Jingjù auparavant, mais je m'étais bien sûr entraîné au Choy Li Fut Kuen et à ses formes de jeu de lance. J'ai expliqué cela à Lǚ, mais il a choisi de ne pas éclairer davantage ses élèves abasourdis.

mouvements dans les arts martiaux chinois proviennent de ce qui se passe autour du pratiquant. Par exemple, les mouvements peuvent être une réponse à une force naturelle imaginaire, un ancêtre, une divinité, un professeur ou un adversaire. Cela peut même être un vrai professeur ou un vrai public, mais, à partir de là, les mouvements deviennent des réponses aux subtilités du comportement d'un attaquant réel (Mroz, 2017 : 48).

Cette attention du pratiquant tournée vers son environnement immédiat est fondamentale pour tous les programmes de développement que nous pourrions attribuer au mouvement martial chinois. Pour répondre efficacement à la violence, je dois inhiber mes réactions habituelles au profit de réponses qui m'aident à neutraliser mon agresseur en utilisant mon environnement. Pour être performant dans une compétition ou une démonstration martiale, je dois externaliser mon processus de décision pour répondre aux actions et au synchronisme de mon partenaire. Pour me consacrer à l'entraînement, je dois momentanément mettre en sourdine la conscience que j'ai de moi-même et conformer mon corps à des gestes et des séquences ritualisées préétablies. Cette adaptation comportementale peut se réaliser grâce à une formation de longue durée qui, avec le temps, modifie la façon dont je perçois mon corps.

Cette externalisation du processus de décision se réalise par une formation pratique. Lorsqu'on me demande de répondre à un stimulus extérieur, comme esquiver une balle, je me déplace plus vite que si on me demandait simplement de me déplacer aussi vite que possible sans le stimulus de la balle⁹. En l'absence d'une véritable balle, le processus d'entraînement en solitaire des arts martiaux chinois m'apprend à utiliser mon imagination pour accéder à des capacités habituellement sollicitées par des stimuli réels. J'y parviens en apprenant à projeter mon imagination vers l'extérieur, dans l'espace qui entoure mon corps.

Les arts martiaux et théâtraux chinois décrivent tous deux l'extériorisation en utilisant la formule à cinq principes *shǒu yǎn shēn fǎ bù* 手眼身法步, « la méthode d'intégration de la main, de l'œil, des pas et du corps ». Dans la version théâtrale, le caractère symbolisant le corps est remplacé par *zhǐ* 指 ou le doigt (Riley, 1997 : 88). Certaines formulations du domaine des arts martiaux ajoutent le caractère signifiant « relâcher la tension musculaire » ou *sōng* 松 (Childs, 2020 : 84). La formule indique les éléments de la gestuelle du pratiquant qui doivent être conditionnés autrement dans le contexte des arts martiaux chinois. Dans le jargon du milieu, on dit

9. Je dois cet exemple à mon ami et collaborateur Scott Park Phillips.

que l'esprit du pratiquant doit être « vidé » de ses réactions habituelles afin de pouvoir y intégrer un niveau de performance d'expert.

Un exemple pratique : nous utilisons nos mains pour manger. Alors que nous nous préparons à prendre une bouchée, nous nous penchons en avant et baissions la tête tout en déplaçant nos mains vers notre visage. Par conséquent, lorsque nous commençons à apprendre les mouvements martiaux, toute action de nos bras tire inconsciemment notre tête vers l'avant, sabotant notre équilibre et perturbant notre vision périphérique. Au jeu de l'épée, chaque fois qu'un débutant avance son épée, sa tête va dans la même direction. Cette habitude donne une cible facile aux partenaires d'entraînement pour taper sur son masque d'escrime. Séparer consciemment les actions de la tête de celles des mains est essentiel dans l'apprentissage des mouvements martiaux.

Un pratiquant d'arts martiaux du milieu du xx^e siècle, *Tāng Rǔ Kūn* 湯汝昆¹⁰, décrit ce que l'on ressent réellement lorsqu'on maîtrise les cinq principes. *Tāng* était un enseignant de *Yì Quán* 意拳, un art martial chinois du xx^e siècle fondé par *Wáng Xiāngzhāi* 王薊齋 (1885-1963). *Tāng* écrit que l'entraînement martial produit le *qì gǎn* 气感, soit « les sensations de la force vitale » que sont la chaleur, l'ancrage, la vibration et l'expansion (*Tāng*, dans Cohen, 1997 : 270).

Qì est un terme aux multiples significations, et son utilisation dans le discours sur les arts martiaux chinois est contestée. La qualification de ce terme par les experts chinois oscille entre « une condition sine qua non » et « un faux discours » (He, 2006 : xxvii). Pour nous, le *qì* est un corrélat phénoménologique de la circulation sanguine. Mon sang est une substance matérielle dont l'emplacement est évident et qui circule selon des chemins prévisibles. Lorsque je pratique les exercices de base des arts martiaux chinois qui réalignent et renforcent les muscles toniques et de soutien du corps, ma circulation et la profondeur de mon sentiment de chaleur, de poids et de vibration s'améliorent considérablement. Pour reprendre les termes de *Tāng*, comme mon corps se vide de toute compulsion, il peut se remplir de *qì*.

Le dernier terme de la liste de *Tāng* est l'expansion, un sentiment euphorique qui donne l'impression de se fondre dans l'environnement (Cohen, 1997 : 271). Au fur et à mesure que notre expérience s'approfondit, plutôt que d'être hypnotisés par des sensations physiques de plus en plus petites,

10. *Tāng* était le professeur de *Yì Quán* de Ken Cohen, qui est à son tour mon professeur. Il a également donné à Ken un exemplaire de son livre *Yì Quán Qiǎn Shì* 意拳淺釋.

nous inversons notre concentration intérieure et nous nous projetons dans l'espace qui nous entoure. Cette inversion est l'objectif du processus d'entraînement et doit être soutenue par la visualisation.

La sensation d'expansivité s'acquiert par une pratique d'externalisation. Notre capacité à nous orienter a été développée par la pratique des positions, des postures et des pas. Nous pouvons percevoir notre espace et notre position en portant attention à la position de nos pieds, à la répartition de notre masse et à l'orientation de notre corps. Nous avons également appris à mesurer l'espace qui nous entoure en utilisant le corps d'une autre personne, grâce à l'entraînement de nos partenaires et à des jeux martiaux collaboratifs. L'utilisation du corps d'autrui pour mesurer l'espace est appelée proprioception physiologique étendue (EPP – *extended physiological proprioception*). Nous en faisons l'expérience chaque fois que nous écrivons avec un stylo et que nous sentons la surface du papier à travers le stylet que nous tenons (Simpson, 1974 : 146-150). La sensation d'expansion se comprend comme la combinaison de toutes ces capacités pour créer une représentation imaginaire de l'espace dans lequel nous nous déplaçons. Nous faisons l'expérience de notre corps dans notre esprit, qui est égal à l'espace.

PERCEPTION SPATIALE

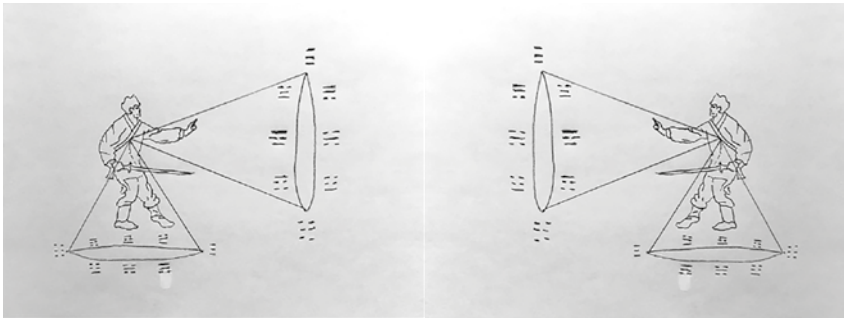
Quelle quantité d'espace pouvons-nous embrasser avec notre esprit ? J'ai été initié aux trois grandeurs de l'espace lors de ma formation au maniement de l'épée du *Wūdāng Dàojiào Xuán Wǔ Pài* 武当道教玄武派.¹¹ La première distance est celle avec laquelle je peux, d'un bond, frapper mon adversaire avec mon épée, mais où j'espère il ne pourra pas m'atteindre. La deuxième distance me permet de toucher mon adversaire d'une main tout en le frappant avec mon épée, tandis qu'à la troisième distance je peux le frapper à la fois avec mon coude et mon épée.

Ces trois espaces concentriques sont nommés d'après des caractéristiques et des phases de la cosmologie chinoise. Le premier espace est appelé *bāguà* 八卦, le deuxième *tàijí* 太极 ou *yīnyáng* 阴阳 et le troisième *wújí* 无极.

11. J'ai étudié cette approche en privé avec Ismet Himmet à Berlin, à l'automne 2018, pendant 30 heures. Ismet l'a apprise de Yóu Xuán Dé 游玄德, le responsable du *Wūdāng Xuánwǔ Pài* en Chine. Mes études récentes avec Ismet ont complété mon travail antérieur avec les professeurs de sabre chinois Jason Tsou (2013), Chang Wu Na et Mei Hui Lu (2013 et 2015), et une pratique régulière de l'escrime avec mon mentor Michael Babin (de 2012 à 2018).

Ces désignations cosmologiques sont étonnamment concrètes sur le plan tactique¹². La distance *bāguà* offre de nombreuses possibilités d'actions de frappe. Dans la distance *tàijí yīnyáng*, les possibilités ont été réduites à quelques options binaires. Et dans la distance *wújí*, on ne peut pas distinguer clairement les lignes de frappe car les membres de notre corps sont enchevêtrés avec ceux de l'adversaire.

La visualisation est utilisée en solo puis en pratique avec les partenaires pour cartographier mentalement l'espace de jeu. Dans ma formation au jeu d'épée *Wūdāng*, j'ai mémorisé l'octogone du *bāguà* et je me suis entraîné à le projeter vers l'extérieur devant moi de manière à encercler mon partenaire d'entraînement. J'ai également appris à le projeter vers le bas, vers le sol, pour m'encercler avec les huit principales directions de mouvement. Enfin, on m'a demandé de visualiser le cercle vertical en image miroir, pour pouvoir voir comment mon partenaire de formation me voyait.



Ces projections mentales ont été précédées d'une série de méditations faites en tenant le *jiàn* ou l'épée, dans des positions couchées, assises et debout. Dans ces méditations *shēn jiàn* 身劍 ou « corps et épée », les étudiants s'entraînent à fusionner la sensation des différentes parties de leur corps avec la sensation de l'épée qu'ils tiennent. Au départ, l'élève imagine qu'il inspire, dans le bas-ventre, et qu'il expire le long de la lame de l'épée, qui est censée s'étendre à l'infini¹³. Progressivement, des

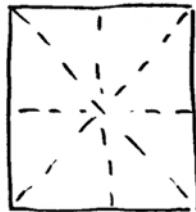
12. Notons que ces éléments cosmologiques font partie de la religion chinoise. Il est plus facile pour des étudiants familiers du taoïsme de comprendre ce système de jeu d'épée parce que ces références rappellent des choses connues.
13. Ayant pratiqué ces méthodes presque quotidiennement depuis l'automne 2018, j'ai remarqué une nette amélioration de ma capacité à manipuler le *jiàn* en *tàolù* solo, à

sensations et des intentions de plus en plus complexes sont demandées à l'élève. Pendant les retraites d'entraînement, par exemple, on attend des élèves qu'ils dorment à côté de leur épée, en adoptant une position corporelle particulière correspondant à la poignée, à la garde et à la lame du *jiàn*.

Les trois distances du jeu d'épée *Xuán Wǔ Pài* correspondent bien aux catégories générales de perception spatiale posées par la neuropsychologie. L'espace extrapersonnel, correspondant à *bāguà*, est l'espace qui se produit hors de notre portée. L'espace péripersonnel, correspondant à *yīnyáng* ou *tàijí*, se produit à la portée de nos membres. L'espace percutané, correspondant à *wújí*, se situe à la surface de la peau et juste au-dessus, soit à une distance où il est possible de percevoir la chaleur et le mouvement (Elias et Saucier, 2006 : chapitre 10.1). Même si cela est réducteur, une interprétation contemporaine de la sensation d'expansion de Tāng peut se comprendre comme la capacité de transposer la visualisation d'une action proche du corps à des espaces de plus en plus éloignés de nous.

EXPÉRIENCE D'UNE NOUVELLE DIMENSION CONSCIENTE

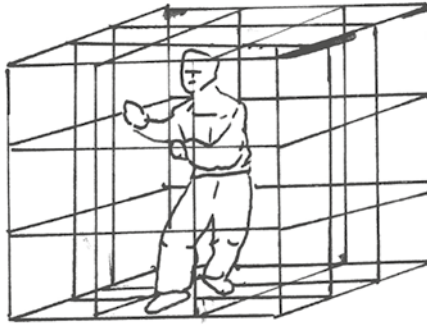
Au cours de ma cinquième année d'entraînement martial, j'ai commencé à ressentir un sens élargi de l'espace qui m'entoure. J'ai commencé à projeter mentalement une grille sur le sol de tout espace dans lequel je travaillais, divisée selon les lignes diagonales et cardinales. La zone de la grille était définie par son centre géométrique et ses limites périphériques, soit des lignes imaginaires sur le sol dans le contexte du jeu sportif, soit des limites réelles telles que des murs ou différentes hauteurs du sol :



pratiquer des coupes et des poussées sur un pendule en laiton suspendu et en jeu d'épée libre en utilisant des cibles limitées et un équipement de protection léger. Les gants plus lourds inhibent sérieusement le EPP et je ne constate pas encore d'amélioration notable du jeu d'épée dans cette pratique particulière. Je ne passe pas plus de 20 minutes par jour à faire ces méditations et je suis surpris de leur effet car elles sont statiques et ne sollicitent pas du tout le mouvement du sabre ou le combat de manière directe.

Les formes asymétriques, courbes ou aléatoires s'adaptaient dans mon esprit grâce à un agencement de carrés, de rectangles et de triangles. Mon partenaire de formation représentait un deuxième centre, mobile et dynamique.

J'ai également commencé à ressentir la position du sol et des objets dans l'environnement par le jeu des tensions dans le corps de mon partenaire d'entraînement lors d'exercices libres contrôlés et collaboratifs, comme *tuī shǒu* 推手. J'ai développé une proprioception physiologique étendue (PPE) afin d'analyser l'espace qui nous entoure en imaginant des cellules cubiques tridimensionnelles, à travers lesquelles je percevais les mouvements de mes partenaires :



Au fil des ans, cette aptitude mentale s'est développée au point où je pouvais percevoir l'espace vide autour des personnes et des objets. J'avais l'impression que l'espace était rempli d'un fluide épais et visqueux qui coulait autour de moi et de mon partenaire de formation, formant une vaste sculpture abstraite dans le style d'Henry Moore en métal liquide. Cette expérience a été bonifiée par ma connaissance du jeu d'épée. La « sculpture liquide » de l'espace montrait maintenant les potentialités de déplacements et de frappes, imaginées par toutes les directions possibles de l'épée façonnées en temps réel, déterminant ainsi les trajectoires des mouvements de mon partenaire d'entraînement.

Par mon travail de metteur en scène, chorégraphe et professeur de mouvement scénique, j'ai pris conscience que j'apportais des changements séquentiels à l'ensemble de l'espace négatif (libre, vide) en créant et en dirigeant des performances scéniques. Mon image mentale de l'espace scénique, les positions initiales des interprètes, les points de vue du public, la hauteur du plafond et les objets que j'avais prévu utiliser comme décor

suffisaient à mettre la « sculpture » en mouvement. Cette nouvelle perception de mon travail semble avoir été influencée par l'entraînement aux arts martiaux chinois, notamment par le changement d'interprétation des objets et des personnes dans l'espace qui s'était opéré dans mon esprit.

INVERSIONS DANS L'ENTRAÎNEMENT, INVERSIONS COMME ENTRAÎNEMENT

La plupart des gens ont des attentes lorsqu'ils commencent à apprendre les mouvements martiaux traditionnels chinois. Nous espérons être capables de nous défendre contre les autres, de faire preuve d'habileté martiale en compétition ou en performance lors des cours, ne serait-ce que pour être reconnu par notre communauté de pratiquants, telle une consécration méritoire. Une fois initiés à la pratique, nous connaissons un premier retournement de nos attentes. On nous demande de modifier nos mouvements corporels, de respirer en gardant l'abdomen à l'esprit, de nous concentrer sur notre univers mental et nos sensations. Une fois ces objectifs atteints, nous rencontrons un autre retournement. Une fois affinée, la conscience n'est plus portée sur soi, mais plutôt sur une projection extérieure de la perception et de l'action.

De tels renversements sont fondamentaux pour la pratique religieuse chinoise du *jīn dān* 金丹 ou la culture de l'élixir d'or, qui date des environs du II^e siècle (Pregadio, 2019 : 2). On retrouve cette pratique dans le taoïsme et certaines autres branches de la religion chinoise. Elle est composée d'exercices physiques et de visualisation, ou *cún xiǎng* 存想. S'engager sur cette voie mène à mettre de côté le carriérisme et les valeurs matérielles pour embrasser une lutte contre la mortalité par des actions qui relèvent d'une symbolique holistique. Sans grand rapport avec la transmutation des métaux, le *jīn dān* tire son nom et ses métaphores de l'alchimie, comparant le renversement du processus normal de maturation et de vieillissement de l'homme à la transformation des scories en or.

Les exemples de renversements du *jīn dān* s'expriment également dans les récits de contes et du théâtre populaire à travers le trope de la folie divine. Considérons Zhāng Sān Fēng 張三丰, immortel taoïste et maître *jīn dān*, que la tradition populaire attribue à l'invention du Tàijǐ Quán 太極拳, art martial réputé pour être pacifiste et mener à l'éveil. Bien qu'il soit un être spirituel dont le rôle est d'afficher un comportement exemplaire, il se montre aux mortels sous l'apparence d'un ivrogne répugnant et anticonformiste qui affectionne particulièrement les bagarres, mettant à l'épreuve

la tolérance et l'ouverture d'esprit de tous ceux qu'il rencontre (Phillips, 2019 : 42-48). Même si ce récit correspond à la perspective carnavalesque de Bakhtine, il est important de garder à l'esprit que le *jīn dān* est plus qu'une histoire humoristique, mais un processus technique. Les renversements consistent en des procédures spécifiques qui produisent des effets psychophysiologiques particuliers. Par exemple, le *Wúdāng Xuán Wǔ Pài*, une transmission orale attribuée à Zhāng Sān Fēng, suggère des conseils sur l'adaptation de l'entraînement à diverses conditions climatiques :

1. Lune croissante (*Waxing Moon*) – la pratique de l'épée améliore le *qì*,
2. Lune décroissante (*Waning Moon*) – la pratique d'un mouvement lent, même à main ouverte, développe la force ou *lì* (力),
3. Nuit de vent (*Windy Night*) – faire des randonnées et des ascensions pour entraîner l'endurance des poumons,
4. Nuit de pluie (*Rainy Night*) – lire des textes taoïstes et les contempler,
5. Minuit (*Midnight*) – méditer pour prendre conscience de nos qualités humaines, notamment notre mortalité et notre tendance à la nier¹⁴.

Bien qu'elle soit encore assez générale, la spécification selon laquelle l'entraînement doit avoir lieu la nuit inverse la norme sociale qui veut que l'on soit actif le jour et que l'on dorme la nuit. Cette nomenclature d'exercices métaphoriques met le futur élève des arts martiaux sur la voie du *jīn dān*.

Ce renversement utilisant l'internalisation (conscience de ses sens) suivie de la spatialisation (projection des images mentales dans l'espace) se retrouve également dans les deux pratiques taoïstes formelles du *jīn dān* que j'ai apprises, ainsi que dans le système principal du *qìgōng* (气功) que je pratique. Dans le *Dàojiào Qī Pán Dà Zuò* 道教七盘大坐 du *Wúdāng Xuánwǔ Pài*¹⁵, on passe par sept niveaux de conscience en visualisant et en incarnant ces états de corps particuliers. Dans la tradition *Huāshān* 花山, on passe du mouvement dynamique, du son et de la respiration appelés *Qì Fā Gōng* 气发功 à la circulation du *qì* dans la *Xiǎo Zhōu Tiān* 小周天 ou le petit circuit de la méditation du ciel; à la montée et à la descente du *qì* dans le *Jīn Guān* 金光 ou la méditation de la lumière dorée; à la concentration du *qì* dans la *Jīn Zhū* 金珠 ou la méditation des perles

14. J'ai reçu ces instructions d'Ismet Himmet, en octobre 2018, à Berlin.

15. De Yóu Xuán Dé via Ismet Himmet, depuis 2018.

dorées. Tout cela aboutit à la création du *Yǐng Xíng* 影形, le soi projeté¹⁶. Enfin, dans un renversement digne du *jīn dān*, *Zhìnéng Qìgōng* 智能气功 commence par une visualisation où le corps s'étend aux limites de l'univers (une autre manière de dire les limites de l'imagination) et où la projection dans l'espace n'est que le début¹⁷.

Si toutes ces pratiques sont relativement apaisantes, elles requièrent néanmoins le mouvement martial préalable aux *tàolù*. Tous les enseignants insistent sur le processus d'extériorisation et tentent de rendre les exercices de renversements plus clairs pour les étudiants. Par exemple, lorsque ces derniers s'exercent à la méditation, ou au *qìgōng*, les enseignants avec lesquels j'ai étudié les initiaient à des mouvements martiaux fondamentaux, afin d'accentuer leur compréhension du renversement.

CORRÉLATION AVEC LE YOGA TIBÉTAIN

Comme on le sait maintenant après quarante ans d'études sans précédent de la religion dans la société et l'histoire chinoises, nous, les Occidentaux, avons une incapacité congénitale à voir la dimension religieuse en Chine (Lagerwey, 2010: 1).

Le contexte est toutefois différent en Asie du Sud. L'imagination occidentale a aussi eu des répercussions sur l'aspect religieux, mais dans le sens d'un exotisme magnifié. En Inde, l'équivalent du *jīn dān* chinois se trouve dans les pratiques du yoga. Il s'agit d'une série « de techniques disciplinées et systématiques pour l'entraînement et le contrôle de l'ensemble corps-esprit, qui sont également comprises comme des techniques pour remodeler la conscience humaine vers une sorte de but supérieur » (Samuel, 2008: 2).

Dans l'histoire de l'Inde, il existe une abondance de textes qui présentent une grande variété de pratiques comme étant une forme de yoga. Toutefois, à l'instar des arts martiaux chinois, la quasi-totalité des pratiques actuelles de yoga remontent aux années 1800. La tradition des Six Yogas tibétains de Naropa est l'une des rares formes de yoga antérieures au XIX^e siècle qui existe encore. Il suit une série de renversements comparables à ceux que l'on trouve dans le *jīn dān*. La pratique commence par un entraînement physique intense, appelé *trulkhor*, qui comprend de nombreux mouvements martiaux et théâtraux (Phillips et Mroz, 2016: 148). La chaleur, le poids et les vibrations ressentis lors du *trulkhor* sont

16. De Ken Cohen, depuis 1998.

17. De Liú Yuán Míng 刘垣明 via Sui Meing Wong, depuis 1993.

recupérés par une représentation mentale et réinvestis symboliquement au moyen de la visualisation et de la rétention de la respiration pour produire de la chaleur dans le corps ; cette technique est appelée *tummo*. La sensation d'expansion qui en résulte est utilisée pour projeter l'imagination hors du corps, selon une variété d'espaces. L'adepte visualise et projette plusieurs corps qui le représentent. Chacun se projette dans un espace liminal entre la vie et la mort, faisant l'expérience subjective de l'éjection de leur conscience dans un espace pur (Baker, 2019 : 200-210).

Il existe une corrélation indéniable avec le processus du *jīn dān*. Historiquement, le bouddhisme Vajrayana s'est identifié à des sources indiennes pour décourager les revendications territoriales chinoises. Cependant, sur le plan culturel, le yoga tibétain a été fortement influencé par le bouddhisme *Chán* 禪 chinois et les méthodes taoïstes développées sur le mont Wutai dans la province du Shanxi (Baker, 2012 : 222). En outre, le système conceptuel du corps énergétique, avec ses chakras et ses nadis, désormais considéré comme caractéristique du yoga et du tantra écrit, semble également être entré dans la tradition indienne depuis la Chine au VIII^e siècle (Samuel, 2008 : 278-282).

Toutefois, considérer la dimension religieuse de l'Inde et du Tibet dans son état actuel, avec l'influence documentée de la religion chinoise sur ces cultures, peut nous permettre d'explorer davantage les arts martiaux chinois en tant qu'expression religieuse.

CONCLUSION

Les *tàolù* sont des actes ingénieux de préparation martiale, de consécration religieuse de soi et de représentation théâtrale. La pratique des *tàolù* peut nous entraîner à projeter notre imagination dans l'espace négatif (libre, vide) qui entoure notre corps. Cette perception peut nous permettre de manipuler intentionnellement cet espace vide comme s'il s'agissait d'un objet ou d'une substance réelle. Pour développer cette compétence, nous transposons les informations de nos différents sens dans une image mentale pour la projeter vers des espaces de plus en plus éloignés de nous. La proprioception physiologique étendue (EPP), cultivée dans les jeux à mains nues et les jeux de collaboration avec des partenaires armés des arts martiaux chinois, semble jouer un rôle de premier plan dans ce processus. À mesure que nos sens et notre imagination affinent leur collaboration, nous faisons l'expérience d'un esprit capable d'occuper tout l'espace repérable, percevant et déplaçant notre corps comme s'il était le

prolongement de nos sens par la pensée. Cette expérience phénoménologique trouve ses racines dans la conception religieuse chinoise du *diyuán*, la conception taoïste de l'espace et du cosmos, de surcroît historiquement actualisée par la ruse, ou *qiǎo*, dans la pratique physique et métaphysique des arts martiaux en tant que magie de guerre.

La tradition offre plusieurs termes ou définitions pour qualifier cette compétence hors du commun. Les traditions taoïstes parlent du moi projeté ou *yīng xíng*. Le manuel martial du Tàiji Jīng 太極經 décrit cette capacité comme l'état d'illumination *shén míng* 神明, littéralement un « esprit rayonnant » (Doherty, 2009 : 64 ; Masich, 2020 : 1 ; Zhang, 2016 : 68-70). La tradition orale de *xìqǔ* l'appelle *gǎn tán chàng* 感壇倡, « le sens de la scène » ou la capacité à contrôler l'expérience de l'espace et du temps du public, créant ainsi du suspense et du divertissement. Chez les auteurs contemporains, D.S. Farrer décrit les exploits de la mémoire spatiale réalisés par les Coffee Shop Gods, les maîtres des arts martiaux de Singapour (Farrer, 2011 : 203-237). Scott Park Phillips propose l'« imagination tangible » pour qualifier le champ de cette perception et de cette action (2019 : 221). Grigori Raiport, psychologue sportif soviétique, décrit l'« imagination objective » comme la capacité corrélée de percevoir les trajectoires dans l'espace par des formes géométriques tangibles (1998 : 50-51). Tous ces termes sont convaincants, mais il reste encore beaucoup de recherches à faire : pour l'instant, nous devons nous contenter de savoir que les *tàolù* cultivent un sens spatial très particulier, sur lequel nous pouvons toujours en apprendre davantage.

Les *tàolù* nous invitent à examiner l'invisible. Les éléments imaginaires implicites suggérés par ces chorégraphies sont des signes de leur nature combative, théâtrale et religieuse, mais aussi de la présence du *qiǎo* dans leur conception. L'aspect combatif des mouvements doit être surajouté par l'interprète de la performance ou par le public qui assiste à celle-ci. Si l'interprétation est celle d'un personnage du théâtre chinois, c'est le spectateur qui reconnaît ce personnage et le place dans une histoire ou un fragment d'histoire. Visualiser l'agresseur fictif coincé entre nos membres nous fait prendre conscience du vide et du plein, du *xū* 虛 et *shí* 實 ou des éléments imaginaires et réels que l'on trouve dans notre espace péripersonnel. Cela implique une plus grande prise de conscience de la relation complémentaire entre la forme et le vide, soit de la nature fondamentalement composite de notre réalité. Un *tàolù* bien présenté pourrait nous convaincre, par exemple, que son interprète possède des capacités de combat déficientes, ou encore qu'il est en possession de compétences spéciales ou de magie de guerre, sans les posséder réellement.

Du point de vue de l'interprète ou de celui qui regarde la prestation, nous pouvons faire l'expérience d'une violence transformée, d'un exorcisme, d'une supercherie, d'un divertissement, d'un rituel et d'une profondeur accrue, tout cela en raison d'une maîtrise de l'espace, de l'invisibilité évoquée.

Les *tàolù* jouent un rôle symbolique omniprésent dans la culture chinoise, un peu comme le dragon ou *lóng* 龍. Le *lóng* est une créature composite avec la tête d'un tigre, les cornes d'un bélier, le corps d'un serpent, les griffes d'un aigle et les écailles d'un poisson. Il représente la fusion originale des tribus de chasseurs nomades qui se sont regroupées pour pratiquer l'agriculture sur les rives du fleuve Jaune, devenant ainsi le peuple Han (Tu, 1997 : 4). Dans le cycle calendaire des animaux totémiques, chaque créature a son propre schème de comportement, caractérisé par une qualité d'énergie ou *qi*. Le *lóng* est décrit comme un mouvement de haut en bas, de bas en haut, dans une onde sinusoïdale perpétuelle qui reflète les inversions progressives du *jīn dān*. La culture du sens spatial peut être représentée par l'une des nombreuses oscillations serpentine de ce dragon. Dans l'entraînement au combat, la représentation théâtrale et l'expression religieuse, la pratique du *tàolù* actualise cette expérience extraordinaire et puissante.

Réalisation vidéo : Richard Cousins.

Assistant de recherche : Rex Li 李泽轩.

Lecteurs, enseignants et amis : Laura Astwood, Art Babayans, Michael Babin, Ian Baker, Graham Barlow, Chang Wu Na et Mei Hui Lu, Chen Zhonghua, Ken Cohen, Guy Cools, Gordon Cooper, Erick Desjardins, Chad Eisner, John Evans, D.S. Farrer, Richard Fowler, Adam Frank, Victor Garaway, Ismet Himmet, Damon Honeycutt, Badger Jones, Ben Judkins, Vera Kérchy, Alex Kozma, Ma Yue, Chris Manuel, Stefan Marcec, Sam Masich, Jared Miracle, John Pence, Scott Park Phillips, Jo Riley, Jack Rusher, Geoffrey Samuel, Debbie Shayne, Mike Sutherland, James Tam, Marc Tellez, Jason Tsou, Doug Woolidge and Sui Meing Wong.

BIBLIOGRAPHIE

- Amos, Daniel. 1997. "A Hong Kong Southern Praying Mantis Cult". *Journal of Asian Martial Arts* 6(4) : 31-61.
- Archimbaud, Michel. 1992. *Francis Bacon in Conversation with Michel Archimbaud*. London : Phaidon.
- Baker, Ian. 2019. *Tibetan Yoga*, London : Thames et Hudson.
- Baker, Ian. 2012. "Tibetan Yoga: Somatic Practice in Vajrayana Buddhism and Dzogchen", dans *Yoga in Transformation*. Baier, Maas et Preisendanz (ed.) Göttingen: Vienna University Press.
- Baker, Ian. 2012. "Embodying Enlightenment: Physical Culture in Dzogchen as Revealed in Tibet's Lukhang Murals". *Asian Medicine*, 7.1 : 225-264.
- Boretz, Avron. 1996. *Martial Gods and Magic Swords*, Cornell UP. Ph. D.
- Childs, Chris. 2020. *Choy Lay Fut Kung Fu*. Bolton, ON: Amazon.
- Cohen, Kenneth. 1997. *The Way of Qigong*. New York: Ballantine.
- Dean, Kenneth. 1998. *Lord of the Three in One*. NJ: Princeton University Press.
- Doherty, Dan. 2009. *Tai Chi Chuan: Decoding the Classics for the Modern Martial Artist*, Ramsbury: Crowood.
- Elias, Lorin., et Deborah Saucier. 2006. *Neuropsychology: Clinical and Experimental Foundations*. Boston; MA: Pearson Education.
- Eno, Brian. [1975] 2001. *Oblique Strategies: Over One Hundred Worthwhile Dilemmas*, by Brian Eno and Peter Schmidt. London: Opal.
- Falk, Andrea. 2019. *Falk's Dictionary of Chinese Martial Arts: Chinese to English*. Québec, QC: tgl Books.
- Farrer, D.S. 2018. "Captivation, False Connection and Secret Societies in Singapore", *Martial Arts Studies* 5, 36-51.
- Farrer, D.S. (ed.) 2016. *War Magic*. New York: Berghan.
- Farrer, D.S. 2011. "Coffee Shop Gods: Chinese Martial Arts of the Singapore Diaspora", dans *Martial Arts as Embodied Knowledge*, ed. Farrer, D.S. et Whalen-Bridge, J. Stonybrook: SUNY.
- He, Shugan. 2006. "Foreword" to *Hong Jungsheng's Chen Style Practical Method, Volume One: Theory in Chen Style Practical Method, Volume One: Theory*. Trans. Chen, Z. Edmonton, Hunyuan Taiji Press: xxiv-xxix.
- Judkins, Ben, et Jon Nielson. 2015. *The Creation of Wing Chun*. Stonybrook: SUNY.
- Kang, Gewu. 1995. *The Spring and Autumn of Chinese Martial Arts*. Plum Publications: Santa Cruz.
- Kozma, Alex. 2011. *Warrior Guards the Mountain*. Line of Intent: Cambridge.

- Lagerwey, John. 2010. *China: A Religious State*. Hong Kong University Press: HK.
- Lei, Daphne. 2006. *Operatic China*, London: Palgrave.
- Masich, Sam. 2020. trans. *Taijiquan Lun 太極拳論*. Non publié.
- McCarthy, Patrick. 2005. "Sometimes you don't know how to fit in until you break out". Self-published, Koryu-Uchinadi Website. [http://www.koryu-uchinadi.org/KU_HAPV.pdf]. Consulté le 9 août 2020.
- Mroz, Daniel. 2017. "Taolu: Credibility and Decipherability in the Practice of Chinese Martial Movement", *Martial Arts Studies*, 3, 38-50.
- Mroz, Daniel. 2015. "Cycles of Creation: Michael Chekhov and The Yinyang Wuxing Cosmology", dans Y. Meerzon et M.C. Autant-Mathieu (ed.), *The Routledge Companion to Michael Chekhov*, New York: Routledge.
- Mroz, Daniel. 2014. « La chaleur est mémoire », *L'Annuaire théâtral, journal de la Société québécoise d'études théâtrales*, n° 52.
- Mroz, Daniel. 2011. *The Dancing Word: An Embodied Approach to the Preparation of Performers and the Composition of Performances*. Brill: Amsterdam.
- Perry, Elizabeth. 1980. *From Rebels to Revolutionaries: Peasant Violence in Huai-Pei 1845-1945*. Ph. D. Thesis, University of Michigan.
- Phillips, Scott Park 2019. *Tai Chi, Baguazhang and the Golden Elixir*, Angry Baby Books: Boulder.
- Phillips, Scott Park, et Daniel Mroz. 2016. "Daoyin Reimagined", *Journal of Daoist Studies*, 9, 139-158.
- Pregadio, Fabrizio. 2019. *The Way of The Golden Elixir*, Golden Elixir Press: Mountainview, CA.
- Raiport, Grigory. 1998. *Red Gold*, Tarcher: Los Angeles.
- Riley, Jo. 1997. *Chinese Theatre and the Actor in Performance*, Cambridge: Cambridge.
- Samuel, Geoffrey. 2013. "Subtle-body processes: towards a non-reductionist understanding", dans *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between mind and body*, ed. Samuel Geoffrey et Jay Johnston. London: Routledge.
- Samuel, Geoffrey. 2008. *Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sawyer, Ralph. 1993. (éditeur et traducteur) *The Seven Military Classics of Ancient China*. Boulder: Westview Press.
- Schmidt, Richard A., *Motor Learning and Performance: A Situation-Based Learning Approach*. 4th ed. Champaign, IL: Human Kinetics, 2008.
- Shahar Meir. 2019. "The Chinese Cult of the Horse King, Divine Protector of Equines", dans Kowner, Rotem, Bar-Oz Guy, Biran Michal, Shahar Meir, Shelach-Lavi Gideon (ed.), *Animals and Human Society in Asia*. The Palgrave Macmillan

- Animal Ethics Series. Basingstoke: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-24363-0_12].
- Simpson D.C. 1974. "The choice of control system for the multimovement prosthesis: Extended physiological proprioception (e. P. P)". *The control of upper-extremity prostheses and orthoses*, Herberts, P. Ed. Springfield, IL: Charles Thomas. 146-150.
- Tu, Wei Ming 1997. "Chinese Philosophy: A Synopsis", dans *A Companion to World Philosophies*. Deutsch, E. et Bontekoe, R. (ed). Oxford: Blackwell. 3-22.
- Wetzler, Sixt. 2018. "Martial Arts as a Coping Strategy for Violence", *The Martial Arts Studies Reader*, ed. Paul Bowman. London: Rowman et Littlefield International.
- Zhang, Yun. 2016. *The Taijiquan Classics*, Pittsburgh: Ying Chen Gong Fa.
- 湯, 汝昆. 意拳淺釋.

Les arts martiaux asiatiques au service d'un théâtre « du spirituel », exemples croisés

CAROLE DROUELLE

INTRODUCTION

Dans ce chapitre, nous proposons d'examiner le sens de la présence des pratiques martiales asiatiques dans des formes de théâtre, anciennes ou contemporaines, qui visent l'incarnation d'un « invisible » sur scène, cet « invisible » pouvant appartenir au monde des dieux dans le kathakali indien, à celui des esprits des morts dans le nô japonais, mais aussi à une part non humaine, transcendante, de ce qui est représenté sur scène par l'acteur contemporain occidental. Certains théoriciens du théâtre et metteurs en scène qualifient cet invisible de « sacré » (Brook, 1977 : 65-92) ou de « métaphysique » (Artaud, 1964 ; Régy, 2005 : 323), indiquant ainsi les résonances spirituelles de leurs démarches artistiques.

Pour tenter de définir ce « spirituel » qui comporte de nombreuses ambigüités, nous nous référons aux propos de Pierre Hadot au sujet des exercices spirituels antiques :

[...] il faut bien se résigner à employer ce terme parce que les autres adjectifs et qualificatifs possibles : « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme », ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. [...] Le mot « spirituel » révèle les vraies dimensions

de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (Hadot, 2002 : 2021).

C'est de ce « spirituel » défini par Hadot que relèvent les formes de théâtre abordées dans ce chapitre et nous utiliserons ainsi l'expression « théâtres du spirituel ». J'ai précédemment proposé une analyse des relations entre les arts martiaux d'Asie et les exercices spirituels antiques, en référence à la pensée de Michel Foucault, dans la mesure où ils participent également à la construction d'une « culture de soi » (Drouelle, 2020a). Leur portée spirituelle, voire religieuse, est ici un postulat qui s'appuie sur de nombreux travaux d'analyses anthropologiques et philosophiques de ces pratiques¹. Nous inscrivons donc cette réflexion dans une approche des arts martiaux d'Asie en tant que pratiques de soi intégrant des exercices spirituels incarnés qui visent à développer ou à retrouver (Yuasa, 1993, 32) l'unité corps-esprit², ou autrement dit en tant que pratiques psychocorporelles mettant en lien le corps et le psychisme. C'est dans cette dimension que les arts martiaux d'Asie, extraits de leur contexte d'origine, peuvent aujourd'hui devenir un outil pour les créateurs contemporains d'un théâtre métaphysique, dans une relecture intégrant des représentations imaginaires occidentales et personnelles à chaque artiste.

De multiples sources sont engagées dans cette réflexion : entretiens personnels réalisés depuis 2011 auprès d'artistes, analyses de pratiques performatives, témoignages publiés et travaux d'études théâtrales ou anthropologiques. Notre approche est ici qualitative et ne prétend nullement recenser toutes les occurrences ni des formes du spirituel au théâtre ni des implications des pratiques martiales dans ces formes. Elle vise à en analyser quelques exemples afin de dégager la pertinence et le statut des arts martiaux dans ces démarches artistiques.

Nous situant dans une perspective transculturelle et historique, nous posons tout d'abord la question de la présence du spirituel et de l'engagement des pratiques martiales dans des formes de théâtres traditionnels d'Asie, puis nous proposons d'aborder les formes du spirituel dans le théâtre contemporain occidental afin d'examiner, dans une troisième

1. La bibliographie sur le sujet est pléthorique. Nous nous référons, en particulier, pour les arts martiaux japonais, à Taisen Deshimaru (1983) ; pour le *taiji quan*, à Serge Dreyer (2017) ; pour le *kalarippayattu*, à Patrick Denaud (1996) ; pour le *pencak silat*, à Gabriel Facal (2018) et J.M. De Grave (2001).
2. Cette recherche d'unité est une actualisation de la conception holistique de l'être humain caractéristique des religions, philosophies et médecines anciennes d'Inde, de Chine et du Japon.

partie, les modalités selon lesquelles la pratique des arts martiaux est impliquée, en analysant des processus de création de deux metteurs en scène européens : Anatoli Vassiliev et Claude Régy.

LE THÉÂTRE SACRÉ OU THÉÂTRE « DU SPIRITUEL » : QUELLES FORMES EN ASIE ?

Si l'origine religieuse du théâtre en Occident est aujourd'hui remise en question à la lumière de l'étude d'autres sources comme la mise en récit (*storytelling*) (Grotowski, 1997 : 23), ce n'est pas le cas des théâtres asiatiques traditionnels et classiques dont le propos central était de représenter les relations des hommes et de l'invisible et les histoires des dieux, démons ou esprits des morts. Les formes théâtrales anciennes et classiques d'Asie sont fondamentalement le lieu d'une mise en jeu, en images et en mouvements d'une cosmogonie. La relation entre l'art de l'acteur et la dimension immatérielle y est première et le lien théâtralité-spiritualité actualisé par les corps des acteurs-danseurs. La mise en jeu de ces « corps qui croient³ » (Drouelle, 2020b) s'appuie sur une pratique martiale par laquelle l'acteur-danseur se prépare, mais également structure son corps pour en faire le médium de ce qu'il représentera sur la scène.

Une forme du théâtre indien, le *kathakali*, et une forme du théâtre japonais, le nô, en proposent deux exemples dont l'étude peut se fonder sur de nombreuses sources et une transmission rigoureuse de génération en génération qui a permis d'en conserver les principes de formation et les codifications.

Exemple du *kathakali* indien

Si l'apparition de ce théâtre-dansé du Kerala est historiquement datée de l'an 1657, ses origines sont beaucoup plus anciennes et son gestuaire⁴ est basé sur le *Natya-Shastra*, traité d'art de la scène rédigé autour du II^e siècle avant notre ère. Sa finalité est la représentation des récits de la littérature sacrée et épique, les amours et les rivalités des dieux de l'hindouisme (principalement les nombreux chapitres des *Mahabharata* et *Ramayana*), mais toujours « à travers une peinture très humaine en dépit du caractère hautement stylisé de la forme » (Chemana et Ayar, 1994 : 19). Le *kathakali* est donc un théâtre sacré de par son propos même, et il convoque sur

3. Sur les liens de la croyance au corps, voir notamment Jean-Marie Pradier (dir.), 2015.

4. Code gestuel.

scène une forte présence corporelle de l'acteur-danseur, afin d'humaniser les comportements des dieux au sein d'une codification rigoureuse de l'interprétation. Le travail gestuel de l'acteur-danseur puise dans les principes du *kalarippayattu*, art martial du Kerala qui a été identifié comme le plus ancien art martial dont nous ayons des traces historiques autour du II^e siècle avant notre ère. Nous pouvons noter que le lieu sacralisé de la pratique du *kalarippayattu*, le *kalari* (« gymnase ») a également donné son nom au lieu de formation et de répétition des acteurs de *kathakali*.

Les travaux de Philipp Zarrilli ont mis en lumière le lien historique entre *kathakali* et *kalarippayattu* et souligné la place essentielle de la pratique du *kalarippayattu* dans la préparation de l'acteur-danseur ainsi que dans la mise en jeu de son corps-esprit. Historiquement, l'apparition du *kathakali* est liée à la pratique martiale des Nayars. En effet, les premiers artistes de la scène du *kathakali* furent les membres des gardes royales du Kerala, du fait de leur expertise dans l'art martial (Zarrilli, 2000 : 21). Par ailleurs, Zarrilli analyse la valeur pré-expressive de l'entraînement du *kalarippayattu* pour l'artiste de *kathakali* :

Avec le temps, la pratique d'exercices psychophysiologiques intenses tels que les postures de yoga (*asana*), les arts martiaux (*kalarippayattu*), les exercices préliminaires du *kathakali* dérivés des arts martiaux ou le fait de recevoir un massage vigoureux ont pour but de contrôler et stimuler le souffle/force vitale, et de dégager les canaux (souvent obstrués) du corps subtil, favorisant ainsi une bonne santé et permettant la circulation aisée de l'énergie vitale à travers les corps physique et subtil⁵ (Zarrilli, 2000 : 93).

Les implications de ce *training*⁶ se situent sur les plans à la fois physique, organique – comme l'indique le choix du terme « physiologie » – et subtil, donc touchant le domaine de l'invisible. Ainsi, « [...] le pratiquant commence à éveiller son corps subtil intérieur (*yogic*)⁷ » (Zarrilli, 2020 : 1/16).

5. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : « Over time, the practice of vigorous psychophysiological exercises such as yoga postures (*asana*), martial arts (*kalarippayattu*), *kathakali*'s preliminary exercises derived from the martial arts and/or undergoing vigorous massage is understood to control as well as stimulate the breath/life-force, and to clear the (often clogged) channels of the subtle body, thereby promoting good health and allowing ease of circulation of the vital-energy through both the physical and the subtle bodies. »

6. En arts du spectacle, en France, le terme *training* est privilégié.

7. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : « When learning this and other basic *kalarippattu* poses, leg kicks, and sequences, the practitioner optimally begins to awaken one's inner subtle (*yogic*) body. »

On peut noter les marques du *kalaripayattu* en premier lieu dans les fondements de la posture de base de l'acteur de *kathakali*:

Le centre de gravité du corps, situé entre le bassin et le bas du dos, connu sous le nom de *hara* dans les arts martiaux japonais, assure une assise tant de la posture de base, jambes largement écartées, genoux ouverts, pieds posés sur la tranche extérieure, que de tous les déplacements. Même la gestuelle est exécutée à partir et en fonction de ce centre. Cette conception double du corps [le bas solide et fort, le haut gracieux et souple], le centre de gravité, la posture et quelques déplacements sont issus du *Kalari Payattu* (Chemana et Ayar, 1994: 77).

D'autre part, la pratique martiale s'inscrit dans le quotidien de l'acteur: « L'acteur consacre au moins une heure et demie, avant le lever du jour, à un échauffement général du corps (tiré du *Kalari Payattu*) » (Chemana et Ayar, 1994: 78).

L'acteur-danseur de *kathakali* transforme son corps par ces pratiques (associées à des massages, des entraînements de chaque partie du corps et en particulier des yeux et des mains sur lesquels l'expressivité est centrée). Le corps doit être transformé pour être transcendé; on recherche d'une certaine façon à modifier sa nature, afin de représenter des dieux sur scène: « altérer la structure interne de son corps, l'image qu'il en a et le fonctionnement énergétique qui le rend efficace » (Larry Tremblay, 1988: 131). La pratique du *kalaripayattu* intervient donc sur ce plan pré-expressif.

De plus, dans les récits théâtralisés du *kathakali*, les dieux se font la guerre et manient des armes, ce qui est représenté soit concrètement sur scène, soit symboliquement par une gestuelle dansée. La pratique martiale participe à la théâtralité du spectacle: elle rend visibles et esthétise la puissance et la violence des dieux. Milena Salvini⁸ fait l'hypothèse que cette présence des combats dans les récits mythiques explique l'implication du *kalaripayattu* dans le *kathakali*, que ce soit pour la préparation physique (dimension pré-expressive) ou la performance gestuelle scénique (Salvini, 2017: 111). Des enchaînements entiers de *kalaripayattu* sont en effet repris pour les scènes de combat, mais les gestes y sont davantage fondus pour être plus fluides, plus esthétiques et, d'une certaine façon, plus démonstratifs.

Pour autant, l'apport du *kalaripayattu* n'est pas uniquement gestuel, comme Philipp Zarrilli l'a montré. Quel est alors son rôle « spirituel » dans

8. Milena Salvini, actrice de *kathakali* et fondatrice du centre Mandapa à Paris, a été initiatrice de la découverte du *kathakali* en France à partir des années 1980.

ce théâtre sacré ? Une même cosmogonie et les mêmes croyances sont les fondements de ces deux pratiques, le *kalarippayattu* apportant à la fois un élément fondamental de transformation physique de l'acteur, des moyens organiques de transcender sa nature humaine et une grammaire gestuelle pour la mise en jeu des combats des dieux. Il participe à faire que « le corps entier devienne des yeux⁹ » (Zarrilli, 2020 : 1/15), c'est-à-dire à développer chez l'acteur-danseur une « conscience du corps-esprit à 360°¹⁰ » (Zarrilli, 2020, 1/102). Le paradigme du spirituel dans cette forme théâtrale semble ainsi nourri par la pratique du *kalarippayattu* en tant que pratique du corps-esprit.

Exemple du nô japonais

Théâtre aristocratique apparu au XIV^e siècle, codifié par des traités anciens, en particulier ceux de Zeami (Zeami, 1985), le nô est avant tout le lieu d'apparition des fantômes, comme Monique Borie l'a analysé :

[...] l'action dramatique tout entière s'organise autour de cette apparition, à travers l'entrée du *shite*, d'un invisible qui se donne à voir dans le visible... Théâtre tout entier construit autour de la tension entre le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel, le nô inscrit au centre de son esthétique le fantôme comme figure par excellence de celui qui s'avance dans l'entre-deux de l'adhérence à la vie (Borie, 1997 : 71).

Ce sont les « nô de fantôme ». Parmi les cinq catégories de nô, une seule concerne des protagonistes de notre monde, les autres sont des spectres (masculins ou féminins), des démons ou des dieux. Il s'agit donc d'un théâtre des esprits qui met en lien les vivants (personnages, acteurs et spectateurs) avec l'invisible qui prend forme sur scène.

Pour servir ce théâtre, l'acteur doit mobiliser des compétences spécifiques, issues d'un long apprentissage, parmi lesquelles la maîtrise du souffle (base de tout le travail de l'acteur selon Zeami permettant le développement du *ki*¹¹) et la capacité à créer le vide intérieur pour être disponible à

9. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : « The body is [or becomes] all eyes. »

10. Traduction libre de l'auteur. Citation originale : « In this state, for both actors and *kalarippattu* practitioners, one inhabits a 360-degree bodymind awareness [...] »

11. Le *ki* japonais correspond au *qi* ou *chi* chinois ou encore au *prana* indien. Ces notions peuvent être comprises à la fois comme « souffle », « respiration » et « énergie ». Cette notion concerne à la fois l'être humain et le cosmos dans la pensée taoïste, puisque le *qi* y est conçu comme le moteur du mouvement de l'univers. Pour une analyse contemporaine des implications du *ki* dans les pratiques martiales et artistiques, voir Yuasa, 1993.

l'esprit du personnage et devenir « invisible » (Oida, 1998). Cette qualité est soulignée par le comédien et metteur en scène Yoshi Oida aussi bien dans la pratique martiale du sabre ou de l'épée, à laquelle il se réfère souvent, que dans la pratique de l'acteur de nô (Oida, 1998 : 159).

La formation de l'acteur de nô inclut l'enseignement dispensé par des maîtres d'armes, en particulier de *kendo*, essentiellement pour jouer les rôles de samouraï et interpréter les combats. Mais, au-delà de ce caractère spectaculaire et dramaturgiquement utile des arts martiaux, on peut relever de nombreuses analogies entre ces pratiques et le nô, tant sur le plan spirituel que sur le plan gestuel, comme l'acteur Konparu Yasuyuki¹² le propose (Konparu, 2001). En particulier, le nô, au même titre que les arts martiaux, est considéré au Japon comme une voie. Armen Godel, en rapportant les paroles de son maître de nô, souligne la comparaison entre l'art de l'acteur et celui du pratiquant de *kyudo* : « Dur à l'intérieur, souple à l'extérieur ! Donc tendu sans être tendu ! Exactement comme dans le tir à l'arc » (Godel, 1989 : 182). Yoshi Oida a mis en lumière « les liens solides entre la religion, les arts et les arts martiaux au Japon », en particulier les analogies entre le jeu de l'acteur et la pratique zen, et il indique : « L'entraînement par les arts martiaux enseigne aussi à évaluer la relation physique à l'autre, il enseigne la relation plus profonde qui existe entre l'énergie intérieure de l'un et celle de l'autre ; cette dernière relation correspond à l'énergie de l'univers. » (Oida, 2001 : 256). La pratique martiale est donc envisagée ici comme une connexion à une énergie transcendante.

De fait, l'acteur de nô, comme le pratiquant d'art martial, inscrit son art dans une conception non dualiste de l'être selon le principe d'unité corps-esprit (*shinshin ichinyo*). Ainsi, la rupture corps/esprit n'existant pas, le corps de l'acteur peut développer la capacité de représenter un esprit et de résoudre l'aporie de l'invisible sur la scène par des codes et des outils gestuels auxquels les arts martiaux participent.

Dans ces exemples de théâtres traditionnels d'Asie, la pratique martiale apparaît donc directement liée à la représentation des dieux ou des esprits sur scène. Ce lien se développe dans une société où la cosmogonie associée aux arts martiaux et aux formes théâtrales est commune et où la conception holistique de l'être fait loi.

12. Acteur de nô ayant reçu le titre de « Trésor culturel vivant » du Japon en 2000.

LA RECHERCHE CONTEMPORAINE D'UN THÉÂTRE « DU SPIRITUEL » EN OCCIDENT

Dans le théâtre contemporain occidental, la place des dieux et des esprits a nettement moins d'évidence. La période contemporaine traite avec une certaine défiance le paradigme du spirituel sur scène qui semble véhiculer un passé traumatique dans le rapport au religieux et garde, dans la pensée occidentale, une connotation pré-moderne, voire médiévale, remise en cause par la modernité.

Une filiation du spirituel

Pourtant, à partir du début du xx^e siècle, une filiation théâtrale se dessine en Occident, et plus particulièrement en Europe ; elle marque un intérêt nouveau – ou retrouvé – pour la dimension spirituelle, voire sacrée, du théâtre. Le Français Antonin Artaud, qui aspirait à un « théâtre métaphysique » (Artaud, 1964 : 49-71), est encore aujourd'hui une référence théorique fondamentale d'un théâtre sacré contemporain. Très impressionné par le théâtre balinais qu'il découvre à Paris en 1931, il voit dans le théâtre asiatique une « métaphysique en action » (Artaud, 1964 : 66) ayant une « acception religieuse et mystique » (Artaud, 1964 : 69) et en fait le modèle d'un théâtre sacré. Monique Borie comprend ainsi la pensée d'Artaud :

[...] une pensée qui opère la totale réunification du corps et du monde, du visible et de l'invisible. Si la culture orientale est une culture « religieuse » et « métaphysique » [*pour Artaud*], c'est qu'elle introduit pour l'homme la dimension d'une réconciliation avec l'univers [...]. C'est pourquoi l'acteur-danseur n'est pas là, présent, en tant qu'individualité, mais en tant que corps « athlétique et mystique », c'est-à-dire dont la puissance physique est la manifestation d'une énergie cachée, d'une énergie invisible, spirituelle. [...] Il est en quelque sorte l'illustration exemplaire d'une culture où l'humain n'est jamais séparé ni du plan de la nature ni du plan des « dieux », restant toujours relié à la multiplicité du sensible et aux forces de l'invisible (Borie, 1989 : 166).

Les metteurs en scène occidentaux en quête d'un théâtre du spirituel vont, à la suite d'Artaud et en référence à sa pensée, se tourner vers l'Orient et d'autres espaces extra-européens (les cultures afro-caraïbéennes pour Jerzy Grotowski, africaines pour Peter Brook, sibérienne pour Anatoli Vassiliev, arménienne pour Jaroslaw Fret), recherchant à leur tour « une culture où l'humain n'est jamais séparé ni de la nature ni des dieux ».

Du théâtre sacré à l'art comme véhicule : Peter Brook et Jerzy Grotowski

Peter Brook, dès les années 1970, revendique un théâtre sacré qu'il définit comme le « théâtre de l'invisible-rendu-visible » (Brook, 1977 : 65). Se référant à Artaud, qu'il considère comme un visionnaire, il fait le constat que les acteurs occidentaux sont démunis : « Même si le théâtre comportait à l'origine des rites qui rendaient l'invisible visible, nous ne devons pas oublier que, sauf dans certains théâtres orientaux, ces rituels ont été perdus » (Brook, 1977 : 68). Ainsi, au fil de son long parcours artistique, il a recherché dans différentes traditions, avec des acteurs d'origines et de cultures diverses, des modes d'accès à l'invisible, par des pratiques impliquant toujours le corps. Les pratiques martiales ont cependant très peu marqué ce parcours, sauf lorsque Brook a mis en scène une adaptation du *Mahabharata* en 1985 dans laquelle la dimension spectaculaire des combats des héros et divinités le nécessitait. Les vingt-deux acteurs et actrices ont alors été initiés au *kung-fu*, au *kyudo* et au *kalarippayattu*, selon le témoignage de l'acteur Tapa Sudana¹³. L'objectif était de trouver « le moyen de se fabriquer un corps de guerrier [*mais aussi*] l'attitude intérieure, [...] une certaine liberté quant aux formes extérieures de la gestuelle » (Oida, 1992 : 208).

Son contemporain Jerzy Grotowski a mis en lumière la notion « d'art comme véhicule¹⁴ » (Brook, 2009 : 45-50) pour qualifier son approche du théâtre dans laquelle l'acteur s'élève lui-même par sa pratique artistique. Sans entrer ici dans le détail de ses quarante années de recherches, on peut retenir qu'il a expérimenté divers modes d'accès à l'invisible par le corps de l'acteur, en « prière charnelle » (Grotowski, 1993 : 185). Il a privilégié dans son approche la dimension verticale : « La verticalité signifie passe d'un niveau soi-disant grossier [...] à un niveau énergétique plus subtil ou même vers la haute connexion » (Grotowski, 1993 : 189). Pour y parvenir, selon lui, il faut utiliser des techniques du corps permettant la jonction entre la rigueur (ou structure) et le flux de la vie (ou spontanéité), afin de permettre au corps de devenir « le canal ouvert aux énergies » (Grotowski, 1993 : 194). Dans cette perspective, le *performer* – terme préféré à celui d'acteur par Grotowski – est considéré à la fois comme « un homme d'action, un prêtre et un guerrier » (Schechner et Wolford, 1997 : 376). Les liens de cette approche du travail théâtral avec une pratique martiale

13. Entretien réalisé le 20 août 2011, Montreuil, France (n.p.).

14. Expression qu'il utilise dès 1965 à propos du jeu de l'acteur (Grotowski, 1971 : 219), reprise par Peter Brook dans son texte « Grotowski, l'art comme véhicule » (Brook, 2009).

apparaissent pertinents, tant dans les principes développés que dans la façon dont le corps est mis en jeu. Pourtant, Grotowski n'a que très peu abordé les arts martiaux qu'il indique, à plusieurs reprises, comme des techniques possibles pour ce travail, en particulier pour les jeunes comédiens (Grotowski, 1997 : 92) mais dans lesquels il voyait aussi le risque d'un « domptage » du corps (Grotowski, 1993 : 193-194). Cette réserve est intéressante à observer et montre probablement une incompréhension liée à une absence de pratique /ou de goût personnel, Grotowski ayant choisi d'approfondir tout au long de sa vie une pratique de yoga¹⁵. Aujourd'hui, l'Institut Grotowski de Wrocław (Pologne), un des lieux qui poursuit l'héritage grotowskien, introduit les pratiques martiales dans ses ateliers et créations théâtrales (*kalarippayattu*, aikido, capoeira). Son directeur, Jaroslaw Fret, a indiqué lors de nos entretiens le sens de ces propositions dans le cadre d'un théâtre qu'il qualifie, dans la filiation de Grotowski, de « théâtre vertical¹⁶ ».

D'Antonin Artaud à Jaroslaw Fret apparaît ainsi une lignée d'un théâtre contemporain occidental du spirituel (sous les différents termes de « métaphysique », « sacré », « véhicule » ou « vertical ») qui se poursuit. Les arts martiaux d'Asie semblent y trouver leur place *in fine* en tant que technique corporelle et spirituelle pour l'acteur dans des processus artistiques actuels. Parmi eux, nous proposons ici l'analyse de deux démarches singulières, illustrant comment les arts martiaux peuvent être impliqués à des niveaux très différents.

DEUX METTEURS EN SCÈNE CONTEMPORAINS EN QUÊTE D'UN THÉÂTRE « DU SPIRITUEL »

Anatoli Vassiliev : la recherche d'un théâtre métaphysique

Metteur en scène russe dont le parcours est devenu international, Vassiliev revendique depuis les années 1990 un théâtre métaphysique, « théâtre donné par le ciel et venu de la terre » selon son expression (Lupo, 2007 :

15. Lors de nos entretiens, Jaroslaw Fret, directeur de l'Institut Grotowski de Wrocław (Pologne) l'explique par le fait que Grotowski n'a pas eu l'occasion, dans la Pologne des années 1960-1970, de rencontrer les pratiques martiales. Cependant, dans les années 1980, il avait invité un maître de karaté à intervenir dans le programme intitulé « Objective Drama » qu'il dirigeait à l'Université d'Irvine, en Californie.

16. Entretiens réalisés en visioconférence, avril-mai 2020 (n.p.).

115), théâtre de « mystères », qui apparaît comme la réalisation du projet d'Artaud : un « théâtre métaphysique incantatoire » (Lupo, 2006 : 231). Il inscrit sa démarche dans le fonds culturel et religieux russe de l'orthodoxie et de la conciliarité, et conçoit le théâtre sur un mode proche du religieux, faisant de fréquentes références à l'icône russe comme lieu de la présence spirituelle, lieu de révélation et modèle de son théâtre. Du point de vue de son approche du jeu de l'acteur, il se réfère à la ligne des actions physiques issue des dernières explorations de Konstantin Stanislavski et diffusée par Maria Knebel dont il a été l'élève à Moscou. Ainsi, il vise à créer un théâtre du spirituel par un travail très concret sur les actions physiques sur la scène.

Pour ce faire, à partir de 1995, il introduit la pratique du *wu shu*, en particulier du *taiji quan*, dans son travail avec les comédiens. Selon lui, cela est lié à l'évolution de son travail au début des années 1990, qui vise à créer une ligne verbale parallèle à la ligne physique du jeu¹⁷. Il considère la pratique martiale comme un outil pour construire à la fois le jeu physique et le souffle nécessaire à son approche du texte qu'il traite en parole incantatoire, annulant « [...] les accents et saveurs de notre parole quotidienne pour aboutir à la parole conçue comme énergie pure » (Isaeva, 2006 : 277). Plusieurs maîtres ont collaboré avec lui depuis lors, notamment François Liu¹⁸ à Paris et d'autres maîtres d'armes qu'il a reçus à Moscou dans son théâtre-école au début des années 2000. Il a intégré aux périodes de répétitions des matinées de pratique martiale intensive (4 heures par jour) pour plusieurs spectacles, notamment *L'Iliade, chant XXIII*¹⁹.

Pour comprendre concrètement de quoi il s'agit sur scène, on peut s'arrêter sur l'exemple de *Médée-matériau* d'Heiner Muller, créé en 2002 et repris en 2017. L'interprétation de Valérie Dréville y propose un équivalent du *yûgen* du théâtre nô (une « puissance profonde et obscure » créée par l'absence de mouvements et d'expression extérieure), mais aussi de la fureur des dieux que Philipp Zarrilli a analysée à propos du *kathakali* (Zarrilli, 2020). Donc une tension entre retenue et déchaînement qui est perceptible, tant sur le plan phonique, dans le rythme du phrasé et

17. Anatoli Vassiliev, entretien réalisé à ARTA, Cartoucherie de Vincennes, 19 décembre 2018 (n.p.).

18. Maître de *taiji quan* qui a enseigné notamment au Conservatoire national d'art dramatique de Paris.

19. Adaptation du texte d'Homère créée sur scène à plusieurs reprises entre 1991 et 2006, présentée au Festival d'Avignon 2006.

« l'intonation affirmative²⁰ » de l'interprétation du texte, que sur le plan physique, dans la gestuelle, créant une intensité qui dépasse la réalité humaine et fait de ce spectacle une incantation, « un rite purificateur » (Isaeva, 2006 : 282). Dans cette perspective, le jeu de la comédienne trouve sa structure dans la pratique quotidienne du *wu shu*, comme elle en témoigne très clairement dans son livre sur les répétitions du spectacle (Dréville, 2018).

D'autres spectacles de Vassiliev sont davantage marqués dans leur forme esthétique par la pratique martiale, comme *L'Iliade, chant XXIII* où le récit antique grec est actualisé sur scène par des codes gestuels issus de techniques du *wu shu*, avec de nombreuses références au Tao.

Ainsi, ce sont les dimensions à la fois interne et externe des pratiques martiales chinoises qui sont impliquées dans la démarche artistique de Vassiliev. La nécessité du rituel, soulignée par Peter Brook puis Jerzy Grotowski, est satisfaite ici par la pratique martiale par ce qu'elle propose de forme ritualisée et de travail interne pour l'acteur qui, ainsi, est en mesure d'incarner les mythes sur scène et de s'inscrire dans un théâtre métaphysique.

Claude Régy : « to be and not to be » (Régy, 2016 : 76)

Choix étrange, voire paradoxal, que d'aborder ici le théâtre de Claude Régy qui ne revendiquait pas, à proprement parler, un théâtre du spirituel et ne pratiquait pas les arts martiaux. Pourtant, Claude Régy a pu qualifier ainsi son expérience du théâtre :

Je choisis expérience spirituelle. Mais il faut définir ce que l'on entend par spirituel. Parce que les Églises se sont arrogé l'exclusivité de la spiritualité. Moi, j'appelle spiritualité ce qui a trait au monde de l'esprit, donc à l'imaginaire, à l'imagination, donc forcément à tous ceux qui créent (Régy et Adler, 2014 : 28-29).

De nombreux propos de Régy montrent en effet une grande défiance envers les religions instituées. En revanche, il accepte, concernant son théâtre, le terme de « métaphysique » (Régy et Adler, 2014 : 39) qu'il a utilisé à plusieurs reprises : « Je pense qu'un monde privé de métaphysique comme le nôtre est un monde qui meurt. Et donc, ce qu'il faut réactiver dans toutes nos interventions, c'est justement ce lien avec la métaphysique »

20. D'après Anatoli Vassiliev, il existe trois intentions différentes : narrative, exclamative, affirmative. Il a théorisé sur ces trois façons de porter le texte par la voix et privilégié la troisième qui permet la distanciation qu'il recherche.

(Régy, 2005 : 323). S'il s'écarte des cadrages dogmatiques des religions, il cite volontiers le Tao, notamment dans ses derniers écrits :

Je me réfère souvent au Tao, cette philosophie de la Chine ancienne [...]. Au centre de cette pensée il y a cette phrase qui est à la fois de Lao Tseu et de Tchouang-Tseu : « Le sage n'agit pas, la passivité est la seule action parfaite. » Alors je peux me vanter d'avoir toujours travaillé [...] sur la passivité et d'avoir toujours demandé aux acteurs de rechercher la passivité, ce que les taoïstes appellent « le non-agir ». C'est donc aussi le « non-faire » d'une certaine façon (Régy, 2016 : 17). [...] Le Tao illumine toutes les contradictions du monde. Pour moi, c'est devenu très important de penser que les contraires ne sont pas forcément opposés, qu'on peut créer un territoire nouveau en mêlant la matière de choses qui paraissent antinomiques. Et ce sont ces territoires nouveaux que j'aime explorer, que j'aime entrouvrir pour voir où ils nous mènent (Régy, 2016 : 37).

Ainsi, dans ce cadre de référence, « on peut demander à la fois aux comédiens d'être et de ne pas être » (Régy, 2016 : 76), de s'inscrire totalement dans une non-dualité, une incertitude. Yann Boudaud, comédien qui a joué dans nombre de ses spectacles, témoigne que travailler avec Régy « c'était comme un *koan*²¹ », l'acteur étant toujours mis face à une impossibilité de résolution.

Cette inspiration taoïste s'actualise dans ses mises en scène par la recherche du vide (du plateau qui est toujours au deux tiers vide, de l'intériorité de l'acteur qui se laisse traverser par le texte), du silence (longs et profonds silences à l'intérieur du texte), de l'immobilité (où il travaille la densité du mouvement intérieur de l'acteur) et de la lenteur (les déplacements ralentis provoquant un effet loupe sur ce qui est traversé).

Sa conception de l'esprit est cependant profondément incarnée : « L'esprit est charnel, mais esprit » (Régy, 2007 : 190). Le concret du corps (« la concrétude » peut dire Yann Boudaud) est au centre de ce théâtre que Régy veut de « l'ordre des morts » (Régy, 1999), donc des esprits. Pourtant, aucune préparation physique n'était proposée ni demandée par le metteur en scène, chaque acteur devant trouver sa solution pour construire cette incarnation de l'esprit nécessitant une disponibilité totale et un vide intérieur.

En observant les parcours des acteurs de Claude Régy, nous avons pu mettre en lumière, d'une part, que tous ressentent le besoin d'une

21. Yann Boudaud, entretien réalisé le 8 juin 2020 (n.p.). Un *koan*, dans la pratique du bouddhisme zen, est une devinette insoluble donnée par le maître à son disciple pour amener son esprit à échapper à la rationalité, à laisser parler son intuition et accéder à une réalité non logique.

préparation physique individuelle²², d'autre part que nombre d'entre eux pratiquent un art martial. Pour exemples : Valérie Dréville (qui a aussi travaillé avec Anatoli Vassiliev), Axel Bogousslavsky et Jean-Quentin Chatelain témoignent de leur pratique quotidienne du *taiji quan* ; Olivier Bonnefoy également, en l'associant au *chi kong*. Ce choix semble totalement adéquat à une démarche qui se fonde sur une pensée inspirée du taoïsme comme on vient de le voir. Le comédien Laurent Cazanave quant à lui, ancien champion de judo, pratique la boxe thaï et la méditation²³. Il explique que, pour jouer le spectacle *Brume de Dieu*²⁴, il se préparait « comme pour un combat », recherchant « une détente totale du corps et de l'esprit, pour être ensuite réceptif au moindre mouvement²⁵ ».

Le parcours de Yann Boudaud est sensiblement différent : il ne pratique ni arts martiaux ni méditation de façon régulière, mais s'est construit une longue préparation physique faite d'éléments divers issus de différentes pratiques auxquelles il a pu, parfois brièvement, s'initier au fil de son parcours personnel (lutte gréco-romaine, karaté, judo, boxe, méditation zen, BMC²⁶). Ainsi, à partir de ses diverses expériences psychocorporelles il a construit une forme d'entraînement personnel au service de son travail avec Claude Régy. Selon lui, il ne lui était pas utile de méditer avant de jouer car « tout le travail de Claude est centré dessus », ce qui corrobore l'analyse de Marie-Madeleine Mervant-Roux comparant les spectacles de Régy à des « exercices méditatifs », « exercices spirituels » (Mervant-Roux, 2008) proches de ceux de l'Antiquité. En revanche une préparation physique solide lui était indispensable, notamment pour le dernier spectacle, *Rêve et folie*²⁷, où la posture de l'acteur et le souffle de la parole nécessitaient une tenue particulière et un centre de gravité très bas²⁸.

Dans le contexte du théâtre de Claude Régy, les arts martiaux prennent ainsi place par la voie discrète du parcours individuel des interprètes et les nécessités d'une approche théâtrale particulière. Aucun discours ni sur le spirituel ni sur le travail du corps n'était proposé par le metteur en

22. Selon les propos de Yann Boudaud qui précise qu'il lui semblait impossible d'entrer dans le travail de Claude Régy sans « préparation psychique ou physique. » Entretien réalisé le 14 mai 2020 (n.p.).

23. Cazanave Laurent, entretien réalisé à Paris, mars 2011 (n.p.).

24. Extrait du texte *Les Oiseaux* de Tarjei Vesaas ; spectacle créé en 2011 à Paris.

25. Cazanave Laurent, *op. cit.*

26. *Body-Mind Centering*.

27. Texte de Georg Track ; spectacle créé en 2016 à Nanterre.

28. Boudaud Yann, entretien réalisé le 19 juin 2020 (n.p.).

scène. Pourtant, il apparaît que ses exigences physiques et mentales, pour ne pas dire spirituelles, concernant le travail de l'acteur, nécessitaient des pratiques de l'ordre de l'intime, pratiques parmi lesquelles les arts martiaux ont eu une place visiblement importante. Ainsi, Claude Régy a pu mettre en scène des acteurs préparés, et pour certains transformés, par une pratique, prêts à être traversés par le texte, à l'incarner, tout comme les acteurs de kathakali sont préparés à incarner un dieu.

CONCLUSION

LES ARTS MARTIAUX COMME MODES OPÉRATOIRES DE L'INCARNATION DE L'INVISIBLE SUR SCÈNE

Les pratiques martiales asiatiques apparaissent ainsi comme des modes opératoires de l'incarnation de l'esprit sur scène, tant dans le cadre de théâtres porteurs des mêmes cultures religieuses et spirituelles que dans des démarches contemporaines occidentales de théâtres « du spirituel ». Par leur aptitude supposée à relier corps et esprit, elles offrent un outil pré-expressif qui, en nous référant aux concepts de la neuro-phénoménologie de Francisco Varela, permet la réalisation sur scène d'une « inscription corporelle de l'esprit » (Varela, Thompson et Rosch, 1993).

Il est remarquable que les créateurs d'une forme contemporaine de « théâtre du spirituel » soient inspirés par les rituels d'un monde pré-moderne et extra-occidental en particulier asiatiques, tout en créant des formes nouvelles, voire novatrices, touchant un public européen. On peut comprendre leurs références récurrentes à la pensée taoïste comme un indicateur de la capacité du Tao à proposer une solution de rechange aux conceptions religieuses occidentales ou à entrer en relation avec elles dans une pensée syncrétique qui fait place à l'unité corps-esprit, clé de voûte tant d'un théâtre du spirituel que des arts martiaux asiatiques.

BIBLIOGRAPHIE

ARTAUD, Antonin (1964). *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard.

BORIE, Monique (1989). *Antonin Artaud, le théâtre et le retour aux sources*, Paris, Bibliothèque des idées, Gallimard.

BORIE, Monique (1997). *Le Fantôme ou le théâtre qui doute*, Arles, Actes Sud-Papiers.

- BROOK, Peter (1977). *L'Espace vide: écrits sur le théâtre*, Seuil, Paris.
- BROOK, Peter (2009). *Avec Grotowski*, Arles, Actes Sud-Papiers.
- CHEMANA, Martine, et S. Ganesa AYAR (1994). *Kathakali Théâtre traditionnel vivant du Kerala*, Paris, Gallimard.
- DE GRAVE, J. M. (2001). *Initiation rituelle et arts martiaux*, Paris, L'Harmattan.
- DENAUD, Patrick (1996). *Kalaripayatt, l'origine des arts martiaux*, Paris, Édition Budostore.
- DESHIMARU, Taisen (1983). *Zen et arts martiaux*, Paris, Albin Michel.
- DRÉVILLE, Valérie (2018). *Face à Médée: journal de répétition*, Arles, Actes Sud-Papiers.
- DREYER, Serge (2017). « Dimensions spirituelles du *taiji quan* à travers la pratique du pousser des mains », *Staps*, 2017/3, n°117-118, p. 141-154.
- DROUELLE, Carole (2020a). « Théâtre et art martial comme médiateurs de soi et de l'indicible », *Actuels, le sujet dans la cité*, p. 97-107.
- DROUELLE, Carole (2020b). « Un corps qui croit, une communauté qui crée », *L'Ethnographie*, 3-4, en ligne, [<https://revues.mshparisnord.fr/ethnographie/index.php?id=768>].
- FACAL, Gabriel (2018). *La Foi et la force*, Paris, Les Indes savantes.
- GODEL, Armen (1989). *Le Maître de nô*, Paris, Albin Michel.
- GROTOWSKI, Jerzy (1971). *Vers un théâtre pauvre*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- GROTOWSKI, Jerzy (1993). « De la compagnie théâtrale à l'art comme véhicule », dans Thomas RICHARDS (1995). *Travailler avec Grotowski*, Arles, Actes Sud-Académie expérimentale des théâtres, p. 175-201.
- GROTOWSKI, Jerzy (1997). *La lignée organique au théâtre et dans le rituel, séminaire au collège de France*, coll. Collège de France, Aux sources du savoir, CD MP3.
- HADOT, Pierre (2002 [1993]). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- ISAEVA, Natacha (2006). « Anatoli Vassiliev, des jeux périlleux dans un espace limpide », *Revue Europe*, n° 924, p. 273-285.

KONPARU, Yasuyuki (2001). « “Voie des armes” et arts martiaux dans le théâtre nô », *DARUMA Revue d'études japonaises*, n° 8/9, p. 83-102.

LUPO, Stéphanie (2006). *Anatoli Vassiliev: au cœur de la pédagogie théâtrale, rigueur et anarchie*, Vic-la-Gardiole, L'Entretemps.

LUPO, Stéphanie (2007). « Anatoli Vassiliev, la recherche d'un théâtre spirituel », *Revue russe*, n° 28, p. 115-124.

MERVANT-ROUX, Marie-Madeleine (2008). « Exercices méditatifs », dans Claude Régy, *Les Voies de la création théâtrale*, Paris, CNRS édition, p. 346-363.

OIDA, Yoshi (1992). *L'Acteur flottant*, Arles, Actes Sud.

OIDA, Yoshi (1998). *L'Acteur invisible*, Arles, Actes Sud.

OIDA, Yoshi (2001). « Le vide dans le théâtre nô », *DARUMA Revue d'études japonaises*, n° 8/9, p. 251-257.

PRADIER, Jean-Marie (dir.) (2015). *La Croyance et le corps: esthétique, corporéité des croyances et identités*, Actes du 7^e Colloque international d'ethnoscénologie, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.

RÉGY, Claude (1999). *L'Ordre des morts*, Besançon, Les Solitaires intempestifs.

RÉGY, Claude (2005). « Echanges avec le public », dans *Mises en scène du monde*, Colloque international de Rennes, Besançon, Les Solitaires intempestifs, p. 323-328.

RÉGY, Claude (2007). « Les états latents du réel », dans F. Héritier, J.L. Nancy, A. Green, C. Régy et J.C. Ameisen, *Le corps, le sens*, Paris, Seuil, p. 163-192.

RÉGY, Claude (2016). *Du régal pour les vautours*, Besançon, Les Solitaires intempestifs.

RÉGY, Claude, et Laure ADLER (2014). *Le théâtre, sensation du monde*, Avignon, Éditions universitaires d'Avignon.

SALVINI, Milena (2017). *La fabuleuse histoire du kathakali à travers ses techniques*, Paris, Archambault éditeur.

SCHECHNER, Richard, et Lisa WOLFORD (1997). *The Grotowski sourcebook*, London et New York, Routledge.

SCHIPPER Khristofer, *Le Corps taoïste*, Fayard, Paris, 1982.

TREMBLAY, Larry (1988). « La formation de l'acteur: approche analytique de l'Orient, approche synthétique de l'Occident », *JEU*, n° 49, p. 127-136.

VALERA, Francisco, Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil.

YUASA, Yasuo (1993). *The Body, Self-Cultivation and Ki-energy*, New York, State University of New York Press.

ZARRILLI, Philipp (2000). *Kathakali Dance-Drama, Where Gods and Demons Come to Play*, London et New York, Routledge.

ZARRILLI, Philipp (2020). *(Towards) A Phenomenology of Acting*, Oxon et New York, Routledge.

ZEAMI, trad. René Sieffert (1985). *La tradition secrète du nô*, Paris, Gallimard.

Religieux et rituel dans les arts martiaux sino-asiatiques: des imaginaires, des produits, un marché

BRICE AIRVAUX

Les arts martiaux et les sports de combat sont peut-être des manières de vivre ce qui fascine; de passer de la consommation passive d'images à l'échange, du spectacle au rituel (Baudry, 1984).

INTRODUCTION

Le religieux, les rites et les ritualisations jouent un rôle de premier plan complexe au sein des arts martiaux sino-asiatiques (AMSA), sur lequel nous allons tenter ici d'apporter un éclairage. Nous nous attacherons donc à essayer de montrer comment, avec la reconfiguration du religieux dans les sociétés post et hypermodernes, si le vécu des AMSA sous le mode de la religiosité ne constitue pas un phénomène récent, la pratique des AMSA, riche en symboles et croyances organisés au sein d'imaginaires culturels, historiques et religieux, s'inscrit aujourd'hui dans une logique consummatrice qui offre aux pratiquants, à travers les ritualisations, l'occasion de vivre leur pratique sous le mode de la spiritualité ou de la religiosité moderne.

Il est possible d'observer depuis plusieurs décennies une tendance à un usage arbitraire du terme « art martial », lequel contribue à véhiculer un imaginaire valorisant, empreint de philosophie, d'art et de spiritualité, à travers lequel des individus incultes, physiquement ineptes vaguement formés aux rudiments du maniement du gourdin, de la lance et du sabre, deviennent subitement des « artistes » martiaux. Nous utiliserons donc le terme « art martial » pour référer à des méthodes de préparation au combat qui se sont plus ou moins détachées, du fait de l'évolution historique du contexte militaro-social, mais aussi, souvent, du fait de la volonté de leur créateur, comme dans le cas de l'aïkido ou du judo, de l'usage au combat réel des techniques qui y étaient enseignées. Afin de souligner la distinction entre les types de pratiques au niveau historique et social, nous utiliserons par conséquent les termes « méthode de préparation au combat » pour désigner les méthodes de techniques servant à former, dans un but civil, militaire ou paramilitaire, des individus au combat armé ou à mains nues, « sport de combat » pour référer aux pratiques ou modalités sportives et compétitives des méthodes de préparation au combat, et enfin « art martial », lequel nous renvoie aux trois types de préoccupations inhérentes à ce type de pratique sur le plan psychosocial : le développement des qualités physiques et techniques ; la création de lien social, l'appartenance et l'affirmation/construction identitaire (Donohue, 1994) ; la dimension religieuse et spirituelle exprimée en matière de production de sens (questions relatives au sens de l'existence) et de rapport à une altérité/transcendance. Cette différenciation dans la terminologie nous semble ici importante puisqu'elle mettra en lumière la fonction sociale pratique, tout en reflétant les motivations intrinsèques aux groupes sociaux dans lesquels ces pratiques ont évolué. Si nombre de méthodes de préparation au combat sont devenues des arts martiaux, certaines, telles les méthodes chorégraphiques employées depuis le 16^e siècle dans le cadre de la pratique théâtrale en Chine, incluant des méthodes de préparation au combat, étaient, et constituent aujourd'hui encore, de par leur fonction artistique, des arts martiaux au sens littéral. D'une manière similaire, certaines pratiques contemporaines (taekwondo, karaté, wushu) intègrent des modalités sociotechniques qui permettent, à juste titre, de catégoriser ces dernières comme méthodes de préparation au combat, sports de combat (pratique sportive du combat) et comme art martial (pratique de katas, pomsee, taos). D'autres pratiques martiales modernes (certains styles de karaté, ITF taekwondo, hapkido, certaines méthodes japonaises de maniement des armes, etc.) constituent aujourd'hui encore des méthodes de préparation au combat à part entière,

en dépit des revendications identitaires et philosophico-spirituelles qui leur sont inhérentes et qui nous conduisent à les classer dans la catégorie « arts martiaux ».

Sous cette perspective, le terme « sino-asiatique », auquel nous aurons recours tout au long de ce travail, fait référence non seulement aux « arts martiaux » dits « chinois » contemporains, mais également aux différentes pratiques (kung-fu, karaté, taekwondo, judo, vietvodao, etc.) auxquelles les pratiques sportives et méthodes de préparation au combat présentes sur le territoire chinois ont donné naissance suite à leur diffusion dans les pays est-asiatiques au cours des 19^e et 20^e siècles. Sous la perspective de la spiritualité et de la religiosité post et hypermoderne, la pratique des arts martiaux et des AMSA, comme vécu d'une violence ritualisée et euphémisée, semble s'inscrire parfaitement dans cette dynamique d'expérimentation d'un religieux, individualisé et « à la carte », appréhendé sous le mode consommatoire (Hervieu-Léger, 1999 ; Lenoir, 2003 ; Lipovestky, 2006). Comme le montre l'exemple des sectes religieuses salvatrices à caractère martial en matière d'instrumentalisation de la soif de transcendance, d'appartenance, d'identité et de puissance des individus à des fins mercantiles, idéologiques et politiques, les AMSA entretiennent des liens sociaux extrêmement étroits avec le religieux, ce qui englobe la spiritualité moderne et les pratiques liées à la magie, non seulement en Chine et dans les pays est-asiatiques appartenant à la sphère d'influence socioculturelle chinoise, mais également dans les sociétés occidentales. La diffusion et l'intégration des AMSA au sein de ces dernières y sont ainsi relayées et servent de vecteur à des imaginaires mythologiques instrumentalisés à des fins de légitimisation et de propagande idéologique. Si le religieux a influencé le développement des AMSA par des mythes, rites et rituels¹ qui y ont été intégrés, les ritualisations de ces dernières, s'inscrivant dans une démarche post-moderne d'expérimentation personnalisée du religieux, soulignent cette perception et utilisation possible des AMSA comme solutions de rechange aux pratiques religieuses institutionnelles traditionnelles (Hervieu-Léger, 1993 ; Rivière, 1997 ; Champion, 2000). Fournissant des systèmes cohérents de croyances relatives au sens de l'existence et à une transcendance, la pratique des AMSA constitue un instrument collectif de contrôle social et de régulation des émotions, de l'agressivité et de la violence. Par la communion émotionnelle vécue au

1. Le terme est ici entendu en matière de pratique sociocorporelle et ne doit pas être confondu avec la forme nominale de l'adjectif « rituel », entendu comme « ce qui à rapport aux rites ».

sein de rituels, la pratique des AMSA contribue à l'intégration et l'intériorisation individuelle de symboles et croyances, lesquelles, par l'assimilation de la culture comme « condition identitaire », participent du processus de construction de l'identité individuelle, sociale et culturelle des pratiquants (Paladino, Mazurega, Pavani et Schubert, 2010 ; Jeffrey, 2011 ; Van Cappellen et Rimé, 2014 ; Jeffrey, 2017 ; Wulf, 2017).

Les notions de rite, de rituel et de ritualisation désignent ainsi des manières de se comporter, de communiquer et de se faire reconnaître, qui participent à l'intégration du groupe social et à une reconstruction ou « réaffirmation » de l'identité culturelle et sociale par la mise en relation avec une altérité (Lemieux, 2017 ; Jeffrey, 2017). En inhibant et remodelant l'agressivité, et en régulant les émotions et les comportements sociaux, les rites contribuent à la structuration du groupe et à la socialisation (Goffman, 1973, 1974). À travers l'obligation explicite de soumission de l'individu à l'autorité d'une tradition et à des codes (interdits) comportementaux, les différents rites (et leurs rituels et ritualisations) présents au sein des AMSA, structurant les rapports sociaux à travers la régulation de la violence (Goffman, 1973, 1974 ; Jeffrey, 2017), contribuent à la transmission de mythes et de représentations sociales du corps et participent du processus de socialisation de l'individu à travers l'acquisition d'habitus relatifs à des rites/méthodes (situations sociales sécurisées, car ritualisées) de découverte, d'apprentissage ou d'amélioration de soi, lesquels incluent la pratique du combat et des exercices gymniques et ésotériques (méditation, qigong, etc.).

Ainsi que le souligne Rivière (1994), il convient cependant de penser le rite hors de la seule sphère religieuse et de ne pas considérer les rites séculiers comme des tentatives visant à compenser la disparition du religieux au sein de la société sécularisée. Pour cause, d'une part, les rites profanes sont des pratiques intemporelles, d'autre part, les rites constituent des « formes générales d'expression » du social et de la culture. Les rites et rituels présents au sein des AMSA flouent encore davantage la prétendue frontière entre le religieux et le profane, qui semble révélatrice de ce besoin de religiosité et de spiritualité, soit-elle séculière, comme média de production de sens. L'engouement pour les rites exotiques collectifs présents au sein des AMSA en Occident y est ainsi révélateur, non pas de ce glissement du religieux dans la sphère séculière, mais davantage de cette reconfiguration du religieux et de la religiosité au sein de nombreuses sociétés post et hypermodernes (Hervieu-Léger, 1993. Rivière, 1997 ; Champion, 2000). Les AMSA, contiennent ainsi, entre autres, des rites d'interaction (salut), des rites de fonctionnement propres aux règles régissant les affrontements sportifs entre pratiquants, des rites à valeur purement identitaire (tenues

vestimentaires), des rites de dévotion (salut, méditation, pèlerinage/visite d'un lieu célèbre, etc.), des rites d'initiation ou encore des rites de passage dénotant un changement officiel de statut social (passages de grades/ceintures) (cf. typologie des rites : Lardellier, 2003). L'univers social immense de la pratique des AMSA contient également des rites d'agrégation (réunions de fédérations officielles), des rites d'exaltation collective (compétitions sportives), des rites ascétiques (présents dans le cadre de la pratique avancée de certains AMSA : retraites spirituelles, interdits alimentaires, etc.), ou encore des rites commémoratifs, tels que le culte rendu à un membre fondateur avéré ou légendaire (cf. typologie des rites : Lardellier, 2003). Ces derniers, prenant leur source dans le culte des ancêtres en Chine, en Corée ou au Japon, sont encore présents au sein de nombreux AMSA importés dans les pays occidentaux. En Chine, ces rites furent souvent intégrés aux pratiques martiales dans le but de les légitimer et de conférer une légitimité et une crédibilité aux enseignants en mettant en avant le poids de la tradition comme argument d'autorité, car ils sont la marque d'une continuité transhistorique (Judkins, 2017).

Mais quelle est donc alors la différence entre rite et rituel ? Si le rite est de l'ordre de la règle et de la prescription, le rituel en est l'acte et l'accomplissement présentifié de cette prescription. Les rituels, s'exprimant dans la vie sociale quotidienne d'une manière générale et dans le religieux en particulier, constituent ainsi des cérémonies (« acte formel et conventionnalisé ») de présentation visant à manifester le respect et la considération envers des « objets de valeur absolue » afin de garantir le respect des obligations sociales « dont le composant symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que les autres en sont dignes » (Goffman, 1973 ; Goffman, 1974 : 21). Cet aspect nous permet d'apporter un éclairage partiel sur le caractère ultraritualisé des AMSA. Le caractère mimétique des rituels en matière de synchronisation des mouvements, constituant l'un des traits fondamentaux de la pratique des AMSA, contribue par exemple à construire une relation communautaire caractérisée par des sentiments de similitude, de proximité et d'unité, à même d'inciter l'individu à vivre des expériences de dépassement de soi en matière d'unité et de fusion sociale par le biais des émotions positives qui y sont partagées (Paladino, Mazzurega, Pavani et Schubert, 2010 ; Van Cappellen et Rimé, 2014). Ces émotions peuvent, par exemple, se manifester par l'expérience d'un état de flux (*flow*), caractérisé par une concentration totale, un sentiment de contrôle, d'euphorie et de transcendance, que l'on retrouve dans les expériences religieuses, les rituels, les sports, les jeux, la méditation ou le yoga, et qui joue un rôle

primordial au sein des AMSA (Csíkszentmihályi, 1996; Van Cappellen et Rimé, 2014). Les rituels, unissant les membres du groupe autour des idéaux et des croyances communes et contribuant à l'assimilation de symboles, de valeurs et de normes véhiculés par des mythes fondateurs, permettent d'instaurer un sentiment d'appartenance collectif et participent au processus de construction identitaire par assimilation de la culture comme « condition identitaire », puisque les rituels unissent ainsi les individus en substituant l'identité de groupe à l'identité individuelle préexistante des individus (Jeffrey, 2011; Van Cappellen et Rimé, 2014; Wulf, 2017). Ces aspects sont on ne peut plus clairs dans le cas de l'attachement fort des pratiquants d'AMSA à un groupe ou à un style de pratique dont la légitimité ne saurait être remise en question².

La notion de ritualisation se voudra référer à l'expression personnalisée et identifiable d'un rituel (Jeffrey, 2018). Le fait de revêtir un *gi* (uniforme d'AMSA japonais) ou un *dobok* (uniforme d'AMSA coréens) constitue un rite d'interaction qui, chargeant l'individu de symboles et d'une identité individuelle, culturelle et sociale, est révélateur de la structure culturelle d'un environnement social (cf. théorie de la ritualisation structurelle. Bell, 1992; Knottnerus, 1997). Les rituels, par leurs ritualisations, constitueront ainsi des schémas de reproduction socioculturelle jouant un rôle de premier plan dans le processus de reproduction structurelle à travers la transmission des habitus (Bell, 1992; Knottnerus, 1997). Si elle peut apparaître comme une névrose collective, la ritualisation se veut avant tout un ersatz, une catharsis, visant à remédier à l'angoisse et à réassurer l'individu en renforçant la cohésion et le contrôle exercé par le groupe social, qui, par l'intermédiaire du rappel des règles et d'une hiérarchie, contribuera à la reproduction sociale (Féménias, 1999). Dans le cadre des gestes de salut exécutés au sein des AMSA, par exemple, les rituels et leurs ritualisations, manifestant la limitation des pouvoirs et l'acceptation de la situation de domination sociale, se voudront ainsi garants du bon

2. La résonance émotionnelle et les sentiments de communauté et d'appartenance produits par les processus mimétiques synchroniques des rituels induiraient une sensation de bien-être entraînant une satisfaction liée à la reconnaissance mutuelle témoignée par les participants, laquelle, en retour, leur procurerait une confirmation sociale de leur identité individuelle (Wulf, 2017). Les rituels induiraient également une dissonance cognitive, laquelle augmenterait l'attraction de groupe comme justification de l'effort fourni par les participants et conduirait à l'émergence du conformisme (Aronson et Mills, 1959; Festinger, 1961; Keating et collab., 2005). Les rituels d'initiations contribueraient ainsi à l'émergence des sentiments d'appartenance et de l'identité de groupe, dont le niveau dépendra de la satisfaction liée aux gratifications reçues par les participants (Kamau, 2012).

déroulement des situations d'interaction en vue de la transmission de connaissances, condition *sine qua non* de l'institution de l'individu comme membre du groupe social et de la cohésion de ce dernier (Jeffrey, 2011). L'intégration et la popularité des AMSA au sein du paysage sociosportif occidental semblent avoir par ailleurs conduit nombre des rites et rituels qui y sont présents à absorber des représentations issues d'imaginaires occidentaux de ces pratiques ou à produire des sens nouveaux, lesquels sont exprimés à travers les ritualisations, comme le montrent Bui-Xuân et Ruffié (1999), à travers l'exemple du rituel du salut en judo. Avant d'aborder la façon dont le religieux s'exprime au sein des AMSA à travers les croyances et les rites au niveau historique, ainsi que par les ritualisations contemporaines des pratiques, il nous revient tout d'abord de définir les notions de religieux, de religion et de religiosité.

RELIGIEUX, RELIGION, RELIGIOSITÉ

Afin de comprendre la relation entre le religieux et les AMSA, nous nous proposerons d'aborder ces derniers sous une approche fonctionnaliste du fait religieux, laquelle s'attachera non seulement à offrir une compréhension générale de l'utilité des religions, mais plus encore à décrire, au sein des AMSA, les mutations du religieux ou les transitions entre différentes formes de religieux, telles que le passage du religieux institutionnel vers des formes de pratiques individualisées (Gauthier, 2017). Nous adresserons donc les phénomènes liés au religieux au sein des AMSA à travers les différentes fonctions propres à ce dernier, à savoir la création de lien social, la régulation des comportements, la construction d'une identité individuelle, sociale et culturelle, et une fonction cognitive de création de sens, visant à fournir des réponses quant à la recherche du sens de l'existence et la perception d'une « entité transcendante » (cf. *Big Four B: believing, bonding, behaving, belonging*. Saroglou, 2013, 2015). Durkheim (1912) définit ainsi la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim, 1912). Selon Hervieu-Léger (1993), peut être considérée comme religieuse une « modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition » (Hervieu-Léger, 1993 : 121). La religion serait donc un « dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière »

(Hervieu-Léger, 1993 : 119). Cette définition nous semble tout particulièrement intéressante ici puisque certains aspects, tels que l'« autorité légitimatrice d'une tradition » ou le « dispositif idéologique, pratique et symbolique », semblent occuper une place de la plus haute importance au sein des AMSA.

Sous une perspective phénoménologique, Gauthier (2017) nous propose de distinguer le religieux (niveau macro), de la religion (méso) et de la religiosité (micro). Le religieux (macro) réfère donc à « la manière dont les corps sociaux (par exemple, les « sociétés ») sont en relation avec leur extériorité (l'altérité) et leur fondement, et notamment avec l'origine, l'infini et l'éternité » (Gauthier, 2017 : 178). L'identité culturelle et sociale se fonde ainsi sur le rapport à cette altérité perçue comme « au-delà », « surnaturel », ou « invisible » (Gauthier, 2017). Le religieux s'exprimera donc dans les phénomènes culturels, politiques, économiques (etc.), et en particulier à travers les idéologies (Gauthier, 2017). Gauthier (2017) ajoute qu'« à travers le concept de religieux, il ne s'agit pas de “voir du religieux partout”, mais d'éclairer les processus sociaux lorsqu'il y a rapport à l'invisible et à l'altérité, et lorsqu'il y a naturalisation, totalisation, légitimation par référence à un fondement métaphysique, fondation et essentialisation » (Gauthier, 2017 : 179). La notion de religion (méso) est ainsi définie comme « formes religieuses variablement autonomisées et institutionnalisées dans une société donnée à une époque donnée » (Gauthier, 2017 : 179). Selon cette perspective, le concept inclut « les religions officielles et les religions non officielles, voire les hérésies, ainsi que, cela est important, la myriade de pratiques et de croyances composant la “religion populaire” et qui déborde souvent de l'emprise des religions officielles, mais demeurent institutionnalisées dans des traditions » (Gauthier, 2017 : 179). La notion de religion intégrera ainsi également les formes institutionnellement moins rigidifiées du religieux telles que les superstitions, le folklore et la magie (Husser, 2017), que nous aborderons dans le cadre de la relation entre les AMSA et certaines pratiques associées à la religion populaire chinoise. La religiosité (micro), enfin, renverra au « religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion » (Gauthier, 2017 : 181). Prenant sa source dans le religieux et en interconnexion avec cette dernière, la religion acquiert ainsi une fonction significatrice dans le vécu des individus, en ce sens qu'elle leur permet de construire des narratifs visant à donner du sens à leurs actions (« itinéraires de sens ») et que les doctrines jouent un rôle dans la régulation des comportements (Gauthier, 2017).

Même si ces approches phénoménologiques et fonctionnelles du fait religieux servent de base à notre approche des thèmes au sein de ce travail, nous tenons cependant ici à faire une différence purement terminologique entre religions et sectes³ religieuses au niveau social en matière d'insertion sociale et de légitimation des pratiques par les institutions politiques en place. Ajouté à l'aspect transhistorique (tradition) d'une pratique et d'une doctrine religieuse, un des aspects les plus importants qui semblent justifier l'attribution du label « religion » au sein des cultures occidentales semble tenir à l'insertion des pratiques religieuses au sein du tissu social occidental et à leur institutionnalisation résultant d'une légitimation officielle ou tacite des institutions politico-sociales locales ou nationales, laquelle vise à valider l'insertion des pratiques au sein de la culture dominante et du tissu social. Sous la perspective historique des AMSA, la transition de certaines pratiques religieuses vers des religions, telles que la *meihuamen*, longtemps qualifiée de *xiejiao* (« secte hétérodoxe »), mais aujourd'hui pratiquée librement en Chine continentale et à Taïwan, est révélatrice de ce phénomène. Dans les pays occidentaux, le suffixe *-isme* étant utilisé pour référer aux religions et idéologies, l'emploi actuel du terme « meihuaisme » (pour référer au *meihuamen/meihuajiao*) par l'ajout du suffixe *-isme*, suggère également cette légitimation de la pratique religieuse en tant que religion par reconnaissance de la présence historique d'un corpus idéologique et rituel faisant autorité (Hervieu-Léger, 1993), ce qui permet ainsi de la différencier d'une secte religieuse.

Ce caractère hautement social des religions, du religieux et de la religiosité a été souligné depuis plus d'un siècle par la majorité des spécialistes en sciences des religions, à commencer par Durkheim (1912). Selon Saroglou (2015), la dimension sociale (croyances, rituels, normes) et la dimension individuelle de la religion sont indissociables : « Les gens peuvent vivre et exprimer leurs attitudes religieuses – que celles-ci soient positives ou négatives – de manière indépendante de leur propre (ou de toute autre) culture religieuse. [...] Toutefois, les gens vivent avec des croyances, expériences, valeurs et communautés religieuses qui ont été façonnées et légitimées socialement » (Saroglou, 2015 ; 14). Ainsi que le note Sironneau (1982), c'est la co-présence, au sein d'un groupe social donné, du « mythe comme parole sacrée », du « rite comme geste sacré », de la « communion comme sociabilité sacrée » et de la « foi comme assentiment au sacré » qui

3. Notion polysémique, le terme « secte » désigne une communauté dont les membres suivent une même doctrine idéologique politique ou religieuse. Le terme intègre souvent, dans son acception courante, une connotation péjorative soulignant l'aspect ésotérique, dogmatique, manipulateur et liberticide des activités pratiquées au sein du groupe.

semble caractériser le religieux et l'expérience religieuse en termes culturels et psychosociaux. Cette remarque nous conduira ainsi à la nécessité d'aborder la relation entre le religieux et les AMSA en matière de croyances, de pratiques, de ritualisation et de construction identitaire/appartenance, et, au niveau interindividuel, en termes cognitif, émotionnel, moral et social.

En matière d'attitudes individuelles, les AMSA et leur pratique nous rappelleront à bien des égards les religions, la pratique religieuse, ainsi que les différentes formes prises par la religiosité. D'une part, du point de vue structurel et cognitif, les AMSA sont le plus souvent construits à partir d'un corpus doctrinal de croyances et de dogmes ésotériques intégrant les contenus physique, philosophique et idéologique, lesquels sont transmis et légitimés, à la manière des religions, sur la base d'une tradition et d'une autorité (Hervieu-Léger, 1993). La pratique des AMSA montre en effet certaines similarités avec la pratique de la religion en matière de motifs psychosociaux d'adhésion à la pratique⁴ (appartenance/création de lien social/recherche de valorisation, investissement personnel dans et pour la pratique, quête de sens. Jones, Mackay et Peters, 2006), ce qui nous renvoie aux trois orientations prises par la religiosité (*extrinsèque, intrinsèque, en quête*) (Allport et Ross, 1967; Batson, 1976; Batson et Ventis, 1982). On notera de ce fait une similarité entre la pratique religieuse et la pratique des arts martiaux du fait qu'ils constituent, à travers leurs ritualisations (terme sur lequel nous reviendrons ultérieurement), des lieux de partage et de contrôle/régulation des émotions et des comportements par l'apprentissage d'une morale normative véhiculée notamment par la répétition de rituels de régulation et de codification des conduites individuelles et collectives par les rituels prescripteurs de règles et d'interdits (Jeffrey, 2011, 2017). La capacité des AMSA à participer, à la manière des associations sportives, et très souvent dans un but mercantile, à l'intégration de l'individu au sein d'un groupe social reflète ainsi cet aspect coalitionnel et valorisateur de l'orientation extrinsèque (Allport et Ross, 1967). Le dernier point commun se trouve indéniablement dans le contenu des pratiques martiales et plus particulièrement dans le fait que nombre d'entre elles sont associées à un corpus idéologico-religieux (exercices taoïstes, méditation, doctrine bouddhiste, etc.).

4. Selon les résultats d'une étude publiée par Jones, Mackay et Peters (2006), « l'affiliation » (acquisition d'avantages sociaux par l'intégration du groupe), le « fitness », le développement des « compétences » (développement et démonstration de compétences techniques) et « l'amitié » constituent les principaux motifs d'adhésion à la pratique des arts martiaux..

Ces points communs nous amènent à percevoir une certaine similarité entre les AMSA et les religions en matière d'attitudes. L'individu vivant sa pratique comme une quête de vérité (« en quête ») manifestera ainsi une plus grande ouverture d'esprit par rapport au contenu de la pratique, un degré plus élevé de tolérance, une absence de préjugés envers les exogroupes, ainsi qu'une tendance plus prononcée aux comportements prosociaux (Batson, 1976, 1982). De manière similaire à la pratique religieuse, un pratiquant d'AMSA « intrinsèquement motivé » pourra manifester une propension plus grande à la tolérance (ouverture d'esprit et caractère prosocial), tandis que l'individu « extrinsèquement motivé » tendra davantage vers l'orthodoxie, l'ethnocentrisme ou le dogmatisme (fondamentalisme et rejet des exogroupes) (Allport et Ross, 1967). Du fait des fortes attentes sociales (gratification sociale, augmentation de l'estime de soi, appartenance/identification) qui la caractérisent, une orientation extrinsèque (donnant la primauté au coalitionnel) permettrait d'expliquer l'orthodoxie, le fondamentalisme et le dogmatisme fréquemment observés aussi dans la religiosité que dans la pratique des AMSA (Allport et Ross, 1967; Saroglou, 2015), lesquels se manifestent, à l'instar de ce que l'on peut observer dans la pratique religieuse, par un rejet de toute possibilité de remise en question quant au contenu théorique, idéologique ou technique des pratiques. Afin d'éclairer plus encore ces similarités entre les AMSA et les pratiques religieuses en matière de vécu, il nous apparaît important ici de décrire la manière dont les doctrines et les croyances religieuses sont intégrées au sein des AMSA.

De nombreux AMSA contemporains en sont venus en effet à associer progressivement un contenu religio-doctrinal basé sur certaines représentations sociales associées aux pratiques. Nous nous proposons de distinguer ici quatre niveaux distincts d'intégration des croyances, symboles, valeurs et discours religieux au sein de la pratique des AMSA : les niveaux théorico-philosophique, rituel, technique et mécanique. Sans être nécessairement dissociés, plusieurs de ces niveaux peuvent être présents, voir se superposer au sein d'une même pratique. Les croyances associées à la pratique de la méditation en constituent un parfait exemple. En fonction du degré d'engagement du pratiquant dans la pratique de la méditation et des croyances qui y sont associées, cette pratique peut recouvrir un aspect rituel et technique, en tant qu'exercice respiratoire ayant pour objectif l'apaisement psychologique, un aspect théorique et rituel si la pratique de la méditation relaie des éléments narratifs constitutifs d'un imaginaire intégrant des notions théoriques appartenant au bouddhisme ou au taoïsme, ou un aspect mécanique si les mouvements respiratoires exécutés par le pratiquant appartiennent à une méthode

élaborée sur la base d'un contenu ésotérico-religieux comme dans le cas de nombreux exercices respiratoires taoïstes (*qigong*).

Au niveau théorico-philosophique, les notions relatives à certaines doctrines philosophiques ou religieuses ont été intégrées au sein d'un imaginaire constitutif du fondement théorico-philosophique des pratiques sans réellement en modifier, du moins en ce qui concerne les pratiquants non avancés, les caractéristiques physiques, techniques et rituelles de la pratique elle-même. À ce titre, citons, par exemple, le cas du *hopgar* dans lequel l'imaginaire du bouddhisme *vajrayana* et certains éléments du taoïsme semblent avoir été associés par certains pratiquants avancés avec, pour résultat, la reconstitution d'un corpus doctrinal et d'un imaginaire philosophico-religieux. Ce niveau est probablement le plus répandu puisque la quasi-totalité des AMSA ont intégré dans leurs imaginaires des notions appartenant à des représentations sociales des pratiques, lesquelles se sont progressivement agrégées ou ont été à dessein organisées en corpus théorico-philosophique extensible comme dans le cas des théories de l'énergie interne (*qi*) ou de théories taoïstes associées au *taijiquan*.

Le niveau rituel implique que les pratiques en sont venues à intégrer le religieux dans la pratique par association de rituels exogènes philosophico-religieux spécifiques et par la ritualisation des gestes contenus au sein des pratiques comme révélatrice d'identités individuelles ou collectives. Ce niveau n'implique pas nécessairement que les rituels entrent de facto dans le cadre d'une pratique religieuse, mais plutôt que ces rituels peuvent être empreints de connotations religieuses du fait qu'ils sont inhérents à certaines représentations sociales et à un imaginaire religieux inclus dans l'imaginaire des AMSA comme dans le cadre de la méditation. Cet aspect rituel est également extrêmement répandu puisque la majorité des AMSA ont, par exemple, associé des formes plus ou moins avancées de techniques de méditation issues de l'hindouisme et du bouddhisme, des exercices et des méthodes de yoga ou de respiration issus du taoïsme, de l'hindouisme ou du bouddhisme. Le *shorinjikempo* en constitue un parfait exemple. En 1947, un certain So Doshin (Nakano Michiomi, 1911-1980), sur la base d'une tradition mensongère le liant au temple de Shaolin, à un style prétendument appelé *yihequan*⁵, et le présentant comme héritier de la tradition chinoise du temple de Shaolin, créa de toutes pièces, selon une méthode d'assemblage bien éprouvée, car elle était depuis longtemps en usage dans de nombreux pays asiatiques, une pratique composite associant

5. En dépit des affirmations erronées du fondateur du *shorinji kempo*, le terme réfère non pas à une méthode de *quanfa*, mais aux milices ayant participé à la révolte des boxeurs.

des techniques issues d'arts martiaux divers à des théories religieuses (Draeger, 1990). Pour ce faire, So Doshin associa des techniques issues du jiu-jitsu (*hakkoryu*) et de divers styles de *quanfa*, des pratiques et rituels ésotériques issus d'arts martiaux chinois et japonais, le tout assaisonné d'une doctrine philosophique bouddhiste syncrétique mélangeant des notions appartenant au bouddhisme du lotus (appelé communément bouddhisme *tiantai* ou *t'ient'ai*) et au bouddhisme zen, lesquels enrichissent la pratique martiale d'un imaginaire philosophique et religieux se voulant valorisant pour le pratiquant sur les plans intellectuel et identitaire (Draeger, 1990).

Le niveau technique pourra être caractérisé par la présence de notions appartenant à des doctrines religieuses ou philosophiques ou à des imaginaires liés à ces doctrines, lesquels, comme conséquence à long terme de la ritualisation des pratiques précédemment mentionnée, ont pu influencer les caractéristiques techniques de la pratique ou conduire, dans d'autres cas, à une modification du contenu technique de la pratique. Citons ici, à titre d'exemple, le cas du *baguazhang*, lequel a été élaboré en un système syncrétique de techniques martiales combiné à diverses pratiques religieuses et ésotériques (*qigong*, yoga taoïste, marche en cercle du taoïsme) associées à un fondement théorico-philosophique constitué de croyances ésotériques et d'éléments doctrinaux issus en grande partie du taoïsme (Menard, 2001). Le *xingyiquan* constitue un autre exemple flagrant de ce type d'association puisque la pratique, probablement basée sur des méthodes de maniement de la lance, est composée d'un ensemble d'exercices de méditation taoïste, d'étirements et d'exercices de *qigong* (conditionnement énergétique taoïste), suivis par l'exécution d'enchaînements à mains nues ou avec armes, exécutés en solo ou avec un partenaire, et basés sur des formes animalières plus ou moins mimétiques ainsi que sur des notions appartenant à la cosmologie taoïste (5 éléments : bois, métal, feu, eau, terre) (Menard, 2001).

Le niveau mécanique, enfin, implique l'influence de théories religieuses ou d'un imaginaire religieux dans la manière dont les mouvements des différents exercices sont exécutés. Les pratiques telles que le *xingyiquan*, le *baguazhang* et le *taijiquan* en constituent indéniablement les exemples les plus éminents puisque les croyances taoïstes influencent le rythme d'exécution, la dynamique ainsi que l'intention mise dans le geste technique. Suite à ces explications terminologiques, théoriques et pratiques relatives au religieux, à la religion et à la religiosité, ainsi qu'au niveau d'intégration du religieux au sein des AMSA, il nous revient de décrire brièvement les croyances et pratiques liées au phénomène religieux au sein de la culture

chinoise han contemporaine, lesquels nous aideront à comprendre la manière dont le religieux s'exprime au sein des AMSA.

LE RELIGIEUX DANS LA CULTURE CHINOISE HAN

Afin d'aborder la manière dont le religieux est imbriqué aux niveaux culturel et social en Chine dans la structure des AMSA à travers les pratiques des grandes religions officielles et surtout de la religion populaire chinoise, il nous revient impérativement de décrire la complexité des croyances, des symboles et des rites entremêlés par des siècles de pratique commune sous la perspective préconisée par Gauthier (2017), laquelle nous permet d'intégrer les pratiques et croyances liées à la magie et aux pratiques dites folkloriques ou populaires (Gauthier, 2017). La religion et le religieux chinois han (*zōngjiào*, 宗教) se caractérisent ainsi par un aspect englobant et syncrétique, ainsi que par une résistance aux tentatives infructueuses de contrôle des religions institutionnelles (taoïsme, confucianisme, bouddhisme) (Goossaert, 2021). Intégrant nombre de rites et croyances de ces dernières (morale confucéenne, rétribution des actes/réincarnation bouddhiste, transcendance corporelle taoïste), lesquelles sont souvent pratiquées de manière conjointe, la « religion populaire » (*zhongguo minjian xinyang*) constitue depuis des siècles la modalité de pratique religieuse la plus répandue au sein de la population chinoise han (Goossaert, 2021).

À l'exception de la pratique ultra-rigoureuse et exclusive de certains adeptes des religions institutionnelles et des sectes, ou des membres de certaines minorités ethniques, la religiosité est guidée par le devoir d'observance de traditions rituelles communautaires, lesquelles incluent le recours aux services d'officiants taoïstes, confucianistes ou bouddhistes en fonction des besoins rituels (mariages, funérailles, inaugurations, etc.) (Goossaert, 2004, 2021). Ce religieux, par son aspect éclectique et syncrétique, ne va pas sans nous rappeler les arts martiaux est-asiatiques, lesquels sont caractérisés par cette multitude de pratiques aux contenus hétéroclites, mais rassemblées autour d'un fond culturel commun de rites, de mythes et de symboles. La religion populaire chinoise associe ainsi diverses traditions rituelles et philosophiques intégrant le culte des ancêtres et des fondateurs de lignées familiales, celui des « esprits » (*shen* : terme englobant les dieux de la mythologie⁶, les divinités naturelles, urbaines, tutélaires

6. Les plus célèbres de ces divinités sont très probablement les *Caishen* ou *Caishenye* (signifiant « dieux de la fortune »), lesquels regroupent, sous une dénomination généraliste, une multitude de divinités civiles, militaires ou autres (trois dieux de la richesse, cinq divinités du bonheur, Tianguan, Zhao, Guandi, etc.).

ou nationales, des héros mythologiques, les immortels, les consciences et expressions des énergies créatrices) et des valeurs morales, à des traditions issues du chamanisme, du taoïsme, du confucianisme, du bouddhisme, du christianisme ou de l'hindouisme, tout en associant des pratiques liées à l'exorcisme des forces démoniaques, la possession spirituelle, ainsi que la croyance en un ordre naturel universel et une réalité susceptibles d'être influencés par les hommes, les esprits et les dieux (Overmayer, 1986; Teiser, 1995; Goossaert, 2004, 2021).

La pratique religieuse, extrêmement variée aux niveaux local et régional, est encadrée par des associations locales dédiées à un ancêtre, à une divinité, aux pèlerinages ou à un temple particulier (Fan et Chen, 2014; Goossaert, 2004, 2021). Le religieux et la religiosité s'y expriment ainsi par des rituels à caractère hautement symbolique dont les répercussions influencent la vie quotidienne des communautés (Fan et Chen, 2014). Contrairement aux pratiques des religions institutionnelles ou des sectes religieuses, les pratiques de la religion populaire ne requièrent pas de conversion, d'initiation, ou de croyance en une doctrine officielle, mais reposent sur l'appartenance à la communauté religieuse locale par le biais d'une association, d'un village ou d'un lignage (Fan et Chen, 2014; Goossaert, 2004, 2021). La religion populaire, profondément ancrée dans tous les aspects de la vie familiale, politique ou économique, constitue ainsi avant tout une pratique à caractère social qui unit entre eux tous les niveaux de la société, depuis les communautés villageoises ou urbaines, jusqu'à l'état et l'économie nationale (Fan et Chen, 2014; Goossaert, 2004, 2021).

L'importance sociale accordée aux rites religieux constitue ainsi une caractéristique sociohistorique primordiale de l'identité culturelle chinoise et de nombreuses autres sociétés est-asiatiques, puisqu'elle fait partie intégrante du fonctionnement et de la structure sociale chinoise tout au long de dynastie Qing et semble avoir survécu aux siècles de traumatismes sociaux, politiques et culturels (révolte du Taiping, révolution Xinhai, révolution culturelle, etc.). L'existence même de la religion repose ainsi avant tout sur l'accomplissement de rites visant à assurer ou à rétablir l'harmonie du ciel, de la terre et de l'homme, et la transmission de croyances fondées sur des critères culturels communs (Yao et Zhao, 2010). Les différentes pratiques religieuses veulent ainsi contribuer à la transmission de traditions reposant sur la base du syncrétisme culturo-religieux, en matière aussi bien de croyances que de pratiques, lesquelles se veulent garantes de la continuité de la civilisation chinoise (Yao et Zhao, 2010). Le ciel, la terre et les ancêtres constituent des objets de culte fondamentaux, primordiaux et anciens, autour desquels se construit le social en

s'inscrivant dans cette continuité transhistorique. L'identité sociale se construira sur la base de traditions ancestrales véhiculées par des mythes, des généalogies écrites et des pratiques rituelles, reliant l'individu à une histoire, aspect que nous retrouverons dans le culte rendu aux fondateurs et membres des lignées des divers styles d'AMSA (Yao et Zhao, 2010). Ces rituels, souvent accomplis au sein de temples et lieux publics, pourront tout aussi bien être exécutés par des officiels gouvernementaux, des chefs familiaux ou des prêtres de la religion populaire ou du taoïsme (Yao et Zhao, 2010 ; Goossaert, 2004, 2021).

Partie intégrante de cette culture religieuse, le culte est indissociable de la plupart des célébrations (mariages, funérailles, cérémonies officielles, inaugurations, initiations, etc.) et s'exprime au moyen de prières, d'offrandes de nourriture, de bâtons d'encens, etc., le plus souvent sur des tombes ou dans les temples ancestraux ou familiaux (Yao et Zhao, 2010). De manière similaire, le culte des ancêtres fondateurs familiaux est inclus dans les cultes rendus aux divinités ancestrales ethniques, régionales et nationales (Confucius, Guandi ou Huangdi, etc.), lesquels sont eux-mêmes inscrits dans des cultes d'entités supérieures (valeurs morales, le ciel, la terre) dont ils constituent une émanation. Cette connexion avec la mémoire ancestrale constitue le fondement de la société et de la religion, civilisation et culture chinoises, du fait que les ancêtres sont considérés comme les intermédiaires entre l'homme et le ciel (*Tian*, entité divine personnifiée) (Yao et Zhao, 2010). Les rituels et les sacrifices viseront à invoquer la présence d'ancêtres divinisés afin de protéger les descendants contre les divinités maléfiques, à souligner l'appartenance sociale et à créer un environnement communautaire liant les individus autour d'une histoire mythologique commune (Yao et Zhao, 2010). Créant le lien entre l'humain et le divin, la pratique religieuse se voudra entretenir la communication et la réciprocité entre l'ancêtre et le descendant, entre l'enseignant et l'élève (Yao et Zhao, 2010). La transmission intergénérationnelle des croyances et des rites est ainsi une condition *sine qua non* de la perpétuation de la tradition ancestrale et de la cohésion des liens familiaux et sociaux. La notion de religion (*zōngjiào*, 宗教), entendue en Asie de l'Est comme « enseignement des ancêtres » / « transmission ancestrales », reflète ces divers aspects (Yao et Zhao, 2010).

Dans la continuité de cette logique, si les ancêtres (ou plutôt les imaginaires et la mémoire inventée de ces derniers) sont mythifiés et sacralisés, c'est que la transmission de leur mémoire est perçue comme porteuse de la

puissance numineuse⁷ fondatrice du social et garante de sa cohésion, puissance à laquelle le culte entend permettre aux membres de groupe de se connecter. À travers la connexion avec cette entité transcendante, mythologique et historique, le rite du culte ancestral veut connecter l'individu avec le groupe, ce dernier étant perçu comme source de puissance, car il est générateur d'identité, d'appartenance et entend renforcer la cohésion sociale. Considérés comme une émanation du ciel dans la société des hommes, le culte rendu aux ancêtres permet de se connecter à ce dernier comme entité mythique ultime. À travers l'accomplissement des rites visant à rendre hommage à des ancêtres avérés ou fictifs, l'individu et le groupe entendent affirmer leur appartenance à la communauté et leur identité individuelle sociale et culturelle distincte, et s'inscrire comme acteurs dans cette continuité temporelle et spatiale en invoquant la protection de divinités ancestrales pour en recevoir la puissance.

La majeure partie des groupes sociaux chinois de la fin de la dynastie Qing étaient liés par les rites des trois religions officielles (bouddhisme, taoïsme, confucianisme) et de la religion populaire, ces derniers associant à des degrés divers certaines pratiques officielles à des rites et croyances plus hétérodoxes (Goossaert et Palmer, 2011). Ces communautés, qu'elles soient des communautés familiales, des guildes professionnelles ou des groupes de défense locaux, possédaient toutes un autel ou un temple dédié à un dieu, un héros ou un ancêtre, et se caractérisaient par leur caractère culturel (Goossaert et Palmer, 2011). Comme pratiquement tous les groupes sociaux, les sociétés et congrégations martiales ou paramilitaires de la fin

7. Le terme « numineux » (du latin *numen*, signifiant « divin » ou « présence divine »), énoncé par Otto (1917), renvoie à un « sentiment originnaire » résultant de la perception du sacré (Sironneau, 1982). « L'expérience du sacré, c'est que nous sommes saisis par le « numineux », terme indéfinissable, mais qui exprime la perception vague d'un inconnu, d'un « tout autre » (*ganz andere*), étranger à l'ordre du monde et à notre vie quotidienne » (Otto, 1917 ; Sironneau, 1982 : p. 31). Ajouté au « mystère » (*mysterium*), exprimé par l'effroi mystique (*tremendum*) et la fascination (*fascinosum*), le numineux se manifeste également par la majesté (*majestas*), l'énergie (sentiments de vie, de passion, de force, d'activité, de volonté ou d'impulsion constituant une notion essentielle à l'imaginaire des AMSA à travers la notion de *qi*), le « tout autre » (provoquant la stupeur) et l'énorme, caractérisant ce qui est épouvantable, maléfique, puissant et étrange (Otto, 1917. Sironneau, 1982). À noter que le *fascinosum*, mentionné précédemment, donne lieu aux rituels de possession et d'extase tels qu'on les retrouve au sein du chamanisme et de nombreuses autres pratiques chinoises et asiatiques historiques et contemporaines, lesquels occupent une place importante dans l'imaginaire et la pratique des AMSA.

de la dynastie Qing étaient également unies autour d'une pratique commune du culte religieux et du respect des rites (Goossaert et Palmer, 2011). Ce devoir d'observance rituelle, garant de la cohésion sociale, s'appliquait également aux troupes régulières chinoises, mandchoues ou mongoles de l'armée impériale (Shahar, 2019). De tels rites incluaient, par exemple, des sacrifices animaliers (porc, mouton, bœuf, chien ou cheval) offerts par les régiments des étendards mandchous au « dieu cheval » et au dieu guerrier Guanyu (Shahar, 2019).

Dans le cadre des groupes paramilitaires et des congrégations religieuses orientées vers les pratiques martiales, les rituels religieux pouvaient prendre des formes diverses, plus hétérodoxes, lesquelles incluaient l'absorption de potions contenant de l'eau mélangée avec des cendres de talismans en papier, des rituels d'initiation ou de complétion d'aptitudes martiales, des séances de récitation d'incantations magiques ou encore des rituels liés au culte d'ancêtres dans un temple local ou dans le lieu où était diffusé l'enseignement (Perry, 1980 ; Esherick, 1987). Transposé aux sectes religieuses et aux sociétés pratiquant des méthodes de préparation au combat et des arts martiaux, le culte des ancêtres prenait un sens et une fonction particulière, lesquels sont encore présents de nos jours dans le monde des AMSA contemporains dits traditionnels. La notion référait en effet à la révération, à la manière des ancêtres familiaux, d'anciennes générations d'enseignants, parfois légendaires, organisés en généalogies fictives (Judkins, 2017). De telles généalogies, associées aux rites, non seulement visaient à prouver et promouvoir la légitimité de l'enseignant (leader institutionnel) et des connaissances transmises par ce dernier sur la base de leur aspect transhistorique et authentique, mais surtout, en simulant une appartenance familiale factice, elles contribuaient à créer un lien social similaire à un lien de parenté, lequel permettait d'assurer la cohésion du groupe par la création d'un sentiment d'appartenance et d'une identité collective. Nous retrouverons bien évidemment cet aspect lié à l'importance du social dans le cas des pratiques des sectes religieuses salvatrices à caractère martial, des sociétés secrètes et des milices d'auto-défense que nous allons maintenant aborder.

SECTES RELIGIEUSES SALVATRICES À CARACTÈRE MARTIAL, SOCIÉTÉS SECRÈTES ET MILICES D'AUTODÉFENSE DANS L'IMAGINAIRE DES AMSA TRADITIONNELS CONTEMPORAINS

Autrefois regroupées en Chine sous le terme *huidaomen* (會道門, « sociétés secrètes et salvatrices »), nombre de fraternités et sociétés secrètes chinoises ont souvent côtoyé les sectes salvatrices et millénaristes, avec lesquelles elles ont entretenu des liens historiques et culturels parfois ambigus. Longtemps étiquetés comme « religions hérétiques » (*zongjiao yiduan*), les *huidaomen* ont vu leur popularité s'accroître au début de la période républicaine (Goossaert et Palmer, 2011). Sous cette dénomination généraliste, le concept *huidaomen* intègre en fait différents types d'organisations historiques distinctes, lesquels incluent les milices rurales et congrégations paramilitaires, dont nombre furent à l'origine de nombreuses insurrections populaires, telles que les Grandes Épées et les Lances rouges, les sectes religieuses salvatrices, lesquelles incluent les sectes religieuses à caractère martial telles que le *meihuamen*, ainsi que les sociétés secrètes telles que le *Qingbang* (« gang vert »)/*Hongmen*⁸ (Palmer, 2011).

Les milices rurales

La société des Grandes Épées (*dadaohui*), appelée encore société du Grand Couteau, fut fondée dans le Shandong aux alentours de 1890 par Liu Shiduan (?-1896), lequel, selon la légende, aurait été initié à la technique de kung-fu ou de « *qiqong* dur » (exercices respiratoires) de « l'armure de la cloche d'or », censée rendre invulnérables aux armes blanches et aux armes à feu et dérivée d'une méthode similaire utilisée par la Secte des huit trigrammes au début du 19^e siècle (Naquin, 1976; Perry, 1980; Esherick, 1987). Associant rites religieux ésotériques, préparation au combat, maniement des armes et arts martiaux, les pratiques rituelles de la société des Grandes Épées incluaient la répétition d'incantations et l'absorption

8. Le *Hongmen* (« secte Hong/Hung »), également appelé *Tiandihui* (« Société du ciel et de la terre »), est une secte religieuse fondée au début de la dynastie Qing (1644-1912) qui se transforma au 18^e siècle en société secrète à connotation mafieuse connue sous les noms *Sanhehui* (« société des trois harmonies » qui donna son nom aux triades), *Sandianhui* (« société des trois points » qui donna également son nom aux triades), *Hongbang* (« gang rouge »), *Qingbang* (« gang vert »), ou *Gelaohui* (« société des frères aînés ») (Duara, 1995). Nombre des membres du *Hongmen* prendront part à la révolte du *Taiping* et seront à l'origine de la rébellion des Turbans rouges du Guangdong (1854-1856) (Perry, 1984; Goossaert et Palmer, 2011).

de cendres de talismans en papiers dissoutes dans l'eau (Esherick, 1987 ; Perry, 1980). Regroupant des petits fermiers et propriétaires terriens organisés en milices d'autodéfense pour lutter contre les bandits et les seigneurs de guerre, la secte disparut progressivement d'une partie du Shandong après 1896 du fait de la participation de ses membres à la révolte des boxers et s'exporta en Mandchourie avec l'immigration des paysans du Shandong et du Hebei (Esherick, 1987). À partir de 1927, le mouvement a connu une véritable expansion, luttant successivement contre les collecteurs d'impôts du Fengtian, l'occupant japonais durant le Manchoukouo et les communistes (Esherick, 1987 ; Perry, 1980).

Similaire dans son approche rituelle associant le religieux au martial ou au militaire, la société des Lances rouges (1911-1949) peut être perçue davantage comme un mouvement social tourné vers l'autodéfense et la protection des communautés rurales devenu progressivement un mouvement révolutionnaire (Perry, 1980). La société, qui compta jusqu'à trois millions de membres, était composée de milliers de groupes de paysans et de milices aux ordres de propriétaires terriens de l'Anhui, du Henan, du Hebei et du Shandong (Perry, 1980). La société fut à l'origine d'un mouvement d'insurrection dans l'est du Shandong (1928-1929), lequel éclata en réponse à la brutalité et aux taxes imposées par le seigneur de guerre Liu Zhennian allié des nationalistes (Perry, 1980). Dans la poursuite de ses activités, la société s'associa avec d'autres milices moins connues, telles que les sociétés des Lances jaunes et des Lances blanches, lesquelles en sont venues à fusionner progressivement avec le mouvement (Dillon, 2010). Bien qu'elle ait été principalement active de 1920 à 1935, certaines factions de la société sont restées en activité jusqu'à la fin de la guerre civile chinoise (1949) (Perry, 1980). Sur le plan théologique et doctrinal, les différentes factions étaient placées sous le patronage de divinités populaires locales (Guan Yu, Xuan Wu), de bodhisattvas bouddhistes et de sages taoïstes (Guanyin, Lao Tzu, Confucius), ainsi que de personnages de romans populaires (Perry, 1980). Au niveau rituel, les pratiques de la société étaient extrêmement similaires à celles de la société des Grandes Épées. Les cérémonies d'initiation débutaient par un serment de loyauté absolue suivi de divers rituels incluant prosternation, offrande d'encens, prières, apprentissage et répétition de sorts d'invulnérabilité, et absorption de cendres de talismans en papier dissoutes dans de l'eau (Perry, 1980). La phase initiale de la pratique incluait des exercices de « *qigong dur* » préparant à la casse de briques posées sur la tête. Les étudiants avancés, récitant des incantations protectrices, étaient testés au moyen de coups de couteaux ou d'épées sur

la poitrine et les bras. Dans la phase finale, les élèves recevaient des coups de fusil ou de canon chargé à blanc (Perry, 1980). En plus de l'entraînement au maniement de la lance et du sabre, les étudiants apprenaient des centaines de charmes, incantations, rituels de guérison et autres méthodes censées garantir l'invulnérabilité (charmes de tissu, possession spirituelle chamannique) (Perry, 1980). Les membres en cours de formation étaient également soumis à un code de conduite morale, comportementale et alimentaire stricte, lequel incluait de nombreux interdits (relations sexuelles, crevette, bœuf, etc.) (Perry, 1980).

Il convient de noter que le caractère religieux semble avoir joué un rôle prédominant au sein de ces milices et sociétés paramilitaires, puisque le recours aux rituels ésotériques et magiques semble avoir eu lieu dans un objectif multiple de recrutement, de transmission de croyances, de construction de la cohésion du groupe et de protection individuelle en vue de la préparation au combat (Perry, 1980 ; Esherick, 1987). En effet, à une époque à laquelle l'espérance de vie au combat était relativement limitée du fait de l'utilisation plus fréquente des armes à feu, l'enseignement de méthodes de préparation au combat agrémentées de croyances ésotérico-magiques, de sorts protecteurs et d'exercices respiratoires de renforcement (qiqong), à des individus inéduqués, intellectuellement limités, mais politiquement motivés, a pu jouer un rôle primordial chez les membres de ces milices le plus souvent équipées de lances et de sabres du fait de maigres ressources financières (Perry, 1980). De telles méthodes de préparation psychomotrice ont ainsi indéniablement eu un effet similaire à celui des techniques de préparation psychologique contemporaines utilisées dans le domaine sportif. Plus encore, associée au sentiment de sécurité et de puissance naissant du sentiment d'appartenance collective, la croyance d'une invulnérabilité aux armes blanches et aux armes à feu, transmise par différents rituels et de l'imaginaire collectif, a pu agir comme un placebo psychologique permettant au pratiquant d'éloigner l'anxiété liée à l'idée de la mort, et lui permettant d'appréhender le combat avec une plus grande sérénité. Dans le cadre de l'utilisation des rituels de possession spirituelle, cette notion de préparation psychomotrice revêt un caractère encore plus particulier puisque, plongeant le pratiquant dans un état de transe meurtrière, l'aliénation psychologique liée à la croyance en la possession par une figure divine conférant des pouvoirs surnaturels et des capacités divines permettait d'exprimer certaines émotions et de décupler indéniablement les réponses hormonales et les capacités au combat d'individus se percevant comme possédés et investis de pouvoirs surnaturels (Perry, 1980). D'autre part, la capacité des leaders à faire

croire à des populations, aux aptitudes physiques et intellectuelles relativement limitées, à l'acquisition d'une maîtrise de techniques de combat et d'une invulnérabilité aux armes blanches et aux armes à feu était gage de crédibilité et d'une augmentation du nombre de recrues. Pour cause, chez des populations en situation socioéconomique précaire et aux perspectives d'ascension sociale quasi inexistantes, l'espoir suscité quant à une possibilité de réussite et d'accomplissement de soi par la reconnaissance sociale reçue par ses pairs et la société, qui plus est par l'accomplissement dans le domaine militaire, associée à une garantie factice de survie de l'adepte au combat, mais lui conférant néanmoins un sentiment de sécurité et confiance, semblait constituer un argument publicitaire suffisant pour entraîner l'adhésion de nouveaux membres (Perry, 1980 ; Esherick, 1987 ; Judkins, 2017).

Les sectes religieuses salvatrices à caractère martial

Formant une sous-catégorie particulière au sein de la catégorie *huidaomen*, les sectes ésotériques salvatrices à caractère martial ou paramilitaire ont joué un rôle notable tout au long de l'histoire chinoise, ce qui leur a conféré une certaine aura et justifia souvent leur interdiction depuis la dynastie Ming (1368-1644) jusqu'à la période républicaine (Esherick, 1987). Sur le plan socioreligieux, la grande majorité de ces sectes se différencient souvent des autres mouvements religieux par une structure doctrinale, institutionnelle et rituelle spécifique, laquelle est habituellement divisée en deux branches, la branche *wu* (武), le « martial », et la branche *wen* (文), le « civil/culturel » (Filipiak, 2015). La séparation doctrinale et rituelle *wen* (文)/*wu* (武) renvoie à un concept philosophique, culturel, politique et religieux ancien⁹, lequel constitue aujourd'hui encore la base doctrinale, rituelle et institutionnelle de nombreuses pratiques religieuses chinoises (Filipiak, 2015 ; Palmer et Tse, 2020). Distinction sociale, institutionnelle et culturelle, très en vogue durant la dynastie Ming (1368-1644), le *wu/wen* se veut progressivement une métaphore sociale et politique impériale dans laquelle le militaire (*wu*) est perçu comme étant au service de l'institutionnel/civil/culturel (*wen*), et l'individu au service des intérêts supérieurs du groupe et de l'autorité suprême. Les adeptes de ces mouvements commencent par intégrer la branche *wu* avant de progresser dans leur initiation pour, une fois devenus membres confirmés, être initiés aux croyances et rites de la branche *wen*. Notons que le *wen*, dont les doctrines et les rites sont consacrés à la vénération de

9. 3^e ou 2^e siècle av. J.-C., soit vers la fin de la dynastie Zhou (1046-256 av. J.-C.).

divinités civiles, est généralement gardé secret, tandis que le *wu*, dédié aux pratiques d'arts martiaux ou de méthodes de préparation au combat sous la tutelle de divinités martiales, constitue souvent la vitrine de l'organisation. La nature particulière des rites *wu* (incluant des rites de divination, d'exorcisme et de possession spirituelle) au sein des pratiques religieuses populaires courantes du nord-est de la Chine, notamment au sein des pratiques des sectes salvatrices, pourrait suggérer par ailleurs une possible influence des pratiques chamanistes *wu* (巫)¹⁰ ou mandchoues sur les pratiques religieuses populaires de la région ou un syncrétisme entre ces derniers et la religion populaire chinoise (cf. Palmer et Tse, 2020) (Liu, 2007).

L'utilisation par les sectes religieuses salvatrices de cette distinction doctrinale et rituelle *wen/wu*, solidement ancrée dans la culture liturgique chinoise, procure plusieurs avantages non négligeables. D'une part, par les rites qui lui sont propres au sein de la branche *wu*, la pratique permet de forger une identité de groupe et de participer à la cohésion sociale en unissant le groupe autour des croyances qui y sont partagées et de réaffirmer l'ancrage de ces croyances dans l'esprit des adeptes (Paladino, Mazurega, Pavani et Schubert, 2010 ; Jeffrey, 2011, 2017 ; Van Cappellen et Rimé, 2014 ; Wulf, 2017). Ainsi que nous l'avons expliqué en détail précédemment lorsque nous avons abordé la notion de rituel, la mise en communion émotionnelle et corporelle des individus opérée par l'exécution des rituels, entraînant l'apparition du conformisme, facilite l'endoctrinement des adeptes (Paladino, Mazurega, Pavani et Schubert, 2010 ; Jeffrey, 2011, 2017 ; Van Cappellen et Rimé, 2014 ; Wulf, 2017). Plus encore, et cet aspect est manifeste tout au long de l'histoire croisée des arts martiaux et des pratiques religieuses, la fascination pour la pratique des arts martiaux permet aux sectes de séduire les foules en quête de puissance, d'appartenance et d'accomplissement de soi afin de recruter de nouveaux adeptes (Judkins, 2019)

La secte religieuse salvatrice à caractère martial et paramilitaire la plus connue est indéniablement la Voie/École des huit trigrammes (*baguadao*, *baguajiao*), dont la popularité perdura au fil des siècles en dépit des constantes interdictions promulguées à son encontre, du fait de son caractère historique et d'une longue tradition au service de la défense de l'identité et de la culture chinoise han, laquelle a contribué à nourrir un certain imaginaire des arts martiaux chinois. Descendante de la secte

10. Il est important de ne pas confondre le *wu* (武), « martial », du *wu* (巫) « shaman ». En dépit de leur prononciation similaire, les deux termes font référence à des concepts, croyances et pratiques différentes ainsi que le montre leur différence d'idéogramme.

millénariste du Lotus blanc¹¹, la Voie/Maison des huit trigrammes (*baguadao*, *baguajiao*), créée vers la fin du 17^e siècle et le début du 18^e siècle, appelait à renverser la dynastie Qing et à chasser les Occidentaux et les chrétiens (Esherick, 1987). La doctrine de la secte était majoritairement basée sur les « écrits de la transmission de la voie des cinq femmes », recueil de techniques taoïstes de méditation censées conduire à la transcendance immanente et au salut (Esherick, 1987). Descendante directe de la branche *ligua* du *baguadao*, le *meihuajiao* (« Maison de la fleur de prunier », également appelé *meihuamen* ou *meihuaquan*) constitua l'un des grands contributeurs du *yihetuanyundong* (義和團運動, « mouvement des milices unies pour la justice¹² »), mouvement politico-religieux qui déclencha la révolte des boxers (1899-1901) (Esherick, 1987 ; Goossaert et Palmer, 2011). Aujourd'hui encore en activité, le *meihuamen*, jouissant d'une véritable notoriété, est largement répandu de nos jours dans le nord-est de la Chine, en particulier dans le Hebei, et est aujourd'hui considéré en Chine et en Occident comme une religion institutionnelle, ce qui lui a valu l'attribution de la dénomination « meihuisme » (Xiang, 2003). Les pratiques *wu* du *meihuamen* incluent des méthodes de combat à mains nues (*quanfa*), diffusées sous la dénomination *meihuaquan*, à part entière de ses rites et de son processus de promotion, de recrutement et d'entraînement de ses membres (Xiang, 2003).

La popularité des *huidaomen* à partir 19^e siècle, ajoutée à un environnement socioéconomique extrêmement précaire propice à l'émergence de ce type d'organisation, prend ses racines dans le contexte social, et plus particulièrement socioreligieux, de la société chinoise de l'époque. La popularité de ces organisations semble tout d'abord s'expliquer en partie par l'expansion du christianisme dans de nombreuses provinces, lequel a causé une

11. D'inspiration manichéenne et bouddhiste, la secte du Lotus blanc constitua l'une des sectes religieuses salvatrices les plus importantes du fait de sa portée transhistorique. Associée à d'autres mouvements et sectes se réclamant de son héritage, cette dernière fut impliquée dans nombre d'insurrections qui secouèrent les dynasties Yuan (1279-1368), Ming (1368-1644) et Qing (1644-1912) (Esherick, 1987). Basée sur le culte de Maitreya (bouddha du futur), incarné en la personne du leader de la secte Han Shantong (?-1351), la secte associait progressivement exercices gymniques et respiratoires, méditation et enseignement de techniques de combat au sein de son processus de recrutement et d'entraînement de ses membres (Esherick, 1987). Les membres Lotus blanc prirent part à la révolte des Turbans rouges (1351-1368) qui renversa la dynastie Yuan (1279-1368) et, associée à la Société martiale du gourdin et du fouet, la secte fut à l'origine de la révolte de Xu Hong-ru (1622) à la fin de la dynastie Ming dans le Anhui (Esherick, 1987).

12. Terme générique englobant diverses milices et sectes distinctes telles que le *meihuajiao*.

intensification du ressentiment de la population et plus particulièrement des notables locaux à l'égard des chrétiens (Goossaert et Palmer, 2011). En cause, la destruction et la restructuration de l'espace social et socio-religieux chinois consécutives à l'influence croissante de la religion chrétienne, laquelle a entraîné une dissolution progressive d'un tissu social déjà fragilisé garant de la cohésion de communautés jusqu'alors soudées par les rites de la religion populaire. Cette fracture sociale est principalement liée à une prise de retrait progressive de nombreux Chinois convertis au christianisme de leurs communautés locales et à la mise à l'écart de ces derniers (Goossaert et Palmer, 2011). Ce phénomène s'explique en grande partie par le refus fréquent des chrétiens de contribuer aux activités culturelles de la communauté, lesquelles étaient considérées par l'Église comme des activités païennes (Goossaert et Palmer, 2011). À ce phénomène s'ajoute la protection diplomatique française dont bénéficiaient les chrétiens et notamment les catholiques, en conformité avec les modalités d'application des « traités inégaux » de 1842 et 1858 (Goossaert et Palmer, 2011). Cette protection conduisait en effet fréquemment à l'intervention du ministère des affaires étrangères dans le règlement des conflits locaux en forçant les magistrats locaux à protéger les intérêts des chrétiens (Goossaert et Palmer, 2011). Ce phénomène, conduisant à une augmentation des conversions dans un but économique (accès aux ressources), a renforcé de fait la mise à l'écart des chrétiens et a ainsi accru la rancœur des populations locales à leur égard, ainsi qu'à l'égard du christianisme et des Occidentaux d'une manière plus générale (Goossaert et Palmer, 2011).

Le succès obtenu par les sectes religieuses martiales et autres groupes paramilitaires issus du Shandong et du Hebei ayant participé à la révolte des Boxeurs, alors regroupés sous le label *yihetuanyundong*, est on ne peut plus révélateur de ce phénomène. Manifestation d'une tentative de préservation de la culture locale dominante et de défense de l'identité et de la cohésion sociale, l'engouement pour ce type de pratique religieuse ressort indéniablement comme une réaction extrême de la culture et de la religion populaire locale face à la menace occidentale et chrétienne pesant sur le tissu social, d'autant plus que le mouvement, bénéficiant du soutien des notables locaux, puisait la majeure partie de ses recrues au sein d'une foule de jeunes hommes réactionnaires, sans emploi et sans perspective de mariage ou d'ascension socioéconomique (Goossaert et Palmer, 2011). Cet aspect se retrouve dans l'adoption hautement symbolique de la dénomination *yihetuan* (« milices unies pour la justice ») utilisée par les groupuscules armés pour désigner le mouvement. Du fait que les activités

des sectes martiales et paramilitaires permettaient de détourner l'attention, la colère et l'énergie de foules démunies enclines au pillage et au banditisme (dont les élites étaient souvent les premières victimes) vers les chrétiens et les étrangers, ces sectes ont acquis l'appui de certaines élites locales aux sectes religieuses. Bien qu'il soit indéniablement lié à des motivations tenant d'une volonté de survie socioéconomique, cet appui des élites, forme de reconnaissance sociale élevant ces pratiques au même rang social que celles de la culture dominante, a ancré ces dernières dans le tissu social local et a en renforcé la popularité.

Le succès obtenu par les diverses sectes et milices est également à chercher du côté des liens profonds unissant la pratique des cultes religieux aux communautés militaires ou paramilitaires (congrégations de sports de combat et d'arts martiaux, milices d'autodéfense, groupes armés) (Goossaert et Palmer, 2011). Les croyances et les pratiques religieuses hétérodoxes étaient en effet au cœur même de l'identité culturelle et sociale de ces groupes et étaient en relation directe avec la pratique des compétences martiales et vice-versa. Sous une perspective psychosociale, les rituels pratiqués par ces groupes, associés à la pratique de diverses techniques militaires ou d'arts martiaux, jouent un rôle spécifique. D'une part, les rituels contribuent à la régulation et à la communion émotionnelle et comportementale des membres du groupe, avec, comme conséquence, la cohésion du groupe et l'assimilation des croyances ésotériques et religieuses (Paladino, Mazzurega, Pavani et Schubert, 2010 ; Jeffrey, 2011, 2017 ; Van Cappellen et Rimé, 2014 ; Wulf, 2017). D'autre part, en contribuant à l'intériorisation des croyances, valeurs et normes constitutrices des représentations sociales partagées par les membres du groupe, ces rituels contribuent à l'intégration des membres du groupe et à l'affirmation de leur appartenance au groupe avec, comme corrélat, la construction d'une identité sociale et culturelle (Jodelet, 1989 ; Paladino, Mazzurega, Pavani et Schubert, 2010 ; Jeffrey, 2011, 2017 ; Van Cappellen et Rimé, 2014 ; Wulf, 2017). Plus encore, au cours de ces périodes historiques socialement troublées, l'appartenance à un groupe politico-religieux socialement valorisé par les valeurs qu'il défend, et l'identité de groupe qui lui est associée, prenant le pas sur l'identité individuelle, permettait aux individus dans des situations socioéconomiques précaires d'acquérir une reconnaissance sociale et de satisfaire leurs besoins socio-individuels de base¹³

13. Les besoins de réussite, d'affiliation, de pouvoir (*achievement, affiliation, power*) sont proposés en 1961 par McClelland. Le besoin d'accomplissement de soi (*self-achievement need*) est énoncé par Maslow (1943).

(Judkins, 2019). Le *yihetuanyundong*, qui constitua la majeure partie des forces ayant pris part à la révolte des boxers, s'appuyait ainsi sur une réserve de jeunes hommes marginaux, réactionnaires et sans emploi, et avait gagné le soutien d'une grande partie des élites locales du Shandong et du Hebei (Goossaert et Palmer, 2011).

La plupart des *huidaomen* ont laissé des traces contemporaines, non seulement dans l'imaginaire associé aux pratiques, mais également au niveau technique puisqu'elles ont donné naissance à nombre d'arts martiaux chinois pratiqués de nos jours. Les pratiques contemporaines dites traditionnelles issues des méthodes de préparation au combat à mains nues et des arts martiaux diffusées par ces sectes en ont ainsi souvent conservé les noms et parfois les rites, comme dans le cas du *meihuaquan* en Chine. Sous une perspective sociologique et sociopsychologique, une différence essentielle est cependant à souligner concernant le rôle des rituels religieux au sein, d'une part, des sectes religieuses hétérodoxes et des sociétés secrètes, qu'elles soient ou non à caractère martial, constituées autour d'objectifs religieux et politiques, et, d'autre part, des milices d'autodéfense, telles que les Lances rouges, organisées autour d'objectifs paramilitaires communs devenus politiques. Dans le cadre des milices d'autodéfense, composées de membres issus des mêmes communautés locales et unies entre eux par les rites de la religion populaire, l'acquisition des compétences militaires/martiales constituait une nécessité primordiale. Les rituels religieux ésotériques prenaient une valeur de soutien psychologique, non seulement par la croyance en la protection qu'ils étaient censés procurer, mais aussi par leur capacité à consolider les liens de la communauté nouvellement créée. Dans les sectes religieuses hétérodoxes à caractère martial, les croyances et la doctrine religieuse constituent le fondement idéologico-culturel et le ciment social même du groupe. Les rites religieux, exigeant la soumission à l'autorité de l'institution, constituent des outils d'intégration et d'unification des membres d'une même secte. Plus encore, ces rites et rituels, dont les rituels d'invulnérabilité, revêtent d'autant plus d'importance en termes sociopsychologiques puisque, par le partage des émotions, l'adoption de normes, de valeurs et de croyances communes, ces dernières participaient à l'intégration d'un imaginaire valorisant permettant aux individus d'appartenir à un groupe et de ce fait de construire et de manifester une identité sociale, culturelle et religieuse leur permettant de se singulariser (Van Cappellen et Rimé, 2014; Jeffrey, 2011, 2017). Ainsi que nous le verrons dans la section suivante, le côté martial semblerait donc avoir été mis en avant dans un

objectif promotionnel au service d'intérêts politiques et du recrutement de nouveaux membres, ainsi que pour son rôle, certes pratique, mais avant tout symbolique de protection du groupe, de son intégrité, de ses rites et d'une certaine identité sociale et ethnique devenue nationale.

LES NARRATIFS ET LES MYTHOLOGIES RELIGIEUSES DANS LA CONSTRUCTION DE L'IMAGINAIRE CONTEMPORAIN DES AMSA

Les arts martiaux chinois, hérités de l'ancienne dynastie Ming et longtemps intégrés dans l'éducation des membres des anciennes élites chinoises, ont été très tôt politisés et associés à des religions et des croyances ésotériques. Un des exemples les plus connus est celui de *L'Épitaphe pour Wang Zhengnan* (1669) écrit par l'écrivain pro-Ming Huang Zongxi (Henning, 2001). Le texte a été à l'origine de la distinction entre les pratiques taoïstes dites internes, prétendument originaires du mont Wudang et symbole de l'identité chinoise Han, et les pratiques bouddhistes, dites externes, plus fréquemment associées au temple Shaolin, représentatrices d'une religion étrangère et de l'envahisseur mandchou (Henning, 2001). Le texte conduit à hisser l'art martial taoïste du mont Wudang sous la tutelle du patriarche Zhang Sanfeng au rang de symboles de la résistance au maître mandchou. On assista cependant à une évolution des discours politico-idéologiques associés à cette distinction au fil des siècles suivants (Henning, 2001). À partir du 19^e siècle, les discours associés à ces pratiques, fidèles à une politique de construction et de promotion de l'identité nationale, ont cherché à unifier ces pratiques en les présentant comme porteuses de l'identité han (Henning, 2001 ; Filipiak, 2010). Au début du 20^e siècle, sur la base de cette distinction, certains pratiquants chinois ont classifié de manière fantaisiste le taijiquan, le xingyiquan et le baguazhang comme des pratiques internes et associé de manière tout aussi fantaisiste le taijiquan avec Zhang Sanfeng et le taoïsme (Henning, 2001), contribuant de fait à la diffusion des nombreuses représentations fallacieuses des arts martiaux chinois qui existent aujourd'hui. Durant la période contemporaine, cette tendance à vouloir assimiler certains arts martiaux chinois avec le bouddhisme zen (*chan*), et d'autres avec les croyances taoïstes, ainsi qu'avec certaines sectes hétérodoxes de la fin du 19^e siècle, s'est propagée dans les pays occidentaux anglo-saxons (Henning, 2001).

L'association du taoïsme et du bouddhisme avec le *quan*¹⁴ (forme de lutte populaire chinoise de la dynastie Ming) semble cependant on ne peut plus discutable tant sur le plan technique que sur le plan religieux. Si en effet Qi Jiguang (1528-1587) semble avoir diffusé certaines de ces méthodes de lutte populaire (*quanfa*) auprès des paysans et des milices de paysans des communautés immigrés (*hakka/kejia*) du Fujian et de groupes de moines bouddhistes pour combattre la piraterie (Gyves, 1993), ces pratiques n'entretiennent que très peu de liens avec le bouddhisme. Les formes codifiées contemporaines de *quanfa* telles que nous les connaissons aujourd'hui à travers le kungfu dit traditionnel – à ne pas confondre avec les formes modernes synthétiques de *nanquan*, *changquan* et *taijiquan* du wushu remaniées au début du 20^e siècle à partir des formes traditionnelles contemporaines (Filipiak, 2010) – sont en fait de factures relativement récentes. Ces formes contemporaines dites traditionnelles ont été élaborées au sein de cercles de lutteurs (*quanhui*), d'écoles de lutte (*quanjiao*), de milices et de sociétés secrètes sur la base d'anciennes méthodes de *quan* et d'autres formes de luttes traditionnelles (telles que la lutte *hui*) transmises et conservées au sein des groupes familiaux, des cercles de lutteurs et des milices du *baojia*¹⁵ depuis la dynastie Ming. En dépit des nombreuses dénominations religieuses faisant référence à des mouvements, des traditions ou des symboles religieux et mythologiques (*shaolinquan*, *mizongquan*, *meihuaquan*, *dachengquan*, *luohanquan*, *taijiquan*, *bailianquan*, *jingangquan*, *baguazhang*, *xingyiquan*, *hongquan*, etc.) qui leur ont été attribuées afin de revendiquer une connexion avec des mouvements religieux ou politiques à des fins idéologiques et promotionnelles, et qui ont nourri depuis des siècles l'imaginaire des AMSA, ces pratiques ne partagent cependant que peu de liens techniques ou historiques avérés avec le taoïsme, le bouddhisme ou d'autres mouvements ou doctrines religieuses.

14. Le *quan*, dont les formes techniques codifiées sont souvent confondues aujourd'hui avec des méthodes de pratique de la boxe du fait de leur apparence biomécanique et des interprétations fantaisistes qui en ont été diffusées depuis plus d'un siècle, constitue un terme générique désignant les méthodes et les éducatifs techniques de lutte chinoise puis sino-mandchoue dont la transmission sous formes codifiées (*quanfa*) a commencé au cours des 17^e et 18^e siècles. L'engouement pour ces pratiques à partir de la dynastie Ming explique que certaines formes régionales de *quan*, telles que le *hakkaquan*, pratiqué par la communauté *hakka* dans le sud-est de la Chine, ont été intégrées après la colonisation mandchoue à la lutte populaire mandchoue, le *buku*, aboutissant en 1669 à la création du *shanpuyin* (« camp d'excellence de la lutte ») et à la synthèse de la lutte sino-mandchoue, le *shuaijiao*, par l'empereur Kangxi (ISJU, 2011).

15. Système traditionnel de défense local basé sur l'utilisation de milices rurales.

L'association du bouddhisme aux méthodes de *quan* constitue un phénomène relativement récent et hautement surestimé. Ces méthodes de lutte, en vogue durant la dynastie Ming et intégrées aux examens militaires officiels vers la fin de la période Wanli (1573-1620) du fait de leur popularité, sembleraient occasionnellement avoir été importées dans certains monastères bouddhistes du Henan durant la dynastie Ming, probablement par des moines formés à ces méthodes de lutte, ou au début de la dynastie Qing dans un cadre de pratique lié à l'entraînement paramilitaire, du fait de la présence de groupes de résistants chinois réfugiés au sein de ces monastères (Henning, 2001). Jusqu'à la fin de la dynastie Ming, les rares occurrences narratives historiques (dont la crédibilité est cependant à prendre avec précaution) mentionnant l'aptitude et les prouesses des moines au combat ont fait référence surtout à une pratique du combat au bâton, mais très peu mention des caractéristiques techniques des pratiques, et encore moins de lien avec une pratique religieuse elle-même (Henning, 2001). Il a fallu en effet attendre le 16^e siècle pour trouver dans les textes relatifs à la préparation militaire certains témoignages écrits, tels que ceux de Qi Jiguang, renvoyant à la pratique du *quan* chez les moines bouddhistes et notamment au sein du monastère de Shaolin (Henning, 2001). Un autre auteur, Cheng Zongyou, décrit également, dans son « explication des méthodes de Shaolin » publiée aux alentours de 1621, certaines formes faisant référence au *quan* et aux méthodes de combat au bâton (Henning, 2001).

La véritable dynamique relative à la construction d'un imaginaire associant les arts martiaux et le bouddhisme semble cependant émerger avec la diffusion d'un manuel de gymnastique taoïste intitulé *yijinjing* (« classique de la transformation des tendons »). L'ouvrage, composé par le prêtre taoïste Zining aux alentours de 1624 et possiblement inspiré de méthodes de yoga répandues chez les moines bouddhistes, attribue de manière fantaisiste les méthodes de combat de Shaolin à Bodhidharma (Henning, 2001 ; Shahar, 2008). Nous noterons cependant ici que la référence au bouddhisme et à Bodhidharma dans le *yijinjing* n'est pas anodine puisque Shaolin appartient à la tradition bouddhiste *chan*, dont Bodhidharma est considéré comme une des principales figures fondatrices. Les techniques de méditation et autres pratiques ésotériques présentes au sein du *chan* reposent ainsi majoritairement sur des traductions chinoises des manuels de *dhyanas*¹⁶ de l'école indienne du *sarvastivada yogacara* dont la

16. Le terme, qui a donné son nom au mot *chan*, sert à désigner les méthodes d'entraînement de l'esprit par la méditation.

philosophie est principalement censée aider à la méditation et au yoga (Jones, 2005). Cette association n'est cependant pas fortuite puisque le monastère de Shaolin et ses pratiques sont placés sous la figure tutélaire du bodhisattva *Vajrapani*¹⁷ (« *vajra*¹⁸ en main »). Le bâton de moine, considéré comme une représentation symbolique du *vajra* tenue par le bodhisattva, serait ainsi progressivement devenu un objet rituel utilisé pour son pouvoir symbolique et sacré lors des rituels religieux (Shahar, 2008). Ces rituels utilisant le bâton se seraient progressivement associés à la pratique du combat et d'autres pratiques ésotériques telles que des exercices gymniques ou respiratoires bouddhistes ou taoïstes, et auraient conduit à l'introduction de la pratique du *quan*. Cet aspect se justifie par le fait que le *chan* considère, par le contenu de sa doctrine fortement syncrétique, les pratiques martiales comme des instruments de cultivation intérieure et d'atteinte de l'éveil spirituel (Shahar, 2008). La tradition du bodhisattva *Vajrapani* est également commune au *mahayana* (auquel appartient le *chan*), au *theraveda*, au bouddhisme de la Terre pure, ainsi qu'au bouddhisme tibétain (*vajrayana*, « véhicule de diamant/foudre », *mizong* en chinois, « école secrète/ésotérique »). À l'instar du *chan*, le *vajrayana* semble également entretenir une relation particulière avec le *quan* puisqu'il a laissé des traces dans l'imaginaire social lié aux pratiques, ayant donné son nom à de nombreux enchaînements et méthodes (*jingongquan*: « *quan* du *vajra* »; *mizongquan*: « *quan* de l'école ésotérique »; etc.).

La dynamique sociale relative à la diffusion d'un imaginaire idéologico-religieux associant le bouddhisme et les arts martiaux chinois à mains nues a connu un nouvel élan au début du 20^e siècle. En 1907, un certain Liu He, fidèle à ces mêmes narratifs en vogue depuis plusieurs siècles, attribue la création du *quan* à Boddhidharma, fondateur légendaire du bouddhisme *chan* et du monastère de Shaolin (Henning, 2001). Publié à la même période à Shanghai sous le titre *Secrets des méthodes de shaolinquan*, un autre ouvrage, consacré au *quan* de la société secrète

17. *Vajrapani* est l'un des plus anciens bodhisattvas du bouddhisme *mahayana*. Il est le protecteur et le guide du bouddha Gautama. *Vajrapani* est historiquement révééré comme l'ancêtre de la méthode de bâton de Shaolin (Shahar, 2008). Une stèle érigée en 1517 montre que le *vajra*-gourdin ordinairement porté la divinité avait été changé pour un bâton. *Vajrapani* a été progressivement assimilée à l'un des quatre « rois Kinnara » brandissant le bâton du Sutra du Lotus en 1575 (Shahar, 2008).

18. Originellement symbole de la foudre attribut du dieu Indra de l'hindouisme, dans le bouddhisme, le *vajra* (« diamant/foudre ») est le symbole de la créativité, puissance et ingéniosité infinie qui détruit l'ignorance. Dans les pratiques, le *vajra* est représenté par une sorte de poignée en métal aux extrémités pointues.

*hong*¹⁹ (*hongmen/hongmun*, « Fraternité/Ligue Hong », ou *tiandihui*, « Société du Ciel et de la Terre ») créé dans les années 1760 dans le Fujian, contribua également à diffuser ce type de discours associant le *quan*, le bouddhisme et Shaolin (Henning, 2001). La secte s'attribuait en effet une généalogie mythologique faisant remonter sa création à un monastère fantaisiste de Shaolin du Fujian, dans un but de promotion du caractère patriotique des origines de la secte comme moyen de recruter des adeptes (Henning, 2001).

Ces divers témoignages historiques, avant tout fidèles à des schémas narratifs mythologiques promotionnels basés sur des imaginaires en vogue vantant la renommée des moines de Shaolin et de leurs méthodes de combat, restent cependant à prendre avec une certaine prudence et distance au niveau de la fiabilité de leur contenu historique, d'autant plus que la tendance à l'affabulation est un phénomène socioculturel récurrent dans la majorité des pays du Proche-Orient, du Moyen-Orient et plus encore de l'Asie (et pas seulement dans le cas de la promotion d'intérêts privés). Cette technique de marketing était, semble-t-il, relativement bien éprouvée puisqu'au début du 20^e siècle les moines de certains temples bouddhistes du Guangdong et du Fujian amélioraient ainsi leurs revenus par l'enseignement des arts martiaux en utilisant la dénomination Shaolin (Shahar, 2008). Ce type de pratique commerciale frauduleuse a également fait des émules dans d'autres pays asiatiques puisqu'en 1947 un certain Nakano Michiomi (1911-1980), sur la base d'une tradition factice, créa le Shorinjikempo (que nous avons mentionné précédemment), lequel associe arts martiaux, bouddhisme et temple de Shaolin (Draeger, 1990).

Cette volonté d'association des arts martiaux chinois avec le bouddhisme a aujourd'hui dépassé le simple cadre de Shaolin. Sur la base de discours associant les arts martiaux chinois à certaines pratiques bouddhistes ésotériques empreintes de magie, telles que le *vajrayana* tibétain, cette volonté a, au cours du siècle dernier, contribué à l'apparition de nouveaux imaginaires. Relayés par une certaine littérature spécialisée d'amateurs

19. Le *hongquan*, *hongjia* ou *hunggar* est un terme générique désignant des méthodes de combats à mains nues codifiés appartenant à la famille du *quan* ou *quanfa* et pratiqués par les membres des groupes d'immigrés hakka dans les régions du Guangdong et du Fujian. La méthode semble avoir été diffusée parmi les membres du *tiandihui/hongmen* dont de nombreux membres prirent part à la révolte des boxers au sein de groupes affiliés au *hongmen*. Le style est également diffusé sous le patronyme *hakkaquan* dont certaines formes codifiées descendent très probablement des méthodes enseignées par Qi Jiguang aux Hakkas.

d'arts martiaux et d'ésotérisme exotique adoptant des narratifs pseudo-scientifiques visant à légitimiser de manière insidieuse ces imaginaires (Shahar, Dukes, etc.), ces discours ont contribué à promouvoir de nouvelles représentations sociales aujourd'hui en vogue au sein des pratiquants d'AMSA occidentaux. De telles représentations sociales intègrent des généalogies fantaisistes attribuant la création des pratiques au personnage mythologique de Boddhidharma ou au bouddhisme indien. L'art martial tibétain *lama pai*, appelé également *simhanada* (« rugissement du lion »), *quan* de la grue blanche tibétaine, ou *Hop-Gar*, en constitue un parfait exemple (Steven T. Richards, non daté).

L'histoire et la généalogie de l'art martial mentionnées sur certains sites Internet consacrés au système *lama pai* en attribuent l'invention à un moine nommé Ah Dat-Ta ou Ah Dat-Tor, également connu sous le nom de Dai Dat Lama, né en « 1426 » et membre d'une tribu nomade (Steven T. Richards, non daté). Ce dernier pratiquait l'équitation, le shuai-jiao (lequel a, notons-le, été élaboré en 1669) et des techniques de saisie et de contrôle des articulations (Steven T. Richards, non daté). Selon cette tradition mythologique, après avoir été ordonné moine au Tibet, Ah Dat-Ta apprit un art martial d'origine indienne, le *vajramukti*, et entreprit de créer un système imitant les mouvements de la grue blanche et du singe basé sur le chiffre huit (chiffre tenant un rôle important au sein de la cosmologie et de la numérogologie chinoises) (Steven T. Richards, non daté). Notons également que, étrangement, cet art martial ne diffère aucunement du point de vue technique des méthodes *hongquan/hongjiao* ou *baihequan* (« lutte de la grue blanche ») particulièrement répandues au sein de la communauté hakka dans le Fujian. Ah Dat-Ta aurait baptisé son système Lion's Roar Basé à partir d'une référence trouvée dans le « sutra de la transmission de la lanterne » (Steven T. Richards, non daté). Il est à souligner que le *lama pai* place sa pratique sous le patronage du Boddhisattva *Vajrapani* mentionné précédemment (Steven T. Richards, non daté).

En ce qui concerne la mythologie relative à cette pratique, s'il apparaît plausible qu'un moine tibétain pourrait éventuellement avoir été un des maillons des chaînes de transmission de la pratique, comme le nom de cette dernière l'indique, cette généalogie et cette tradition sont, à titre ironique, d'autant plus fascinantes, sachant que les méthodes de *quan* conservées au sein des AMSA traditionnels contemporains actuels ont, pour les formes éducatives simples, commencé à être très probablement codifiées entre le 17^e et le 18^e siècle dans un but pédagogique, et, pour les formes plus complexes sous forme d'enchaînements aux alentours des 18^e et 19^e siècles. Soulignons cependant que les éléments discursifs et

picturaux présents sur le principal site Internet consacré à la promotion de la pratique reflètent indéniablement des préoccupations liées à la transmission de cet imaginaire culturel, doctrinal et idéologique, puisque les éléments visuels et narratifs propres à cet imaginaire mythologique et cosmologique ont été intégrés à l'identité visuelle du site (cf. www.lionsroar.site/site_map.html). Sont ainsi présents de manière syncrétique des éléments discursifs et iconographiques issus de bouddhisme indien, tibétain et chinois, de la cosmologie taoïste et de l'hindouisme, le tout agrémenté de textes et de traductions indiennes, chinoises et tibétaines dans un but de légitimisation de cet imaginaire (cf. www.lionsroar.site/site_map.html).

Relayée par la littérature et la tradition populaire, l'identification de tel ou tel art martial avec des pratiques ou croyances philosophico-religieuses spécifiques a très certainement contribué, au niveau sociohistorique, à l'émergence des représentations sociales contemporaines des arts martiaux diffusées par les médias qui existent aujourd'hui encore chez pratiquants et au sein des structures de diffusion des AMSA. Cette volonté d'association des arts martiaux avec des courants religieux spécifiques dans un but économique promotionnel et la distinction entre les pratiques en fonction de critères religieux revêtent par ailleurs un caractère particulier aux niveaux social et psychosocial, que nous retrouverons dans certaines attitudes envers des arts martiaux musulmans hui exportés à l'étranger auxquels nous ferons référence dans la section suivante.

AMSA ET ISLAM EN CHINE

Si de nombreuses communautés musulmanes chinoises possèdent des liens avec les arts martiaux, il convient cependant d'accorder une place particulière aux communautés *hui* du fait de l'importance prise par la pratique des AMSA au sein de ces dernières, mais également du fait du rôle joué par ces communautés dans l'émergence ou la transmission des méthodes de codifications qui ont donné naissance aux AMSA contemporains. Les communautés musulmanes *hui* possèdent en effet une longue tradition de sports, d'arts martiaux et de méthodes de préparation au combat, incluant l'archerie, le maniement de la lance ainsi que différents styles de lutte et des méthodes de *quan* (*chaquan/zhaquan, tantui, bajiquan, qishiquan, luihequan, tongbeiquan*, etc.). Certaines dynamiques contemporaines, telles que les efforts entrepris par Ma Fengtu (1888-1973) et Ma Xianda (1932-2013), bien qu'elles ne soient pas directement liées à la

pratique religieuse, se sont néanmoins attachées à préserver et à moderniser les arts martiaux et les méthodes de préparation au combat civiles ou militaires musulmanes chinoises. Cette dynamique est particulièrement observable dans la sportisation à l'occidentale (utilisation lors de la pratique compétitive de tenues protectrices similaires à celles du kendo) des méthodes de travail avec armes blanches et de leur codification et recodification des anciens enchaînements de *quan* (*tantui*, *tongbeiquan*, *bafaquan*, *piguaquan*, *fanziquan*, etc.), à travers un remodelage des techniques de lutte contenues dans ces derniers (attention portée sur la lisibilité et le travail de l'explosivité) et une intégration de gestes techniques plus complexes issus de méthodes de luttes modernes.

À la différence des pratiques mentionnées dans les sections précédentes, les pratiques martiales ou sportives hui ne sont pas directement connectées avec un culte religieux et l'empreinte du religieux y est sporadique au sein des rituels (Khamouch, 2007). La religion y tenait et y tient néanmoins aujourd'hui encore une place importante en matière d'accès à la pratique puisque l'enseignement de nombreux arts martiaux et sports et de méthodes de préparation au combat y est encore souvent dispensé au sein des mosquées (*qingzhensi*, « temple de pureté et de vérité »), phénomène qui a conduit à l'intégration de la pratique des arts martiaux et des méthodes de préparation au combat dans le programme des *madrassah* (écoles religieuses) (Khamouch, 2007). Les établissements religieux musulmans ont ainsi servi de véritables compas socioculturels, en ce sens qu'ils constituent des repères sociogéographiques auxquels ont pu s'ancrer les pratiques au fil des siècles, du fait de la rigidité de l'espace socioculturel (Khamouch, 2007). L'institution et la pratique religieuse ont ainsi contribué à la préservation d'un tissu social et d'un cadre socioculturel sportif ou martial permanent et spécifique contribuant à la transmission, à l'évolution et à l'épanouissement de nombre d'activités physiques et sportives à mains nues (lutte, méthodes codifiées de *quan*) ou de méthodes de maniement d'armes (lance). Des démonstrations d'arts martiaux sont ainsi organisées dans les mosquées à l'occasion des différentes fêtes religieuses musulmanes, telles que les aid du ramadan (Khamouch, 2007).

L'importance culturo-sociale symbolique accordée à ces pratiques sportives, martiales ou militaires s'explique au niveau historique, puisque la communauté musulmane hui a entretenu des relations souvent conflictuelles avec les institutions gouvernementales en place durant les dynasties qui se sont succédé depuis l'arrivée de l'islam sur le territoire chinois. Ce phénomène a été plus particulièrement marqué au cours du dernier siècle de la dynastie Qing, puisque, dans l'ouest de la

Chine, la communauté *hui* s'est trouvée au cœur de diverses opérations militaires et insurrections aux conséquences souvent dramatiques. Parmi les plus meurtrières, la révolte du Panthay (1855-1873) dans le Yunnan a causé la mort d'un million de personnes et la révolte des Dounganes²⁰ (1862-1877), qui a frappé le Shaanxi, le Gansu et le Xinjiang, laquelle a fait, selon les sources, entre 4 et 10 millions de morts (Gernet, 1996; Bender et Macias, 2014). Dans l'est de la Chine, l'attitude des Hui à l'égard des Qing a été très fluctuante puisque des régiments fidèles à la dynastie Qing composés de soldats musulmans en grande majorité de Hui, connus sous le nom « Braves du Gansu », se sont joints au *yihetuan* lors de la révolte des boxeurs (1899-1901) pour combattre les étrangers (Esherick, 1987). Ces prises de position divergentes des Hui à l'égard du gouvernement mandchou en fonction d'intérêts personnels et régionaux se sont poursuivies lors de la révolution de 1911, puisque les Hui du Shaanxi se sont associés aux rebelles tandis que ceux du Gansu ont soutenu les Qing.

Dans la période moderne et postmoderne, cette tradition militaro-religieuse revêt une importance particulière puisqu'elle a contribué à nourrir des imaginaires martiaux ou physico-sportifs associés à la communauté hui, tout en participant à la construction d'une identité sociale spécifique chez les pratiquants au niveau national et international avec la diffusion des pratiques. Des vidéos disponibles sur un site Internet de partage vidéo illustrent parfaitement ce phénomène. Dans l'une de ces vidéos, diffusée sous le label « Tan Tui Ten Road 1-7 [Muslim Set]²¹ », sur fond de musique orientale ou africaine, le pratiquant, revêtu d'un habit traditionnel porteur d'une identité religieuse musulmane, exécute un rituel martial constitué d'un enchaînement de techniques de jambes appelé *tantui* (éducatifs de techniques de lutte appartenant aux pratiques de la communauté hui). Par l'accent mis sur une identité religieuse en particulier, l'accoutrement du pratiquant (bien qu'il soit en complet décalage culturel avec les codes vestimentaires des populations *hui*) et le titre de la vidéo soulignent l'affirmation d'une identité musulmane africaine comme partie intégrante de la pratique et de l'imaginaire du pratiquant. Tout en manifestant une volonté d'affirmation de cette identité culturelle religieuse, possiblement dans un but promotionnel (puisque la vidéo présente un instructeur d'arts martiaux), ces caractéristiques reflètent, par cet aspect ostentatoire, un souci de répondre à certaines attentes psychologiques particulières, en

20. Le terme Duongane désigne les communautés hui résidant dans le Xinjiang et en Asie centrale.

21. <https://m.youtube.com/watch?v=sjNt3ckjIrc>.

matière de présentification et d'affirmation identitaire. Nous pourrions résumer cette attitude de manière humoristique : « Mélangez une grande tasse de kung-fu, une cuillerée d'islam, une pincée d'esotérisme, un zest de thérapie orientale, le tout saupoudré d'africanisme, et le tour est joué ! » La démarche adoptée par le pratiquant présenté dans la vidéo souligne, du moins en apparence, par l'association entre l'art martial et la pratique de l'islam, une approche de la pratique martiale à la manière des spiritualités modernes qui ne va pas sans nous rappeler le soufisme. Cette démarche holistique, nous renvoyant à la religiosité postmoderne et hypermoderne occidentale, semble indéniablement s'intégrer dans cette dynamique de recomposition d'un religieux « à la carte » caractéristique des « nouvelles » formes de spiritualité observées depuis une trentaine d'années (Hervieu-Léger, 1993 ; Rivière, 1997 ; Champion, 2000). Ce phénomène n'est cependant pas isolé puisque, comme le montrent les résultats des moteurs de recherche Internet (mots clés : *mosque martial arts*), dans de nombreux pays du monde, et particulièrement dans les pays occidentaux, les mosquées proposent la pratique d'arts martiaux et d'AMSA comme des activités communautaires à la disposition des adeptes et un moyen de fortifier le corps et l'esprit (confiance en soi, persévérance, discipline), de souder la communauté et de renforcer les valeurs morales et les convictions religieuses (ex. : ummamartialarts.ca). Nous observerons par ailleurs un phénomène similaire dans le cadre des pratiques liant le christianisme aux AMSA.

AMSA ET CHRISTIANISME : UN SOUFFLE NOUVEAU ?

Si nombre des membres du mouvement de révolte du Taiping (1850-1864), mouvement religieux révolutionnaire d'inspiration chrétienne, pratiquaient des méthodes de préparation au combat (dont une partie a été conservée au sein des AMSA), cette relation reste cependant fortuite. Un grand nombre de ces membres appartenaient en effet au sous-groupe ethnique *hakka*, au sein duquel la pratique des méthodes de préparation au combat était extrêmement populaire. La relation entre le christianisme institutionnel et les AMSA constitue par conséquent un phénomène relativement récent. On assiste depuis plusieurs décennies à la diffusion d'arts martiaux, tels que le karaté, le taekwondo, le judo ou le jiu-jitsu, au sein des cercles chrétiens comme moyen d'adoration divine, de fortification du corps et de l'esprit, d'intégration de valeurs morales et de création de lien social (Christian Karate Jiu-jitsu Academy, 2022 ; CKA, 2022). L'intérêt pour la pratique au niveau institutionnel reflète ce qui avait déjà pu être observé

en Chine dans des sectes religieuses salvatrices à caractère martial ou des arts martiaux musulmans. La pratique des arts martiaux permet de renforcer le lien social entre membres de la communauté et les croyances par la pratique du fait de la fascination et de l'intérêt des membres des sociétés occidentales pour ces derniers. Au niveau individuel, l'adhésion à une pratique chrétienne permet aux individus (ou à leurs parents) de s'assurer de la participation à des pratiques en toute sécurité idéologique dans un environnement social porteur et promoteur des croyances et valeurs judéo-chrétiennes.

Cet aspect nous est par exemple apparu manifeste en Corée du Sud, à Ulsan, lors de notre observation participante de la pratique d'un style de karaté-jiu-jitsu au sein d'une église presbytérienne en 2007. L'officiant, missionnaire instructeur américain de karaté-jiu-jitsu, y enseignait son propre style en anglais à un public de jeunes adultes chrétiens occidentaux, dans une salle annexe de l'église reconvertie en salle de pratique et garnie de tatamis. L'art martial enseigné, prétendument nommé *ki-mizu-ryu* et présenté de manière totalement fantaisiste par l'enseignant comme un art martial traditionnel d'Okinawa, donnait l'impression d'un amalgame de karaté et de jiu-jitsu (possiblement du *wado-ryu*), bien que l'enseignant lui-même ait été dans l'incapacité de formuler le type exact de pratique, et encore moins le lieu ou la personne lui ayant transmis la pratique en question. Le logo, consistant en une croix chrétienne entourée de symboles japonais, énonçait clairement cette volonté de fusion entre le christianisme et les arts martiaux japonais. Bien qu'il était dissimulé, l'objectif se voulait néanmoins explicite : il s'agissait d'attirer de nouveaux fidèles par la fascination exercée par les arts martiaux dans les sociétés occidentales et de souder, par des rites et rituels contenus dans la pratique d'arts martiaux, une communauté de fidèles et de pratiquants autour d'un vécu émotionnel partagé et de valeurs morales judéo-chrétiennes communes sous la tutelle d'un leader institutionnel charismatique.

Les arts martiaux japonais, tels que le karaté, le jiu-jitsu ou le judo, disciplines du corps et de l'esprit, par leur aspect disciplinaire et ultraritualisé, se prêtent d'autant plus à ce phénomène du fait de leur perception comme moyen d'acquisition de la puissance et de contrôle de la violence et jouissent d'un véritable engouement auprès du grand public. Ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, les rituels qui y sont pratiqués permettent cette mise en commun des émotions et, poussant les individus à des expériences collectives de dépassement de soi, ils contribuent à renforcer les croyances collectives et la cohésion sociale autour des idéaux partagés par le groupe (Paladino, Mazzeurega, Pavani

et Schubert, 2010 ; Jeffrey, 2011, 2017 ; Van Cappellen et Rimé, 2014 ; Wulf, 2017). L'intérêt d'une instrumentalisation de ces pratiques s'explique également par le fait que la société japonaise, du moins à travers les imaginaires qui en sont véhiculés, est perçue comme une société occidentalisée et que les arts martiaux japonais, diffusés en Occident et partout dans le monde depuis plus d'un siècle, ont été occidentalisés (ritualisation occidentale) et sont aujourd'hui complètement intégrés dans le paysage social. Au niveau pratique, la diffusion de la pratique des arts martiaux chrétiens et l'intégration du christianisme au sein des pratiques s'accompagnent, en plus des discours promoteurs de valeurs morales judéo-chrétiennes, de l'intégration de certains rituels chrétiens tels que la prière au début et à la fin de la pratique (Solomon, 2007 ; Shapira, 2020). L'institutionnalisation politico-religieuse des arts martiaux japonais par les institutions protestantes ou évangélistes occidentales, et l'instrumentalisation de ces derniers, comme le montre le cas de la CKA, soulignent indéniablement que cette dynamique socio-idéologique (religieuse, martiale et sportive), de manière similaire à ce qui est observable en Russie dans le cas du sambo et de sa relation avec l'Église orthodoxe russe (Jug, 2020), s'inscrit dans un mouvement plus large de prosélytisme, d'affirmation et de renforcement des croyances et valeurs judéo-chrétiennes. Si la relation entre le christianisme et les AMSA constitue un phénomène relativement récent, notamment en matière d'instrumentalisation de ces derniers, il semble cependant que dans les pays est-asiatiques la dynamique soit tout autre, possiblement du fait du caractère historique des pratiques, et que l'évolution de la pratique des AMSA se fasse en parallèle à celle des pratiques religieuses.

RELIGIEUX ET AMSA DANS LES PAYS EST-ASIATIQUES (CHINE, TAÏWAN, JAPON, CORÉE DU SUD) : ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

Que ce soit en Chine, à Taïwan, en Corée du Sud ou au Japon, certaines similarités semblent apparaître entre les pratiques religieuses et les AMSA qui y sont pratiqués en matière de modernisation, de recomposition ou de volonté de préservation de pratiques sociales éventuellement attachées à un patrimoine culturel et historique. Nous serions ainsi en droit de nous demander si la pratique des arts martiaux, génératrice de sens à travers la recherche de puissance physique et sociale (connexion avec une transcendance physique), ne serait pas à mettre en parallèle avec la pratique religieuse, expression de la même recherche de puissance sociale, mais génératrice de sens et de lien par la volonté de connexion avec une

transcendance spirituelle. S'il est devenu à la mode au cours des dernières décennies de remettre en question la théorie de la sécularisation, dans les sociétés asiatiques modernes (Japon) ou en voie de modernisation (Corée du Sud), la modernisation a cependant entraîné un véritable phénomène de sécularisation sociale. Dans les pays en voie de modernisation ou partiellement modernisés (Chine, Taïwan), il est possible d'assister à un phénomène de résistance du religieux traditionnel (religion populaire) et de sécularisation partielle de la société puisque c'est justement l'absence d'institutionnalisation de la religion populaire, son caractère social et fluide, ainsi que le fait qu'elle soit profondément ancrée dans le tissu social, qui garantissent sa survie. Le succès obtenu par les cultes chrétiens et de nombreux nouveaux mouvements religieux (NMR) modernes ou anciens, souvent d'inspiration syncrétique (christianisme, bouddhisme, taoïsme, etc.), nous rappellera le succès rencontré par des sectes similaires en Occident, ainsi que l'engouement de nos contemporains pour de nombreuses sectes occidentales ou orientales constituées de croyances et pratiques bricolées et vécues à la manière de spiritualités.

Corée du Sud

Dans ce pays modernisé à forte population athée et chrétienne²² (KOSIS, 2015 ; Hankook Research, 2020), la seconde moitié du 20^e siècle et le début du 21^e siècle ont été marqués par une expansion du bouddhisme et un engouement pour les religions occidentales²³ (MIN, 2014 ; Pollack et Rosta, 2017), notamment du fait de la valeur ajoutée conférée à la culture occidentale, et américaine en particulier, comme modèle internationalement dominant, laquelle constitue, entre autres, la principale source de modernisation du pays et de son expansion sur la scène internationale (Grayson, 2002). Cette tendance semble s'être cependant inversée au cours de la dernière décennie, puisqu'il est possible d'observer un détournement progressif des anciennes formes de religions institutionnelles vers la non-religion (notamment chez les jeunes générations), ainsi qu'un engouement pour les NMR d'inspiration chrétienne (*shincheonji*²⁴, Éclair de l'Est, etc.)

-
22. 52 % de la population sud-coréenne se déclare athée, 18 % protestante, 16 % bouddhiste, et 13 % catholique (KOSIS, 2015, Hankook Research, 2020).
 23. La part des catholiques et des protestants au sein de la population totale (croyants et non croyants) est passée de 7 % en 1960 à 27,6 % en 2015 (13,4 millions de membres) (Korean Statistical Service Information, 2015 ; Pollack et Rosta, 2017).
 24. Le *shincheonji* est un mouvement religieux chrétien sud-coréen fondé en 1984 comptant plusieurs centaines de milliers de membres dans une vingtaine de pays dans le monde.

ou pour des mouvements ésotériques millénaristes et salvateurs porteurs de connotations traditionalistes (*yiguandao*²⁵, etc.) (Kim, 2015 ; KOSIS, 2015 ; Introvigne, 2017 ; Hankook Research, 2020). La croissance du non-religieux et des NMR peut s'expliquer indéniablement par la modernisation du pays et la perte de crédibilité des religions institutionnelles en réponse aux questions existentielles dans la société moderne ultra-matérialiste et hyper-consumériste sud-coréenne. Si les jeunes adultes se sont tournés vers la consommation de masse et les médias sociaux comme mode de gestion de l'angoisse, chez les 40 à 60 ans, la modernisation, l'urbanisation, l'exode rural et l'industrialisation rapide de la société ont entraîné une destruction partielle des liens communautaires et une émergence de l'individualisme à la source d'un sentiment d'insécurité psychologique général expliquant le fait que les individus se tournent vers les religions qui créent du lien social et des réponses aux angoisses (Oh, 2010). La tendance sociale actuelle en matière d'arts martiaux et de sports de combat, reflétant la tendance religieuse, est à la consommation de sports de combat modernes occidentaux (MMA, kickboxing, boxe, judo, etc.). La pratique des AMSA, pour la plupart des pratiques modernes et sportives issues de pratiques plus anciennes modernisées ou revisitées (taekwondo, hapkido, gumdo, kuksulwon, etc.), a ainsi été reléguée à une pratique éducative de loisir destinée aux enfants et préadolescents.

Chine continentale

En écho à l'attachement pour les pratiques religieuses traditionnelles à caractère hautement identitaire, la pratique des arts martiaux traditionnels (lutte shuaijiao, kungfus traditionnels, luttes ethniques ou folkloriques, etc.) ou modernisés (wushu, sanda, etc.) est restée majoritaire, bien qu'il soit possible d'observer une percée des MMA chez les jeunes générations dans les grandes zones urbaines modernes. Aux côtés de la religion populaire, pratique religieuse majoritaire, nombre de Chinois sont souvent affiliés ou pratiquent les rites des grandes religions officielles²⁶ (Yang et

25. Importé en Corée du Sud dans les années 1960 par Kim Buckdang (1914-1991), le *yiguandao* comptait 1,3 million de membres en 2015 (2,5 % de la population sud-coréenne) (Kim, 2015).

26. En 2016, la RPC comptait 243,08 millions de bouddhistes (17,7 %), 17,44 millions de taoïstes (1,27), 7,55 millions de musulmans (0,55 %), 39,97 millions de protestants (2,89 %) et 9,48 millions de catholiques (0,69 %) (Lu, 2014 ; Wenzel-Teuber, 2020). En 2012, 578 millions de Chinois (55,5 %) de plus de 15 ans pratiquaient la religion populaire chinoise (Yang et Hu, 2012).

Hu, 2012 ; Lu, 2014 ; Wenzel-Teuber, 2020). Apparaît cependant un engouement croissant pour les grandes religions occidentales (catholicisme et surtout protestantisme), les NMR chrétiennes ou d'inspiration chrétienne (ex. : Éclair de l'Est²⁷) et les sectes salvatrices et millénaristes et les mouvements religieux alternatifs porteurs de certaines connotations traditionalistes ésotériques (*yiguandao*, *falungong*, *zeixinism*, etc.), d'où le côté éminemment éclectique du religieux en Chine (Lu, 2014 ; Wang, 2014 ; Introvigne, 2017). Si l'aspect hautement coalitionnel (lien social) de la religion populaire permet d'expliquer la popularité de cette dernière, ce succès s'explique également par le côté hétéroclite et *patchwork* des croyances et pratiques, lesquelles ne vont pas sans nous rappeler la dynamique syncrétique à l'œuvre au sein de la spiritualité moderne. Cette même attitude syncrétique, caractéristique de la religion populaire chinoise, était à l'œuvre au cours des trois derniers siècles en Chine, au Japon, au Vietnam ou en Corée, lors des divers processus d'élaboration et d'évolution des pratiques martiales chinoises et des AMSA.

Ajoutée à cette nature syncrétique de la religion populaire chinoise, composée de diverses croyances et pratiques hétéroclites souvent anciennes, la société chinoise est par ailleurs historiquement coutumière des NMR intégrant les rites et pratiques de la religion populaire (ex. : Lotus blanc, *Baguadao*, *taiping*, *tiandihui*, *xiantiandao*, etc.). La fréquence historique de ces mouvements (*huidaomen*, « sociétés, voies et écoles ») d'ordinaire plus populaires dans le centre-est et le nord-est de la Chine, et souvent qualifiés de *xie jiao* (« secte religieuse hétérodoxe »), explique, entre autres, le contrôle exercé au fil des siècles par les gouvernements successifs (dont le gouvernement actuel de la République populaire de Chine) sur les pratiques et organisations de la religion populaire, officiellement dans le but de préserver la paix sociale (Madsen, 2010). Les NMR chinois contemporains incluent ainsi de nombreux mouvements religieux syncrétiques millénaristes salvateurs (*huidaomen*) tels que le *meihuamen* et sa branche *wu* (orientée vers la pratique martiale), le *meihuaquan*. Si ce caractère syncrétique de la religion populaire chinoise, de ses croyances et de ses rites, a marqué les arts martiaux chinois et sino-asiatiques (cosmologie taoïste, culte des ancêtres, etc.), dans la

27. L'Éclair de l'Est, ou Église du dieu tout-puissant, est un NMR d'inspiration chrétienne fondé en Chine en 1991. Qualifié de *xiejiao*, il compte entre 3 et 4 millions de membres (Introvigne, 2017). Suite à la répression du mouvement en Chine continentale, nombre de ses adeptes ont fondé des écoles à Hong Kong, à Taïwan, en Corée du Sud, aux États-Unis, au Canada, en France, en Italie et en Espagne (Introvigne, 2017).

lignée du *meihuamen*, certains des NMR apparus durant la période moderne, tels que le *yiguandao*²⁸, intègrent les arts martiaux à part entière dans leur pratique.

Taiwan

Alors que le bouddhisme a connu une croissance dans les années 1970, la religion populaire²⁹ constitue aujourd'hui la pratique majoritaire (ORIF, 2021). Depuis les années 1970 et 1980, la croissance économique rapide (« miracle taiwanais ») a causé un regain de popularité pour certains NMR (*yiguandao*³⁰). Cet essor des religions traditionnelles et des NMR (Lu, 2008) apparaît comme une réaction au fait que nombre de ces NMR, souvent antérieures à la République populaire de Chine (RPC) et en conflit avec cette dernière, jugées illégales jusque dans les années 1980 (Rubinstein, 2014), sont aujourd'hui encore interdites par le gouvernement communiste de Chine continentale. On pourrait se demander si cette attitude religieuse ne peut pas être interprétée comme un repli sur des traditions subversives anciennes comme façon de trouver dans la tradition des réponses alternatives aux défis sociaux de la modernité. De manière similaire, si la pratique d'arts martiaux traditionnels, souvent issus des pratiques « bricolées » du 19^e siècle (kungfus), était jusqu'à récemment surreprésentée, la dernière décennie a été marquée par une percée des MMA, des sports de combat modernes (boxe, kickboxing, boxe thaï, sanda, conditionnement physique, etc.) et des pratiques modernes issues d'assemblages et de syncrétismes de traditions plus anciennes (taekwondo, yoseikwanbudo, etc.), ce qui ne va pas sans nous rappeler l'engouement pour la religion populaire et les NMR millénaristes ou chrétiens.

-
28. Le *yiguandao* (« Voie de l'unité », aussi appelée *tiandao* « Voie du ciel »), créé vers la fin du 19^e siècle, est une secte religieuse salvatrice, syncrétiste et millénariste issue de la mouvance taoïste *xiantiandao* (« Voie du ciel originel ») de la fin du 17^e siècle.
29. 49,3 % des habitants se déclarent pratiquants de la religion populaire, 13,2 % non religieux, 14 % bouddhistes, 12,4 % taoïstes, 5,5 % protestants, 2,1 % membres du *yiguandao/yikuantao* et 1,3 % catholiques (ORIF, 2021).
30. Officiellement interdit à Taiwan depuis 1952, le *yiguandao* comptait environ 50 000 membres en 1963. Se développant rapidement dans les années 1970-1980, il comptait plus de 324 000 membres en 1984, 443 000 membres en 1989 (2,2 % de la population) et 810 000 membres en 2005 (3,5 % de la population) (Lu, 2008).

Japon

La majeure partie de la population japonaise pratique souvent de manière syncrétique le shinto (religion populaire japonaise équivalente du *shendao* chinois) et le bouddhisme³¹. Ce faible score de l'athéisme dans un pays ultra moderne s'explique notamment par le caractère hautement historique et social du shinto et du bouddhisme, lesquels constituent, à l'instar du *shendao* chinois, des pratiques sociales rituelles. Les arts martiaux pratiqués intègrent de nombreuses pratiques historiques (*Koryu budo* : sumo, kyudo, jujitsu, etc.), des pratiques plus modernes possédant un aspect traditionnel (kendo, aikido, etc.) ou purement fantaisistes (shorinji kempo), et des arts martiaux populaires pratiqués dans des formes sportives et souvent compétitives de traditions martiales adaptées à la modernité : judo (synthèse moderne de la lutte mandchoue et du jiu-jitsu japonais traditionnel), BJJ³² (jiu-jitsu dit « brésilien »), MMA (ex. : shooto, pancrase, etc.), ainsi que différents styles de karaté full-contact compétitifs (kyokushinkai, gojuryu, etc.) et parfois hybrides (shidokan, kudo, etc.).

UTILISATION COMMERCIALE DES AMSA PAR DES ORGANISATIONS RELIGIEUSES

Si, ainsi que nous avons pu l'observer précédemment, l'engouement pour tel ou tel type d'AMSA suit, à bien des égards, l'évolution sociale des types de pratiques religieuses plébiscitées par le public des pays est-asiatiques, ainsi que nous le verrons ici dans le cas hautement médiatisé de la Chine et, de manière plus modeste, de la Corée du Sud, certaines formes institutionnelles du bouddhisme semblent avoir pris la complète mesure de l'évolution du religieux dans les pays est-asiatiques et occidentaux, et avoir adopté une approche diversifiée du religieux. Ainsi que nous allons le voir, cette approche permet notamment à ces organisations religieuses institutionnelles de « ratisser » un public de croyants potentiels plus large et d'accéder à un segment de consommateurs occidentaux en quête de spiritualité, d'exotisme et de puissance, en intégrant les AMSA à part

-
31. Selon une enquête publiée en 2019, 69 % de la population japonaise pratique le shinto, 66,7 % le bouddhisme, 1,5 % le christianisme et 6,2 % d'autres religions (Bureau des affaires culturelles, 2019).
 32. Le Brazilian Jiu-Jitsu (BJJ) est un sport de combat hérité de l'ancien système du judo kodokan qui focalise essentiellement, mais pas exclusivement, sur les *newaza* (techniques de contrôle au sol et de soumission).

entière de la dynamique post et hypermoderne de commercialisation des biens de salut, tout en participant à un pouvoir de convaincre (*soft power*) national et à une politique de promotion religieuse.

L'exemple le plus éloquent de pratiques religieuses ayant intégré des AMSA dans un but lucratif est sans aucun doute celui du temple bouddhiste de Shaolin du Henan à la fin du 20^e siècle. Ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, l'utilisation de la dénomination Shaolin en association avec les arts martiaux chinois dans un but lucratif constituait une pratique publicitaire ancienne et répandue. Au début du 20^e siècle, les moines de certains temples bouddhistes du Guangdong et du Fujian, surfant sur la popularité du label Shaolin, gagnaient leur vie grâce à l'alphabétisation des populations locales et à l'enseignement des arts martiaux en utilisant la dénomination Shaolin à des fins publicitaires (Shahar, 2008). L'engouement populaire pour le temple de Shaolin et la prétendue connexion entre le bouddhisme et les arts martiaux chinois datent cependant de la fin du 20^e siècle. L'avènement de la mondialisation économique-médiatique a en effet indéniablement accru le phénomène et a accéléré la visibilité de la marque sur le marché mondial des arts martiaux et de leurs produits dérivés (tourisme, cinéma, jeux vidéos, mercantilisme) (Li, 2011).

Le temple, tombé à l'abandon au fil des décennies, ne suscitait, jusqu'à la fin du 20^e siècle, que peu d'intérêt auprès du grand public en dépit de son histoire et de ses connexions mythologiques avec les AMSA (Beam, 2015). Le film intitulé *Arts martiaux de Shaolin* a indéniablement changé les choses et procuré un rayonnement nouveau au temple. Tourné en 1982 avec le jeune acteur Li Lianjie (Jet Li), le film va propulser le temple de Shaolin sur le devant de la scène et faire renaître l'intérêt des Chinois pour les arts martiaux (Beam, 2015). De 50 000 visiteurs à la fin des années 1970, le nombre de touristes atteint 2,6 millions en 1984 (Beam, 2015). Sous l'impulsion du moine Yongxin (Liu Yingcheng) arrivé au temple en 1981 à 16 ans, la pratique du kungfu va être développée au sein du temple et donner naissance à une dynamique locale d'enseignement et de promotion des arts martiaux chinois, grâce à la création des nombreux instituts d'arts martiaux qui vont émerger autour du temple et dans la région. Cette dynamique va progressivement transformer le nom de Shaolin en une marque connue et une escroquerie hautement profitable grâce aux retombées économiques liées au tourisme, à la formation de pratiquants (60 000 par ans) dans les quelque 80 centres d'entraînement de la région, à la production de films, aux spectacles de kung-fu et à la vente de produits dérivés en ligne (Li, 2011 ; Beam, 2015). La marque possède également plus d'une cinquantaine d'entreprises basées à l'étranger et plus d'une centaine

de centres culturels appartenant à une franchise enseignant les arts martiaux, la méditation et le chinois, sous la tutelle de moines enseignant en anglais, allemand, espagnol, etc. (Beam, 2015). Bien évidemment, l'objectif est double et les promoteurs ne s'en cachent pas, puisque le produit constitue indéniablement un instrument de propagande parmi d'autres relevant d'une stratégie plus globale de pouvoir de convaincre (*soft power*) au service des intérêts chinois sur la scène internationale. À travers l'enseignement des arts martiaux, de la méditation ou de la langue chinoise, il s'agit avant tout de promouvoir une version idéologiquement et politiquement valorisante de la culture traditionnelle et de la pensée chinoise dans les pays occidentaux et dans le reste du monde. La marque Shaolin est ainsi devenue un ambassadeur culturel et une vitrine idéologique du gouvernement chinois à l'étranger (Li, 2011 ; Beam, 2015).

Hors des frontières chinoises, le modèle et le succès obtenu par Shaolin ont fait également des émules dans d'autres pays est-asiatiques. Certains se sont engouffrés dans la brèche ouverte par l'engouement pour les prétendus arts martiaux bouddhistes lancé par Shaolin afin de profiter de la manne potentielle. Le *sonmudo* sud-coréen en constitue un parfait exemple. Baptisé tout d'abord *geumgangyungquan*, le *sonmudo* prétend être un art martial traditionnel bouddhiste (Sonmudo, nd). Seul problème, si la pratique du *son* (*chan*) coréen incluait des exercices traditionnels de méditation et de yoga bouddhiste, il n'existe aucune trace historique d'une quelconque pratique martiale au sein du bouddhisme coréen. En dépit du caractère prétendument traditionnel et national vanté par les promoteurs de la pratique, un moine administrateur, que nous avons rencontré dans un temple bouddhiste de la ville de Busan, suggérait que le fondateur du *sonmudo*, un certain Jeog Un-Seol, se serait en fait basé sur des manuels d'arts martiaux et y aurait ajouté des techniques issues d'autres pratiques martiales pour créer de toutes pièces la pratique dans les années 1980 (possiblement 1984). Comme tous les arts martiaux associés au shaolin ou au bouddhisme, le *sonmudo* se proclame l'héritier d'une tradition bouddhiste fantaisiste dans un but de promotion nationaliste et touristique au sein d'une clientèle crédule, le plus souvent occidentale, amatrice de sports et loisirs exotiques. Ce type de pratique mercantile liée aux AMSA et au religieux est d'autant plus répandu en Corée du Sud que le pays est en proie depuis de nombreuses décennies à une banalisation du phénomène et à une recrudescence des escroqueries religio-sectaires en tout genre³³, dans un pays déjà coutumier des pratiques liées aux sectes

33. On mentionnera par exemple le cas notoire de la secte *moon*.

religieuses, sans compter une véritable prolifération d'arts martiaux fantaisistes montés de toutes pièces, le plus souvent à partir d'AMSA japonais ou chinois, dans un but mercantile et idéologique (taekwondo, guksulwon, haedonggeumdo, soobakdo, etc.).

LES AMSA COMME INSTRUMENTS RELIGIEUX DE SACRALISATION

Nous avons décrit précédemment quelques cas d'instrumentalisation contemporaine des AMSA par des organisations religieuses, mais il convient cependant de noter que cette relation n'est pas récente, puisque, ainsi que nous allons le voir, les AMSA entretiennent un lien social et culturel extrêmement solide avec les pratiques religieuses en matière de sacré et de rapport au corps de l'individu au sein des cultures est-asiatiques. Ainsi que le notait Sironneau (1982), « sacréaliser, c'est rendre sacré quelque chose qui jusque-là était profane ; c'est reconnaître dans un être, dans un objet qui jusque-là en était dépourvu, la puissance numineuse » (Sironneau, 1982 : 75). Dans les pays est-asiatiques, le religieux, comme tentative vécue de communion et de relation avec le sacré, nous renvoie à un concept de sacré primordial relatif aux ancêtres et au territoire autrefois occupé par ces derniers. Les AMSA sont ainsi depuis longtemps perçus comme appartenant au domaine du religieux et du sacré. Permettant la transformation de l'individu en défenseur du groupe et de la nation, les AMSA sont perçus comme des outils de sacralisation de l'individu. Ce rapport entre le corps et le sacré est d'autant plus complexe que nombre de ces pratiques entretenaient et entretiennent aujourd'hui encore un lien fort avec certaines pratiques chamanistes (en Chine notamment) ou avec des pratiques magiques ou ésotériques (ex. : pratiques magiques des Longs Couteaux, bouddhisme vajrayana, etc.) visant à sacréaliser le corps, à l'investir de puissance ; le corps étant perçu comme instrument de transcendance, comme lors des rituels de possession spirituelle du chamanisme *wu* (巫) ou des sectes religieuses salvatrices à caractère martial (Perry, 1980 ; Esherick, 1987 ; Judkins, 2017). Appartenant aujourd'hui au patrimoine culturel des pratiques folkloriques, ces pratiques conservent cette image héritée des dynasties Ming et Qing et perpétuée par le folklore et ses représentations sociales. Elles servaient à transformer les corps des membres du clan ou du groupe social en guerriers, parfois doués de pouvoirs magiques, aptes à défendre le groupe (Esherick, 1988 ; Judkins, 2017). L'intégration des pratiques martiales au sein des croyances et des rites *wu*, par exemple dans le cas du *meihuamen*, en constitue un parfait

exemple³⁴. Cette attitude religieuse envers les pratiques, et, plus encore, l'imaginaire associé à ces dernières ont ainsi survécu dans de nombreuses pratiques martiales et sportives (*quan*) ou dans des formes composites présentes au sein des AMSA (kungfu, karaté, taijiquan, taekwondo, etc.).

L'exécution des enchaînements d'AMSA lors des festivals, possiblement en lien avec la tradition martiale *wu* (cf. Palmer et Tse, 2020) et les rites chamanistes (shamanisme *wu*, shamanisme tungusic) visant à chasser les démons et les mauvais esprits, constitue une manifestation de cette sacralisation du corps de l'individu à même de défendre la nation, démonstration de virilité et de vitalité des membres du groupe ethnico-social, hérités d'un imaginaire historique (tradition) et protecteurs de cette tradition, de cette histoire et du groupe social. L'objectif de ces démonstrations est multiple et constitue une parfaite illustration de l'absence de frontière tangible séparant le sacré du profane au sein de la société chinoise et de nombreuses autres sociétés sinoasiatiques. À ce titre, Sironneau (1982) souligne que, sous la perspective psychanalytique, le sacré est considéré comme une expression de la sublimation des pulsions, puisque la recherche du sacré se veut avant tout une quête de puissance. Démonstrations plus ou moins primitives de virilité et de réassurance face à une existence précaire gouvernée par la peur de la mort, ces rituels religieux visent également inconsciemment, par la perpétuation d'une tradition martiale, à rassurer la population quant à la capacité de ses membres à protéger le groupe et à assurer sa pérennité.

Au niveau sociohistorique, cette tradition rituo-religieuse prend très probablement sa source dans les nombreux épisodes de guerres civiles, de désastres naturels, d'épidémies, de famines, d'invasions et de bouleversements socioéconomiques qui ont traversé l'histoire du territoire chinois, et plus particulièrement dans ceux qui ont suivi la prise de pouvoir des Mandchous et l'avènement de la dynastie Qing (1644). Pour cause, la pratique et la codification de ces enchaînements, héritées d'une tradition de codification des techniques de lutte et de maniement d'armes sous forme d'enchaînements à but pédagogique et démonstratif durant de la dynastie Ming (1368-1644) (destinés tout d'abord à l'entraînement paramilitaire et militaire) puis intégrées dans les examens officiels à la fin de la dynastie (Henning, 2001), ont justement perduré, dans de nombreux cas du fait de la sacralisation et de la symbolique qui y étaient attachées. Après l'invasion et la période de colonisation mandchoue (1644), ces

34. Le militaire (*wu*) se veut au service de l'institutionnel (*wen*) et des intérêts supérieurs de la nation.

pratiques (*quan*), perçues comme porteuses, protectrices et garantes de la culture et des pratiques militaires de la dynastie Ming, sont devenues des symboles de l'ethnie han.

Du point de vue religieux, ce type de rituel, probablement dans certains cas hérité des traditions religieuses populaires du nord de la Chine influencées par les rituels chamanistes (shamanisme wu, shamanisme tungusic), a également pour but de rendre hommage et de gagner les faveurs des divinités et des ancêtres, ou de chasser les mauvais esprits (métaphores des envahisseurs/étrangers/ennemis) (cf. Palmer et Tse, 2020). Cette tradition, fortement connectée aux pratiques martiales chinoises, était et est, bien entendu, toujours présente dans de nombreuses sectes religieuses à caractère martial (ex. : meihuamen), au sein desquelles l'individu revêt ce caractère sacré. Notons cependant que la compilation de techniques sous forme d'enchaînements au cours du 19^e siècle a souvent eu lieu dans un but à la fois martial, sportif (création d'un corpus technique éducatif en vue de l'apprentissage de la lutte) et mercantile, comme moyen pour un pratiquant de créer un style à part entière lui permettant de fonder une école et d'en retirer des avantages aussi bien financiers que sociaux. L'instrumentalisation des rituels magiques ou chamanistes par les sectes religieuses salvatrices à caractère martial ou les groupes de défense, associés à la pratique de certains rituels ésotériques de *qigong* et des rituels issus des AMSA (enchaînements à mains nues), possédait indubitablement des visées mercantiles puisque la promesse d'acquisition de l'invulnérabilité garantissait l'adhésion de nouveaux adeptes (Escherick, 1988 ; Judkins, 2017). Cet aspect explique également la raison pour laquelle le sacré et le religieux sont intimement liés aux AMSA et aux transformations que nombre de ces pratiques ont subies afin de s'adapter à la modernité occidentale et aux valeurs du sport occidental (Filipiak, 2010).

LES AMSA DANS LES SOCIÉTÉS POSTMODERNES OCCIDENTALES : DES OUTILS DE SACRALISATION DU CORPS

Le religieux/spirituel tel qu'il est vécu au sein des AMSA dans les pays occidentaux et dans certains pays asiatiques modernes renvoie à des imaginaires porteurs d'un caractère hautement hiératique, aujourd'hui encore présents au sein des cultures est-asiatiques. Ainsi que le souligne Sironneau (1982), la sacralisation vise à reconnaître la présence de l'extraordinaire, de l'autre et de la puissance numineuse dans un objet/être qui en était jusque-là dépourvu. Par les rituels religieux et magiques, l'homme « s'installe » dans le numineux ; visant ainsi à manipuler le numineux, les

actes acquièrent une consistance spécifique, différente de leur finalité initiale (Sironneau, 1982). L'uniforme d'arts martiaux, autrefois vêtement de la vie quotidienne, perd ainsi sa finalité immédiate et profane, il place le pratiquant dans le temps de l'extraordinaire, de la magie et du surnaturel, il est « l'habit de lumière ». Sans autre fonctionnalité, la tenue d'arts martiaux met en scène l'institutionnalisation de celui qui le porte le temps de la pratique ; il se veut l'habit du prêtre/magicien et l'outil de travail fantasmatique de manipulation de la puissance. Le grade qui est attaché à cet habit se veut un symbole révélant le niveau d'institutionnalisation ; il marque le niveau d'« expertise » dans ce domaine magique de l'acquisition de la puissance de celui qui le porte. Rite de passage, par l'identité qui lui est propre, l'uniforme du pratiquant d'arts martiaux est avant tout un déguisement, en ce sens qu'il se veut un habit de présentification. Il permet au pratiquant de se travestir et de se déguiser en adoptant, le temps de la pratique, les symboles visuels, oraux et physiques que ce dernier et les membres de son groupe perçoivent comme vecteurs de puissance.

Cependant, bien au-delà du simple port de l'uniforme comme rite identitaire et « habit de puissance numineuse », ce qui nous semble être devenu aujourd'hui sacré, notamment à travers le déguisement comme moyen de sacraliser de manière temporaire celui qui le porte, et plus encore dans les pays occidentaux, est le corps et l'individu lui-même, comme lieu-réceptacle de la puissance numineuse et, plus encore, comme lieu de métamorphose, puisqu'il s'agit de l'objet premier de toutes les convoitises des membres des sociétés modernes narcissistes : la métamorphose en être de puissance. Ce n'est pas tant la sacralité de l'individu qui importe, que celle de la situation, laquelle constitue le « fondement de l'attention quotidienne » conférée à l'autre (Goffman, 1973, 1974 ; Grégori, 2007). L'individu pratique les AMSA et se déguise pour devenir autre et être cette altérité qu'il admire et convoite. Ainsi que le souligne Grégori (2007), la présentation de soi dans les rites de la vie quotidienne se veut une présentification de la situation, contribuant à structurer symboliquement la situation. Le pratiquant d'AMSA présentifie son corps comme situation symbolique d'expression de la puissance numineuse, donc de l'altérité. Le corps est ainsi devenu le véhicule, l'objet et la situation même de la transformation et de rencontre avec ce divin potentiel immanent. Dans les sociétés narcissistes occidentales ou asiatiques modernes, postmodernes et hypermodernes, le religieux intègre cette dimension du sacré qui renvoie à tout ce qui peut permettre à l'individu d'atteindre cet idéal de soi, cette altérité.

La pratique des AMSA semble ainsi indéniablement s'inscrire dans cette logique commerciale d'acquisition inconditionnelle du bonheur

intérieure mentionnée par Lipovetsky (2006). Ainsi que nous l'avons vu précédemment dans le cas de Shaolin ou du *sonmudo*, les AMSA constituent des produits à part entière, des outils d'expérimentation religio-spirituelle permettant au consommateur d'accéder à un bonheur immédiat ; les éléments religio-philosophiques qui y sont associés sont de simples moyens d'essayer de se transformer par l'acquisition d'un savoir religieux transcendantal ésotérico-magique permettant à l'individu de devenir autre, de se surpasser, de devenir plus performant physiquement et socialement avec en ligne de mire, sous la perspective éthologique, le besoin reproductif exprimé par la présentification de soi et l'exposition. Si l'on considère que l'hyperconsommation sacralise l'individu, son corps et, à travers ce dernier, ses valeurs et ses émotions, les AMSA, dans leurs versions modernes ou occidentales, peuvent apparaître comme les avatars de cette dernière et des valeurs de l'hypermodernité occidentale.

Jusqu'à la fin du 20^e siècle, l'enseignement des formes techniques codifiées et autres rituels associés aux AMSA avait pour objectif, si ce n'est de répondre à des préoccupations mercantiles, du moins de sacraliser/consacrer (phénomène encore d'actualité) le membre du groupe dans son intégralité physique et mentale en érigeant (instituant) ce dernier en symbole au service des intérêts d'une cause supérieure (ou du moins le prétendaient-il souvent dans ce but mercantile ou intéressé). Les rituels magico-religieux associés à ces pratiques attribuaient à l'individu et à son corps une finalité extraordinaire en le substituant à sa finalité habituelle et en imprégnant ce dernier de puissance numineuse (Sironneau, 1982), le transformant de fait en objet, instrument et vecteur du sacré. Ces rites et pratiques se voulaient conférer au pratiquant (du moins dans l'imaginaire individuel et collectif) une valeur ajoutée hautement symbolique en transformant ce dernier en instrument au service du groupe social et par extension, de la nation (Perry, 1980 ; Escherick, 1988 ; Judkins, 2017). L'existence et la mort de l'individu tué au combat prenaient une finalité religieuse et un sens supérieur et sacré, que l'on retrouve dans le sacrifice des *kamikazes* (« vent divin ») durant la Seconde Guerre mondiale. Ainsi que le montre clairement l'idéologie transmise au sein des cultures asiatiques et de cet imaginaire véhiculé par le cinéma ou la littérature consacrée aux arts martiaux chinois, par son sacrifice, l'individu devenait un héros. Par ce don de soi, le membre permet au groupe de survivre ; du moins à travers cet imaginaire collectif dont se sont servis à outrance de nombreux mouvements politiques et politico-religieux au sein desquels se trouvaient de nombreuses sectes religieuses à caractère martial. Ce

phénomène est apparu on ne plus manifeste à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle en Chine à travers les rituels d'invulnérabilité associés aux arts martiaux et aux méthodes de préparation au combat (Perry, 1980 ; Escherick, 1988 ; Judkins, 2017). Puisant dans une réserve inépuisable de jeunes hommes désœuvrés et sacrificables, ces rituels et pratiques, chargés des mythes et des symboles présents dans un certain imaginaire populaire, permettaient d'accorder aux membres des groupes (ou du moins de le leur faire croire) une utilité et une finalité sacrées en les transformant en individus au service des intérêts suprêmes et sacrés de protection de la nation-groupe ethnique en échange de la croyance et de la promesse mensongère de l'acquisition de pouvoirs surhumains (Escherick, 1988 ; Judkins, 2017). Dans la continuité de cette logique, aujourd'hui encore, dans de nombreux pays asiatiques, l'adhésion à la pratique des AMSA dès le plus jeune âge prétend, à l'instar du service militaire, transformer le corps et instituer les individus en membres du groupe social, futurs citoyens à même de défendre les intérêts de la nation.

L'introduction progressive de la culture sportive occidentale en Asie à la fin du 19^e siècle et l'avènement de la société moderne et post-moderne occidentale ont en quelque sorte contribué sous certains aspects à désacraliser les arts martiaux sinoasiatiques en les vidant en partie de leur contenu magique et religieux et, sans pour autant en restituer leur finalité immédiate et rationnelle, la même postmodernité les a resacralisés. Partiellement dépouillés de leur contenu mythique et symbolique, de leur caractère sacré (la protection de la nation), ces derniers ont été chargés d'un contenu symbolique et d'objectifs en apparence nouveaux. Le transfert du sacré dans le secteur de la consommation de biens a ainsi conduit à une intégration des symboles, des valeurs et des mythes de l'hyperconsommation au sein des arts martiaux au service de finalités individualistes : thérapie, performance, épanouissement de soi, recherche de sens (Hervieu-Léger, 1993 ; Rivière, 1997 ; Champion, 2000 ; Lenoir, 2003 ; Poulain, 2021). À travers des expériences exotiques et les émotions qui en découlent, nombre de ces individus, vivant les AMSA à la manière de spiritualités (Poulain, 2021), entendent, au moyen de ce besoin de réenchantement, remplir les finalités précédemment mentionnées.

Transposé dans les sociétés occidentales modernes, postmodernes et hypermodernes, ce caractère religio-sacré attribué aux pratiques et la perception de ces dernières comme outils de sacralisation du corps semblent avoir perduré puisqu'elles sont encore aujourd'hui perçues par les pratiquants comme des outils de transformation et d'accession à une transcendance corporelle individualiste, au service de leurs désirs de

dépassement et de recherche de soi contemporains (Pociello, 1995 ; Rivière, 1997). Les AMSA, comme expériences religieuses du sacré, se veulent des instruments de compensation des insatisfactions de l'existence humaine ; ils prétendent en effet offrir aux individus des moyens de transformation et d'acquisition de puissance leur permettant de toucher et de refléter leur idéal de soi. Dans les sociétés individualistes narcissistes post et hypermodernes, le sacré est ainsi incarné, il est devenu le corps des individus. Les arts martiaux sont de ce fait perçus comme des instruments permettant d'accéder à la transcendance en apprivoisant et en intériorisant le sacré.

Du fait des liens étroits unissant les arts martiaux sino-asiatiques et les pratiques religieuses populaires chinoises, de la ritualisation permanente des pratiques, de cette sacralisation de la condition humaine dans son identité sociale et physique – notamment grâce à cette relation au corps perçue dans de nombreux pays asiatiques comme émanation individuelle du groupe social – et de cette volonté d'établir une relation avec une transcendance, ces pratiques se rapprochent des pratiques religieuses dans leur rapport au sacré et apparaissent aujourd'hui comme des lieux privilégiés d'expression du religieux. Par cette possibilité offerte aux individus de vivre leur pratique comme une quête transcendantale et une recherche de soi, en fonction du degré d'autonomie des pratiquants envers leur pratique et de l'imaginaire qui y est associé, les attitudes de ces derniers nous rappellent non seulement les motivations internes ou « en quête » de la religiosité, mais, plus encore, la spiritualité moderne (Saroglou, 2003, 2013). Ces pratiques offrent en effet aux pratiquants la possibilité de reconstruire ce religieux latent sous une forme personnelle à la manière des spiritualités (Hervieu-Léger, 1993 ; Rivière, 1997 ; Champion, 2000 ; Braunstein, 2001 ; Callède, 2002).

Les nombreux exercices dits énergétiques contenus dans ces pratiques nous amènent à entrevoir ici un autre type de relation avec le religieux, à savoir une relation de type magique, laquelle s'exprime fréquemment dans la spiritualité, que ce soit comme attitude envers le religieux ou comme pratique sociale. Les exercices-rituels, connectés à un imaginaire participant d'une promotion de ces croyances, se veulent des outils prétendant offrir aux pratiquants – à des degrés divers en fonction des croyances religieuses associées aux pratiques, de celles des enseignants et du degré d'adhésion des pratiquants à l'imaginaire qui y est associé – la possibilité de se connecter au sacré, à une énergie élémentaire intérieure, le *qi*, à un soi profond, et de manipuler cette dernière. Par ces rituels (méditation, exercices de qigong), l'individu serait en mesure de manipuler le numineux

comme un principe de puissance et de se placer dans un monde extraordinaire dont il commanderait les forces (Cazeneuve, 1971 ; Sironneau, 1982). Du fait des liens historiques existant avec certaines pratiques magiques, et certaines doctrines ésotériques, comme dans le cas des *huidaomen*, le pratiquant d'arts martiaux avancé, et plus encore l'enseignant, est souvent perçu comme un magicien qui manipule le numineux. L'enseignant d'arts martiaux, souvent appelé « maître » ou recevant une dénomination exotique renforçant le caractère ésotérique des pratiques (*sensei*, *sifu*, etc.), était et reste souvent perçu comme un magicien. Le maître a acquis la maîtrise de son corps, il a reçu et maîtrise une connaissance ésotérique lui permettant souvent de se connecter à la puissance numineuse, à savoir l'énergie vitale, à la manière du prêtre chrétien et du prophète, il constitue un intermédiaire avec le sacré, mais dans une religion immanente et athée. Considéré comme un guide, le « maître », n'est plus seulement le prêtre, il est un « sacri-ficateur » (faiseur de sacré) ; plus encore, il est un prophète, il est celui qui a vu, celui qui a reçu et compris la révélation divine et qui conduit le pratiquant sur le chemin qui mène à la sacralisation et la transformation du corps. Si ce monde extraordinaire était réellement perçu comme surnaturel dans le cadre des croyances des membres des *huidaomen* dans la Chine du 19^e et du début du 20^e siècle, et si cet imaginaire a en grande partie perduré dans les pays occidentaux, ce dernier y a cependant été progressivement relativisé. Importées dans les pays occidentaux à partir des années 1980, ces croyances sont en effet entrées en conflit avec les connaissances scientifiques et ont très souvent été progressivement intégrées, par des discours rationalisant, au sein de dynamiques « énergétiques » associant (de manière diverse en fonction des pratiques) thérapie, bien-être, activité physique, AMSA et philosophie, lesquels nous renverront indiscutablement aux NMR.

En dépit de leurs apparences anodines, les AMSA constituaient et constituent cependant toujours un réel défi au sein des sociétés occidentales modernes et postmodernes contemporaines, du fait qu'ils contribuent de manière plus ou moins directe à une remise en question des cultures et des modèles dominants des mêmes sociétés. En sacralisant le corps et en proposant un autre type de sacré issu des sociétés orientales (nation, groupe social, identité ethnique asiatique spécifique) à travers différents types de rites et de rituels (intronisation, présence d'un drapeau national, tenue, etc.), et en promouvant la possibilité de vivre ces pratiques à la manière de spiritualité à travers la présence de *patchworks* doctrinaux idéologico-religieux, ces pratiques entendent intentionnellement, depuis leur création, participer à une dynamique de pouvoir de convaincre (*soft*

power) visant à valoriser et à promouvoir les pays d'origine de ces dernières. Ces syncrétismes ont en effet été progressivement constitués par amalgame ou ajout de symboliques ésotérico-religieuses à but promotionnel permettant de « ratisser » un public plus large en adaptant le contenu idéologico-doctrinal et les représentations sociales des pratiques à une tendance à la mode, comme dans le cas de la création des narratifs religieux et philosophiques associés aux enchaînements de taekwondo (cf. Lajeunesse, 2013³⁵).

Plus encore, dans les divers aspects précédemment mentionnés, et notamment dans une relation immanente narcissiste au sacré et à l'idée de puissance s'exprimant au sein de pratiques vécues comme instruments de compensation et de réalisation des fantasmes, ces dernières s'inscrivent dans le processus d'identification sociale, culturelle et individuelle des praticiens. Le contexte relatif au religieux moderne est ainsi révélateur de cette tendance syncrétique moderne et postmoderne se manifestant comme autant de possibilités offertes à l'individu de se construire ou de s'affirmer identitairement en se distinguant par des pratiques et croyances exotiques (Rivière, 1997). Dans cette perspective, les AMSA contribuent à remettre en question les modèles socioculturels dominants en proposant des solutions séduisantes. Ces dernières contribuent indéniablement à renforcer la remise en question contemporaine de ces modèles et à accentuer le risque de dérive sectaire et de séparatisme idéologique d'individus sujets à des troubles de la personnalité et guidés par des imaginaires et des idéologies fantaisistes. La même importance accordée au corps expliquera en partie le rôle joué par les ritualisations au sein des AMSA que nous allons maintenant aborder.

LE RITUEL ET LA RITUALISATION DES AMSA COMME EXPÉRIENCE DU RELIGIEUX

Les enchaînements techniques et éducatifs présents dans la majorité des AMSA contemporains constituaient et constituent aujourd'hui encore des rites religieux de passage/d'institution à forte valeur identitaire participant d'un habitus et visant à instituer le pratiquant dans son rôle de combattant. Dès la fin de la dynastie Ming, la diffusion de ces méthodes

35. Nous mentionnerons ici par exemple le prétendu contenu ésotérique et spirituel relatif à la signification philosophico-technique des *poomsae* (enchaînements de techniques à mains nues), *palgwe* et *taegeuk* du taekwondo composés à partir des trigrammes taoïstes présents sur le drapeau national (cf. Lajeunesse, 2013).

codifiées de lutte (*quan*) voulait instituer des individus en combattants à même de défendre le groupe social (Henning, 2001). Ce phénomène est notamment perceptible dans la diffusion des méthodes de *quan* dans le cadre de la formation des milices civiles d'autodéfense structurées au sein du système *baojia*, ou dans le fait que certains enchaînements techniques de *quan* ont été intégrés aux examens civils officiels de la fin de la dynastie Ming (Henning, 2001). Ayant acquis une dimension encore plus symbolique après la colonisation mandchoue et l'avènement de la dynastie Qing (1644-1911), cette tradition rituelle s'est répandue dans le reste de l'Asie suite à la diffusion des pratiques chinoises. Bien que nombre de ces dernières aient été progressivement dépouillées de leurs significations techniques, voire recrées de toutes pièces sur le modèle des pratiques plus anciennes (*yongchunquan*, *baguazhang*, *xingyiquan*, karaté, taekwondo, etc.), la dimension religieuse symbolique qui y était attachée a été préservée et semble être à même d'expliquer la survivance de ces rituels au sein des pratiques. Ces rites de passage/d'institution ont aujourd'hui pour fonction d'instituer et d'identifier l'individu comme pratiquant d'arts martiaux, plus encore durant la période contemporaine, du fait de la disparition du contenu technique avéré associé aux gestes. La prétendue amélioration de la qualité d'exécution d'un enchaînement technique servira à instituer le pratiquant comme membre du groupe à part entière et à l'élever dans la hiérarchie sociale, ce qui éventuellement sera validé par la performance de l'enchaînement technique à part entière des rites de passage de grades/ceintures, répétés inlassablement et ajoutés les uns aux autres au fur et à mesure des années de pratique. Leur qualité d'exécution, se voulant révélatrice du niveau d'intégration du pratiquant au sein du groupe (club, association), souligne, à travers la recherche de socialisation, d'appartenance, de construction d'une identité, le besoin de produire du sens par la pratique.

Le caractère mimétique, donc identificateur, du rituel, comme affirmateur et constructeur/reconstructeur d'une identité individuelle ou sociale, occupe une place importante dans l'imaginaire relatif à la pratique des AMSA (Bui-Xuân et Ruffié, 1999), comme le montre l'importance prise par ces rituels au sein des produits de divertissement culturel. L'importance prise par ce phénomène conduit nombre de praticiens à vivre leur pratique à la manière d'une spiritualité ou d'une religiosité. Ajoutée à l'intensité des émotions liées à l'expression de la violence physique et à la régulation de ces dernières, la présence d'éléments religieux liés à un contenu doctrinal ou à des représentations sociales contribue à accentuer l'intensité de la charge émotive investie et à augmenter ainsi le degré de

ritualisation (Jeffrey, 2018). Cet aspect pourrait également expliquer, en retour, le degré élevé de religiosité/spiritualité, l'importance accordée par certaines pratiques au religieux/spirituel, ainsi que le caractère dogmatique du contenu des AMSA, puisque la ritualisation vise à dramatiser la situation de visibilité sociale, à la présentifier de manière hiératique et à veiller au bon déroulement de cette dernière en l'absence de transgression des interdits (Grégori, 2007). Les AMSA se prêtent d'autant plus à ce phénomène que le contenu technique même de ces activités nous renvoie à cette présentification de situations corporelles hautement consacrées. Les AMSA prétendent permettre à l'individu de se construire socialement au moyen de diverses modalités exotiques et enchanteresses de ritualisation de la violence, elles-mêmes progressivement re-ritualisées de manière à s'adapter aux environnements nationaux au sein desquels elles se sont intégrées (Bui-Xuân et Ruffié, 1999). Sous couvert de permettre à l'individu de se construire et d'accéder à une transcendance, les rites et rituels des AMSA jouent la violence sociale, ils la présentent et la mettent en scène, faisant du pratiquant la marionnette d'un spectacle social. Le corps du pratiquant est ainsi devenu le lieu, la relation et la situation permanente où la violence sociale est mise en scène.

Si cette ritualisation des AMSA peut s'expliquer par une volonté de préservation et de perpétuation d'une tradition religio-nationale à travers la hiératisation et la présentification de situations sociales, des facteurs psychosociaux individuels et collectifs, propres aux sociétés asiatiques, sont certainement à prendre en considération afin d'expliquer le caractère hautement ritualisé des AMSA contemporains. Dans les sociétés est-asiatiques, la présentification des situations sociales exprimée par la ritualisation de ses dernières revêt une importance particulière du fait de l'omniprésence du trouble de la personnalité narcissique³⁶ au niveau individuel (vulnérable et grandiose) et de son expression collective, notamment à travers l'ethnocentrisme (égocentrisme ethnique ou culturel), le nationalisme et la xénophobie (Golec de Zavala, Cichocka, Eidelson et Jayawickreme, 2009; Golec de Zavala, 2011). L'expression de ce trouble en termes collectifs semblerait être liée à un complexe d'infériorité individuel et national, lié à l'apparence physique, et plus particulièrement à la taille (APA, 2022), lié à une surreprésentation d'individus de petite taille ou se percevant comme tels. Ce complexe transformé au fil des siècles en obsession collective pour la taille et l'apparence physique comme

36. Selon Yu, Cai et Song (2014), le trouble de la personnalité narcissique serait lié à une combinaison de facteurs génétiques, neurobiologiques, éducatifs et socioculturels.

synonymes de force physique et de succès social et professionnel (Zhao et collab., 2021 ; Lim, 2020 ; Smith, 2022) semble avoir été renforcé au cours des deux siècles derniers par des considérations d'ordre « racial » (Hung, 1930).

Sous cette perspective, la ritualisation des situations d'interaction et des pratiques prend une dimension particulière dans le sens où, guidés par des intérêts personnels, les individus vont s'attacher à flatter l'égo de l'interlocuteur et à garder ou éviter de faire perdre la face en présentant la situation de manière à réguler une agressivité mise en avant comme signe de virilité ou de soumission et à éviter les conflits (Grégori, 2007 ; Jeffrey, 2011). Ce phénomène est observable par exemple en Corée du Sud ou au Japon à travers l'aspect extrêmement formel et hautement ritualisé des échanges interindividuels (ex. : absence de contradiction) et l'usage de codes d'interaction verbaux et corporels basés sur l'âge ou le statut social (ex. : formules honorifiques, niveaux de langage, etc.). Avec le degré élevé de ritualisation, l'individu entend ainsi exprimer et affirmer, à la manière des formes de présentation observées en éthologie, sa présence, sa vigueur, sa vitalité, sa soumission, sa virilité (pour les hommes), et ainsi sa valeur sociale et son identité individuelle et collective (Golec de Zavala, Cichocka, Eidelson et Jayawickreme, 2009). Ce phénomène de narcissisme collectif, se manifestant en particulier dans la relation « leader charismatique-suiveur », permet également d'expliquer le succès obtenu par les divers mouvements et sectes religieuses dirigées par des leaders charismatiques, ainsi que l'engouement général pour la AMSA, à travers la relation instructeur-élève (« maître-disciple ») (Golec de Zavala, Cichocka, Eidelson et Jayawickreme, 2009).

Ces caractéristiques psychologiques et sociopsychologiques des sociétés est-asiatiques permettent également d'expliquer la popularité des AMSA ainsi que le niveau extrême de ritualisation observable au sein des AMSA, du fait du rôle joué par cette dernière comme moyen de réguler l'agressivité et les émotions et d'affirmer une identité individuelle, culturelle ou collective (Cao, 1784, dans Shahar, 2008 ; Callède, 2002 ; Jeffrey, 2011). Comme l'illustre l'exemple des rituels d'invulnérabilité ou de possession exécutés durant certains mouvements d'insurrection chinoise de la fin du 19^e et de la première moitié du 20^e siècle, à travers la régulation des émotions qui y seront vécues et partagées, la ritualisation, contribuant à la cohésion sociale par l'entremise du conformisme, conduit à une intériorisation des croyances, des normes et des représentations sociales, lesquels participent à l'apparition du sentiment d'appartenance et à la construction d'une identité sociale sacré vectrice de puissance (Perry,

1980 ; Esherick, 1987 ; Goossaert et Palmer, 2011 ; Jeffrey, 2011). La volonté de hiératiser l'individu est également à même d'expliquer la surprésentification des actes accomplis dans les AMSA, comme manière de souligner, à travers cet aspect solennel, cérémoniel, rigide et militaire, la nécessité d'impliquer une charge émotionnelle intense et de valoriser les membres du groupe et leur pratique et, ce faisant, leur identité sociale et culturelle individuelle, collective et nationale, plus encore en présence de membres d'un exogroupe (Golec de Zavala, Cichocka, Eidelson et Jayawickreme, 2009 ; Jeffrey, 2017).

Nous retrouvons cette caractéristique primordiale du rituel et de la ritualisation, comme moyen d'affirmer une identité individuelle et collective et de construire du sens, en Chine à partir de la fin du 17^e siècle, dans la volonté de préservation des méthodes militaires de préparation au combat (*quan* ou enchaînements de maniement d'armes), comme moyen de référer ouvertement à un caractère ethnique et symbolique renvoyant à la dynastie Ming. Cette volonté de préservation des rituels et de continuation de cette modalité de ritualisation se veut un moyen de perpétuer, en dépit de la domination mandchoue, une tradition militaire et d'affirmer une identité individuelle et ethnico-collective Han, ainsi que la volonté de préservation de cette mémoire et de ces attributs de puissance et de vigueur comme symboles et moyens de résistance à l'occupation (Filipiak, 2010). Dans la continuité de cette dynamique, certains pratiquants de lutte se sont attachés, à partir de la fin du 18^e siècle et au cours du 19^e siècle, à entreprendre un travail de codification des éducatifs et des méthodes de lutte sous forme d'enchaînements techniques à mains nues et à intégrer des méthodes codifiées de techniques de maniement des armes blanches au sein des pratiques. Ces enchaînements techniques à mains nues ont souvent été affublés du suffixe *quan* dans un but promotionnel, du fait de la dimension politique et symbolique associée à un terme proclamant ouvertement le caractère hautement identitaire et ethnique des pratiques (*baguazhang*, *xingyiquan*, etc.). Cette volonté de conservation des rituels et de codification symbolique des gestes et techniques de combat à des fins pratiques et économiques et porteuses d'une valeur ajoutée politique et symbolique s'est manifestée également, vers la fin du 19^e siècle, par une volonté d'interprétation systématique des techniques contenues dans les enchaînements plus anciens destinés à l'enseignement/apprentissage de la lutte comme méthodes basées sur des techniques percussions. Ce phénomène a conduit progressivement à l'intégration, au sein des pratiques, de méthodes de combat mixtes percussion-technique de contrôle basées sur ces interprétations erronées,

ou à la récréation intégrale de systèmes de combat, par exemple dans le cas du *yongchunquan*.

Cette ritualisation des pratiques comme processus symbolique a pris une dimension supplémentaire puisqu'elle visait, à partir de la fin du 19^e siècle, à affirmer la continuité de cette identité à travers un processus de modernisation de pratiques plus anciennes commençant parfois à être perçues comme rétrogrades, en adaptant ces dernières aux défis physiques et idéologiques posés par la modernité, comme le montre très bien le cas du *taijiquan* et des *wushu/guoshu* (Filipiak, 2010). La modernisation de ces rituels, relayée par la suite par les médias et l'industrie du divertissement culturel (films, littérature), se voulait un contrepoids à la modernité occidentale et à la popularité croissante des sports occidentaux visant à l'affirmation et la survivance de cette identité traditionnelle ethnique ou nationale chinoise sacrée (Filipiak, 2010). Un processus similaire a pris place, par exemple, lors de l'adoption des pratiques chinoises d'Okinawa par les Japonais, aboutissant à la création des différentes formes de karaté. Ce processus a conduit ultérieurement à l'appropriation nationale par des pratiquants coréens de certains enchaînements de techniques à mains nues (*kata* en japonais, *hyung/poomsee/tul* en coréen) transmis par les Japonais aux Coréens durant la période de la colonisation japonaise et à la diffusion de ces formes au sein de pratiques vulgarisées sous la dénomination *tangsoodo* puis *taekwondo* (Cook, 2013). La même dynamique a conduit à la création et la diffusion de ce dernier comme sport à part entière, à travers la création notamment, à partir des années 1960-1970, de nouveaux enchaînements de techniques d'affrontement ritualisés (*palgwe poomsae, yudanja poomsae, taegeuk poomsae*, etc.) (Cook, 2013).

La ritualisation des AMSA a cependant pris une dimension supplémentaire lors de leur intégration dans les pays occidentaux, du fait des attentes psychosociales des pratiquants occidentaux qui ont à leur tour contribué à ritualiser les pratiques, notamment lors d'un vécu des arts martiaux comme expérience spirituelle. Hors du cadre socioculturel de référence propre aux sociétés asiatiques, la ritualisation des AMSA constitue seulement le spectacle d'un spectacle consistant, pour les acteurs sociaux, à rejouer et à re-ritualiser des comportements et des gestes sociaux déjà ritualisés à partir d'un imaginaire et de représentations sociales, sans avoir cependant accès aux repères socioculturels inhérents aux pratiques. La ritualisation des AMSA en Occident se veut ainsi une simulation d'émotions factices dans un but d'affiliation, de valorisation et de performance. À travers la présentification de ces situations sociales, les rituels

des AMSA visent à conduire l'individu à « faire comme », « à faire à la manière de ». À travers cette présentification de soi, l'individu voudra, le temps de la performance du rituel, se travestir physiquement (port d'une tenue), verbalement (terminologie exotique ou ésotérique employée) et mécaniquement (les gestes répétés) pour essayer de devenir (autre). Ainsi que le souligne Wulf (2017), le rituel conduit à la construction identitaire par « la répétition des processus mimétiques » participant à intégrer la culture comme fondement de l'identité. L'individu s'attache à enfile un rôle et à assumer, le temps de la pratique, une autre identité, dans le but de se construire identitairement. Cela nous renvoie indéniablement à la remarque de Braunstein (2001) suggérant le besoin de reconnaissance et de valorisation sociale comme motivation en vue de l'adhésion à la pratique des arts martiaux, à travers l'idée que le pratiquant d'arts martiaux « trouve rarement une image valorisante et intéressante ailleurs ». Ce phénomène semble renforcé par le phénomène de désenchantement général et la perte de confiance envers les systèmes religieux ou idéologiques institutionnalisés traditionnels (religion, sciences, politique) et le besoin d'émulation sociale au sein de la société postmoderne et hypermoderne, lesquels conduisent les individus à se reconstruire socialement et identitairement, et que l'on observe notamment dans le religieux à travers l'émergence des nouvelles formes de spiritualités (Hervieu-Léger, 1993 ; Rivière, 1997 ; Rivière, 1997 ; Lipovestky, 2006).

Cet attrait contemporain pour des pratiques ritualisés exotiques prend d'autant plus de sens du fait du caractère narcissique des cultures ou sous-cultures post et hypermodernes basées sur l'image et la présentification de soi. Cette dynamique de ritualisation joue ainsi un rôle primordial puisqu'elle y intègre une foule de rites identitaires construits sur la base de codes vestimentaires, corporels, gestuels, émotionnels ou verbaux. Les diverses situations sociales, et pas seulement les situations d'interaction, constituent aujourd'hui autant d'occasions de faire voir et de faire valoir, en d'autres termes, de présentification de soi et de recherche de valorisation sociale à des fins psychologiques ou économiques. Répondant à ces besoins de l'individu contemporain, les ritualisations des AMSA s'inscrivent aujourd'hui dans la dynamique de la spiritualité comme moyen d'affirmation de soi, de recherche de sens et d'appartenance au sein des sociétés post et hypermodernes.

LA SPIRITUALITÉ MODERNE OCCIDENTALE AU SEIN DES AMSA CONTEMPORAINS

Ainsi que le souligne Saroglou (2003), « la spiritualité moderne peut être envisagée comme une configuration moderne du religieux dans un monde postreligieux ». La spiritualité moderne nous renvoie à une réalité différente de celle de la religion traditionnelle qui, s'attachant à la dimension dévotionnelle et éthique du religieux, nous rappelle les motivations « en quête » ou intrinsèques de la religiosité (Allport et Ross, 1967 ; Batson, 1982 ; Saroglou, 2003). Avec la sécularisation, la spiritualité s'est étendue à un domaine plus large, séparé du religieux institutionnel, et entend recomposer les traditions et les imaginaires religieux (Bisson, 2012). La spiritualité se distingue de la religion culturelle et collective par son caractère individuel et universel, en ce sens qu'elle se veut une quête personnelle centrée sur la foi et la recherche de sens (Lenoir, 2003). La spiritualité se veut en effet une quête expérientielle individuelle orientée vers des valeurs et vers une recherche de sens et de lien avec une transcendance, tandis que la religion se voudra une réalité institutionnelle, dogmatique et moralisatrice (Charron, 2018). En matière de pratiques sociales, la différence entre spiritualités et religions est cependant à prendre avec une certaine prudence puisque les religions de certaines cultures et de certaines époques peuvent éventuellement devenir les spiritualités d'autres cultures et d'autres époques et vice versa. L'introduction et la diffusion en Occident des pratiques issues du bouddhisme ou de l'hindouisme en Occident en constituent une parfaite illustration.

Selon Charron (2018), la spiritualité se composerait de quatre caractéristiques : une dimension holistique (la spiritualité serait un instrument d'intégration au sein du vivant que l'on considère comme un tout), la quête du sacré (au sens religieux et existentiel), la recherche de sens (sens de l'existence) et la recherche des valeurs fondamentales. Cette perspective moderne de la notion de spiritualité nous conduit à entrevoir deux champs d'application distincts. Dans sa première acception, le spirituel renvoie à une modalité particulière d'expression du religieux, et se veut un « espace où les représentants des grandes institutions religieuses manipulent des biens symboliques en vue d'assurer à leurs communautés respectives une forme de salut extra-mondain » (Bisson, 2012). Facteur de cohésion sociale, l'adhésion à une pratique spirituelle de la religion se veut une quête individuelle de connaissance et d'épanouissement de soi caractérisée par son aspect subjectif et expérientiel (Bisson, 2012). L'introduction de certaines religions étrangères dans les pays occidentaux (islam, bouddhisme,

hindouisme, etc.) a ainsi – à des degrés divers en fonction des religions – conduit à une transformation de ces pratiques religieuses qui se sont recentrées sur l'aspect spirituel de leur pratique (Bisson, 2012).

Dans sa seconde acception sociologique et psychosociale, la notion de spiritualité renvoie aux modalités modernes occidentales de pratique du religieux qualifiées par Champion (2000) de « nébuleuse mystico-ésotérique³⁷ ». Ces pratiques se caractérisent par une capacité de réinvention d'imaginaires religieux porteurs d'une continuité permettant aux individus et aux groupes de légitimer leurs croyances et leurs identités à travers un processus d'intégration de diverses formes de connaissances ou de croyances (scientifiques, anciens, magiques, etc.) (Hervieu-Léger, 1993; Rivière, 1997; Champion, 2000). Ces pratiques se caractérisent également par la place accordée à l'expérience spirituelle individuelle dans une perspective salutaire et thérapeutique, ainsi que par une conception syncrétique et holistique du monde associant naturel, surnaturel, médecine, science, religion et magie (Hervieu-Léger, 1993; Rivière, 1997; Champion, 2000). Les pratiquants construisent ainsi des parcours spirituels combinant thérapie, psychologie, développement personnel et professionnel (Lenoir, 2003). Ces formes de spiritualités alternatives et autonomisées ont pour objectif de répondre à une recherche de sens et de cohérence motivée par les besoins d'accomplissement et d'affirmation de soi. Entendant structurer l'individu dans son rapport au monde, ces spiritualités holistes s'inscrivent dans une vision inclusive de l'homme au sein du vivant et dans une quête d'harmonie universelle à travers les liens que la conscience humaine peut tisser avec son environnement social, naturel ou cosmique. Trois grandes tendances se dégagent : les pratiques orientées vers la santé et le développement personnel, les pratiques néopaganiques et les pratiques spirituelles ésotériques issues de traditions religieuses (Bisson, 2012).

Ainsi que l'on peut l'observer dans les AMSA, le processus de reconstruction des imaginaires collectifs et individuels a très souvent eu lieu à partir d'un emprunt d'éléments traditionnels ou symboliques issus de traditions préexistantes (cf. Richard, non daté). On y retrouve ainsi des notions empruntées à des religions orientales (telles que les concepts de « réincarnation » ou de « karma » empruntés aux traditions bouddhistes et hindouistes, ou encore celle de « conscience universelle », etc.), ainsi que des références à des mythologies renvoyant à cette vision inclusive de

37. Terme énoncé par Champion (1990).

l'homme au sein du vivant et de l'univers (Bisson, 2012) (cf. Richard, non daté « lionsroar »). D'autres thèmes, tels que celui de la guérison et celui de la méditation, sont également récurrents au sein de ces pratiques (Poulain, 2019) (cf. Richard, non daté). L'importance accordée à la guérison et à la méditation, ainsi qu'un intérêt croissant porté aux philosophies grecques, romaines ou orientales, souligne, par la pratique de disciplines du corps et de l'esprit, le rôle central accordé au corps au sein du processus de construction de soi comme partie intégrante de cette quête de transcendance et de sagesse (Poulain, 2019). Le rôle central joué par ces éléments dans les AMSA (disciplines du corps et de l'esprit) et des imaginaires qu'ils véhiculent (doctrines philosophiques, pratiques curatives ou méditatives), comme dans le cas du *taijiquan*, s'inscrit indéniablement dans cette dynamique spirituelle (cf. Richard, non daté).

Selon Camus et Poulain (2008), la spiritualité est avant tout une quête expérientielle personnelle visant la recherche d'intériorité, d'une connaissance de soi, de dépassement du soi, de transcendance ou de sagesse, laquelle entend se singulariser de la religiosité par son caractère expérientiel. Dans cette recherche de sens, l'expérience spirituelle vise à créer un lien avec une transcendance et une altérité, ou encore répond à un objectif de dépassement de soi. Les philosophies et les pratiques ésotériques est-asiatiques issues de l'hindouisme ou du bouddhisme, ainsi que les imaginaires recréés autour de ces dernières, sont aujourd'hui perçues au sein des sociétés occidentales, et plus encore dans la pratique de nombreux AMSA, comme à même de répondre à ces besoins individuels de recherche de sens et de dépassement de soi (Callède, 2002). Le rôle potentiel de ces croyances et pratiques est depuis plusieurs décennies renforcé par les médias (et plus encore aujourd'hui par les médias sociaux), le plus souvent dans des buts promotionnels économiques ou culturels inscrits dans des politiques de puissance discrète (*soft power*). De nombreux AMSA, enrichis de composants (croyances, rites, valeurs) mystico-ésotériques (taoïsme, confucianisme, *qigong*, « énergie », méditation, etc.) issus de cultures et de religions asiatiques, offrent autant d'occasions et d'outils expérientiels alternatifs, nouveaux et exotiques, tendant souvent vers le paranormal et la magie. À travers des modalités personnalisées qui se dégagent des rigidités institutionnelles et culturelles, les individus acquièrent la possibilité de (re-)créer et de vivre leur pratique ou du moins certains éléments qui leur sont propres (méditation, doctrines ésotériques, mysticisme, mythologie, etc.) sous le mode de la spiritualité moderne (Callède, 2002).

Ce phénomène prend d'autant plus d'importance dans le cadre des AMSA que nombre de ces pratiques sont promues comme des spiritualités et associent à leur bagage technique un contenu doctrinal ou un imaginaire ésotérique et religieux, proposent diverses modalités d'expérience de leur pratique offrant une possibilité fantasmatique de « faire un avec son corps/esprit », de se connecter avec un soi profond ou une transcendance intérieure, etc. (Maliszewski, 1996 ; Bousenna, 2022). À titre d'exemple, l'expérience d'un état de flux³⁸, état d'« expérience optimale » (Csíkszentmihályi, 1996) au niveau individuel ou collectif (flux individuel au sein du groupe, flux de groupe ou flux d'équipe), peut ainsi être amenée à jouer un rôle de catalyseur (du fait de la satisfaction découlant de la récompense psychologique et des émotions positives liées à la réponse hormonale) ou constituer des objectifs (attitudes mentales et corporelles) à court ou long terme dans la pratique de ces arts martiaux. Nombre de ces pratiques entendent promouvoir ou susciter ce type d'expériences particulières ou y recourir (état de flux, *mushin/wuxin*, etc.) (Akita, 2011) afin de répondre à des objectifs tant spirituels (recherche d'une transcendance intérieure) que pratiques (préparation au combat par la méditation dans de nombreux arts martiaux japonais). Du fait d'imaginaires inhérents ou extérieurs à ces pratiques (littérature, produits audiovisuels de divertissement culturel), ou d'un contenu technique (méditation, qigong, yoga, exercices gymniques ésotériques) associé et véhiculant des croyances religieuses ou ésotériques spécifiques promouvant ces états (cf. Akita, 2011 ; Veltri, 2017), un tel type d'expérience peut amener le praticien à percevoir sa pratique comme une forme de spiritualité et le conduire à adopter une attitude religieuse (quête) envers la pratique ou à vivre cette dernière comme une forme de spiritualité. Rappelons qu'un grand nombre d'AMSA coréens, japonais ou chinois, proclament souvent, à part entière de leurs imaginaires et à des fins promotionnelles, le caractère spirituel de leurs pratiques et leur capacité à offrir au pratiquant la possibilité d'atteindre des objectifs spirituels ou religieux (atteinte d'illumination/éveil spirituel, de transcendance intérieure, de réalisation de soi) (Maliszewski, 1996). D'un autre côté, l'expérience de ces états psychosomatiques, perçus et décrits à travers une rhétorique idéologico-religieuse, pourra, éventuellement, être instrumentalisée pour encourager ou promouvoir une attitude religieuse ou spirituelle envers la pratique chez les pratiquants. De telles attitudes

38. La notion de flux (*flow*) est un concept lié à la psychologie positive désignant l'état d'absorption et de concentration totale dans lequel se trouve un individu immergé dans une activité, conduisant un niveau maximal d'engagement, d'exaltation et de satisfaction (Csíkszentmihályi, 1996).

prendront d'autant plus d'importance du fait des liens forts unissant ces AMSA aux religions et aux idéologies orientales, telles que le bouddhisme ou le taoïsme, lesquels ont été influencés dans leur contenu doctrinal, rituel, technique ou biomécanique par ces dernières. Nous rappelons, à titre d'exemple, la présence (théorique, technique ou imaginaire) de concepts issus du taoïsme ou du bouddhisme au sein de nombreux enchaînements à mains nues (*poomsae*, *taolu*) du taekwondo, du baguazhang et du xingyiquan, et celle d'éléments appartenant à la doctrine bouddhiste ou au taoïsme (*wuxin*³⁹ en chinois, *mushin* en japonais : « non-esprit » ; *wuwei*⁴⁰ : « non-intervention » ; etc.) au sein de nombreux arts martiaux chinois et japonais.

Reflétant les carences des sociétés modernes quant aux finalités de l'existence humaine, la démarche spirituelle se manifeste par une volonté de se connecter à une altérité ou une transcendance pouvant être intérieure (le soi imaginaire, le corps) ou extérieure (divin, nature, ancêtres, affiliation à un groupe d'activités ou d'œuvres sociales, etc.). La diffusion et la popularité des arts martiaux asiatiques et des contenus philosophiques ou religieux qui y ont été progressivement intégrés, souvent dans un but promotionnel, pourraient sembler s'inscrire dans cette perspective. Ainsi que le note Rivière (1997), l'engouement contemporain de l'Occident pour les cultures et les pratiques religieuses orientales (ou plutôt pour des imaginaires associés qui en ont été vulgarisés et recréés) reflète, au sein de sociétés occidentales démythifiant et désacralisant les croyances et les symboles des anciennes religions institutionnelles, un besoin de reconstruire du sens. L'attrait pour les prétendues voies de salut que ces pratiques proposent souligne indéniablement cette attitude contemporaine envers le religieux se manifestant par une quête individuelle à travers des traditions religieuses recomposées, idéalisées, considérées comme authentiques et perçues comme des chemins possibles vers l'accomplissement individuel (Rivière, 1997).

La modernisation des sociétés occidentales et la multiplication des croyances, religions et modes de vie, ajoutées à la sécularisation des valeurs religieuses, ont entraîné une banalisation et un aplanissement symbolique

39. Le concept *wuxin/mushin* est généralement perçu comme un état mental fantasmatique dans lequel l'esprit de l'individu serait détaché de la pensée et des émotions (Suzuki, 1935).

40. *Wuwei*, signifiant « non-intervention » / « non-action », est une notion issue du confucianisme qui a été développée par la suite par le taoïsme et a été plus particulièrement utilisée en politique (Slingerland, 2007).

de ces valeurs, exacerbé la concurrence entre valeurs religieuses et accru la compétition entre ces dernières et les valeurs des autres systèmes (Hervieu-Léger, 1993). Entraînant une remise en question progressive des valeurs, normes et croyances inhérentes aux systèmes religieux, sociaux et culturels traditionnels autrefois dominants, cette concurrence entre valeurs (en matière notamment de réponses apportées au sens de l'existence) a également conduit à l'apparition de manques profonds en termes identitaires/appartenance et a accru le besoin de recherche de sens (Hervieu-Léger, 1993). La déconstruction des appartenances religieuses traditionnelles et la montée en puissance de l'autonomisme et de l'individualisme religieux ont poussé les individus et les groupes à reconstituer le sacré sous une forme consumériste nouvelle par des références au passé et un besoin de continuité passant par l'inclusion de mythes et de récits fondateurs, de patrimoines symboliques, de valeurs historiques, à part entière du processus de reconstruction de l'identité individuelle, culturelle et sociale (Hervieu-Léger, 1993). L'importance accordée au statut et au rôle de l'enseignant dans les AMSA, comme transmetteur et garant d'une continuité exprimée sous la forme d'une tradition authentique mythifiée, semble indéniablement s'inscrire dans cette dynamique de reconfiguration du religieux et de reconstruction identitaire expérientielle faisant intervenir les imaginaires sociaux. L'organisation progressive d'un nombre exponentiel de pratiques spirituelles (incluant des AMSA) en marché de biens de salut a ainsi contribué à la transformation de l'individu religieux en consommateur à part entière, phénomène que nous allons maintenant aborder en détail.

SPIRITUALITÉ ET AMSA DANS LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION OCCIDENTALE

Le syncrétisme caractéristique du religieux contemporain est aujourd'hui devenu un mode de consommation permettant à l'individu de s'identifier (Rivière, 1997) et nous conduit à aborder la spiritualité moderne individualisée comme une tendance à vivre du religieux sous le mode du « libre-service » (Lipovetsky, 2004) soutenue par une perception des pratiques spirituelles comme outils de recherche, de récréation et d'accomplissement de soi (Rivière, 1997). Portée par cette mode syncrétique, la multiplication d'une offre en produits spirituels adaptés à une demande en constante mutation a entraîné un aplanissement symbolique et une uniformisation des représentations collectives du contenu des pratiques,

plaçant l'individu devant le buffet d'un « tout se vaut » religieux sous le mode du prêt-à-consommer.

Cette approche consumériste du religieux et des pratiques ésotérico-magiques n'est cependant pas récente puisqu'un phénomène similaire a eu lieu en Asie de l'Est au cours des processus d'élaboration et de structuration des AMSA. On observe ainsi entre les 18^e et 20^e siècles, tout d'abord en Chine puis dans le reste de l'Asie de l'Est, le plus souvent dans un but mercantile ou promotionnel, mais également surfant sur une vague sociale de rejet de la modernité et de l'Occident, l'apparition d'une mode du « bricolage » de pratiques martiales, par intégration de diverses méthodes de préparation au combat et de pratiques ésotérico-magiques (méditation, exercices gymniques et « énergétiques » taoïstes ou bouddhistes, psalmodie, talismans, etc.) à partir d'une offre disponible à travers un imaginaire social en vogue, dans un but mercantile visant à répondre aux attentes de consommateurs/adeptes. Ce phénomène est observable dans l'association de rituels magiques et d'exercices martiaux magico-ésotériques (*qigong* dur) à des exercices orientés vers la préparation au combat (manipulation des armes dans les pratiques des sectes paramilitaires comme dans le cas de la secte des Grandes Épées/sabres (*dadaohui*) à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle (Naquin, 1976; Perry, 1980; Esherick, 1987) ou des lances rouges au début du 20^e siècle (Perry, 1980). Ce phénomène de mercantilisation des AMSA s'est également traduit par l'association d'un contenu doctrinal et d'un imaginaire religieux (ex. : taoïsme dans le cas du taijiquan ou plus récemment des enchaînements modernes taekwondo), par structuration de pratiques sur une base doctrinale magico-ésotérique (ex. : *xingyiquan*, *baguazhang*) et par association d'exercices ésotériques (exercices gymniques taoïstes ou bouddhistes) à des pratiques sportives ou martiales préexistantes (ex. : taijiquan et divers styles de kung-fu/*quan*) ou, à l'inverse, par association de pratiques martiales au sein des pratiques religieuses de sectes ou de fraternités pratiquant des rites ésotériques ou magiques (*hongmun*, *meihuamun*) comme soutien à leur contenu idéologique ou doctrinal.

De manière similaire, dans de nombreux pays occidentaux, le sentiment de désenchantement et l'insatisfaction engendrés par la modernité (Rivière, 1997) ou à des traditions perçues comme désuètes expliquent l'attrait des classes intermédiaires éduquées, aux prises avec une absence de mobilité et de reconnaissance économique et sociale, pour la magie et les pratiques spirituelles alternatives, à part entière de cette dynamique de reconfiguration du religieux (Rivière, 1997). L'intérêt pour les pratiques magiques et ésotériques exotiques, et plus particulièrement pour les techniques du corps et de l'esprit (techniques de soi) vécues comme instruments

de régulation des comportements et des émotions, telles qu'il est possible de les retrouver dans de nombreux AMSA (ex. : tantrisme, méditation, qi-qong, yoga, gymnastique bouddhiste ou taoïste, etc.), intervient dans une dynamique de subversion culturelle et de remise en question de la culture des classes dominantes à part entière d'un mouvement plus large de contestation sociale (Rivière, 1997). Participant d'une contre-culture, ces pratiques constituent des sources de connaissances alternatives à la culture scientifique dominante des classes supérieures et se présentent comme autant d'occasions de participer à la réinvention d'une tradition et d'une mémoire collective intervenant dans le processus de recherche, de réinvention et de réalisation du soi individuel, culturel ou social de la post-modernité. Progressivement extraites de leurs contextes socioculturels d'origine comme conséquence de leur popularité, nombre des doctrines ésotérico-magiques (yoga, méditation, exercices gymniques taoïstes ou bouddhistes, etc.) sont aujourd'hui devenues des techniques de soi à part entière intégrant l'éventail des spiritualités universelles, simples produits « prêts à consommer » visant à répondre aux besoins immédiats de réalisation de soi et aux attentes des consommateurs post-modernes de spiritualité (Rivière, 1997). À travers cette volonté de recherche (renouvellement) de soi, en d'autres termes, de construction/reconfiguration de l'identité individuelle ou sociale sur la base d'un imaginaire stéréotypé, l'adhésion à ces pratiques sous une modalité spiritualiste et consumériste syncrétique (intégrant cette sacralisation du corps comme outil et manifestation de performance et d'accomplissement de soi) et cette ritualisation des comportements soulignent chez des individus, souffrant de carences sociales ou psychologiques, cette recherche d'une puissance numineuse sous une modalité tant matérielle (performance, thérapie) que psychologique (confiance en soi, estime de soi) ou transcendante (pratiques ésotériques ou magiques) comme moyen de sublimation/compensation des angoisses créées par la société postmoderne, en réaction à l'insatisfaction envers des systèmes religieux traditionnels jugés incapables de répondre à ces angoisses et comme manifestation d'un besoin de cohérence et d'emprise sur la vie (pour reprendre une expression chère à Olivier Bernard) (Rivière, 1997).

CONCLUSION

C'est cette force de vie et de survie primale, manifestée par une recherche effrénée de puissance comme réponse aux frustrations et aux angoisses de la destinée du vivant, qui, subjuguée au niveau social et collectif par la ritualisation, entraîne la soumission et l'asservissement des multitudes

aux croyances, doctrines et idéologies les plus néfastes ; ce phénomène se retrouve tout au long de l'histoire des AMSA (Naquin, 1976 ; Perry, 1980 ; Esherick, 1987 ; Judkins, 2017). La popularité contemporaine et historique de ces derniers reflète de manière évidente, plus encore dans les pays occidentaux du fait des décalages culturels flagrants, cette puissance du religieux exprimée à travers la ritualisation extrême de pratiques vécues sous le mode de la religiosité ou de la spiritualité comme conséquence de la reconfiguration sociale post et hypermoderne du religieux (Hervieu-Léger, 1993 ; Rivière, 1997 ; Lenoir, 2003 ; Poulain, 2019). Le religieux et les rituels, de par leurs fonctions de transmission de connaissances, de symboles, de valeurs et de normes, de régulation des émotions et des comportements (dans les AMSA, par la soumission du corps de l'individu à une normalisation, la standardisation et l'uniformisation des mouvements), de cohésion sociale, de construction de l'identité individuelle, culturelle et sociale, ont conduit à un endoctrinement de populations crédules perdues dans des quêtes identitaires de soi et de sens. Comme le montre parfaitement l'exemple des AMSA, les foules d'individus désœuvrés et peu éduqués issus des classes sociales basses et intermédiaires des populations rurales ou urbaines, ont, de tout temps, constitué une main-d'œuvre de premier choix, docile, bon marché et facilement manipulable (Naquin, 1976 ; Perry, 1980 ; Esherick, 1987 ; Judkins, 2017). En Chine, ce phénomène est flagrant non seulement dans le cas des mouvements révolutionnaires (communistes inclus) (Naquin, 1976 ; Perry, 1980 ; Esherick, 1987 ; Judkins, 2017), mais également au sein de nombreuses organisations religieuses et institutions est-asiatiques diffusant et promouvant les AMSA dans le monde.

Cette puissance de la ritualisation présente dans le religieux exprimé à travers la pratique des AMSA par la répétition d'exercices ésotériques martiaux, gymniques, psychophysiques (méditation, qigong, etc.) ou athlétiques (comme dans le cas des enchaînements à mains nues : *kata*, *poomsae*, *taolu*, *quyen*) est on ne peut plus évidente. Au sein des AMSA historiques, cette force mimétique du rituel et du religieux a notamment conduit à l'asservissement des foules affamées et assoiffées de puissance, d'accomplissement de soi, d'appartenance, de reconnaissance et d'ascension sociale face à l'angoisse d'une mort certaine, à des croyances et idéologies religieuses ou politiques par la répétition grégaire de prétendus gestes martiaux et des interprétations erronées qui en ont été transmises au fil des siècles (Naquin, 1976 ; Perry, 1980 ; Esherick, 1987 ; Judkins, 2017).

Ces mécaniques corporelles, bien qu'elles soient issues directement des méthodes d'apprentissage de diverses formes de luttes sportives civiles ou

militaires est-asiatiques, chinoises et sino-mandchoues (souvent encore pratiquées de nos jours), ont été transmises et reconstruites sous forme de produits distincts devenus fondateurs de la majeure partie des AMSA contemporains. Bien qu'ayant conduit à leur diffusion au niveau mondial, la popularité de ces aberrations technico-sportives a en grande partie émergé par cette seule force de la cupidité, de l'ignorance et du conformisme véhiculés par le rituel et son caractère mimétique et dirigés par les ambitions mercantiles et mégalomanes d'individus et de groupes d'individus guidés par des préoccupations psychosociales, socioéconomiques et politiques (statut social, profit financier, endoctrinement et propagande économique, idéologique, religieuse et politique) au détriment des mêmes populations ignorantes et crédules. Plus encore, la croyance en la capacité de ces pratiques comme étant à même de répondre aux attentes des individus-consommateurs en matière de préparation et d'aptitude au combat (Cao, 1784) et la satisfaction psychologique (confiance en soi, estime de soi) (Twemlow et Lerma, 1996), comme manière de subjuguier et de sublimer la peur de la mort, y ont certainement joué un rôle de premier ordre.

Sur le plan national, la capacité des AMSA à intégrer socialement les individus et à répondre aux besoins d'identité et d'appartenance (Jones, Mckay et Peters, 2006) a contribué à diffuser une image de pratiques ritualisées à même d'instituer les individus comme membres de la nation, aptes à la défendre. Participant d'un processus de construction identitaire intégrant des idéologies ethnico-nationales et contribuant à les véhiculer, cette puissance socialisante et identifiatrice des AMSA a indéniablement joué un rôle dans l'absence de remise en question des praticiens envers ces derniers au cours des deux derniers siècles, d'autant plus que le rôle de l'enseignant est perçu comme détenteur-transmetteur d'un savoir ésotérique vecteur de puissance au service d'une identité nationale drapée de sacré. Ainsi que le faisait très justement remarquer Braunstein (2001), « si le pratiquant d'arts martiaux ne se remet pas en cause et pas davantage ce qu'il pratique, c'est que souvent l'image qu'il a de lui s'autosuffit, s'auto-signifie, s'autojustifie. C'est aussi parce qu'il trouve rarement une image valorisante ou intéressante ailleurs » (Braunstein, 2001 : 15). Renforcée par des mythes et des imaginaires surmédiatisés, la perception contemporaine des AMSA comme vecteurs de puissance, de valeur sociale et de sacralité, est à même de fournir aux membres des classes socialement dominées une efficacité physique et technique au combat (« fitness », « skills ») (Cao, 1784 ; Jones, Mckay et Peters, 2006) et, de ce fait, l'attrait de ces classes sociales asiatiques ou occidentales pour des pratiques permettant de maîtriser l'usage de la violence physique comme métaphore

d'une possibilité d'ascension sociale (Pociello, 1995), a certainement, associé à l'exotisme magico-religieux et la puissance du rituel, joué un rôle de premier ordre dans la popularité des AMSA et cette absence consensuelle et généralisée de questionnement.

La reconfiguration du religieux au sein des sociétés modernes s'est traduite par une percée du religieux dans le domaine de la consommation. Du fait que la religiosité et le religieux s'expriment aujourd'hui à travers les rites et les symboles de la consommation (produits et des marques) et que le processus de consommation est vécu à la manière d'une expérience religieuse ou spirituelle, le marketing (marketing « expérientiel ») tente d'offrir au consommateur une promesse de réenchâtement du quotidien à travers des expériences se voulant des réponses à sa recherche de sens existentielle et hédoniste contemporaine (Khalla, 2004). Par le marketing, les industries du divertissement culturel, de la publicité et des médias se sont emparées des symboles religieux (toutes religions confondues) dans un but consumériste et promotionnel. En contrepartie, les spiritualités et les religions se sont organisées en offres de produits de consommation constituant un marché à part entière. Ajoutés aux pratiques religieuses elles-mêmes et au tourisme religieux (pèlerinages, conventions religieuses, stages de formation, etc.), les médias, et plus encore les médias sociaux, servent aujourd'hui de vitrine à nombre d'AMSA et permettent au consommateur spirituel postmoderne de puiser dans le répertoire symbolique afin de se créer une spiritualité sur mesure (Lipovetsky, 2004). Que ce soit dans la grande consommation, les loisirs, les sports, le tourisme et les produits de divertissement culturels, le consommateur postmoderne consomme aujourd'hui le sens des produits (Caru et Cova, 2006). La société de consommation ne vend plus seulement des produits, mais des imaginaires (systèmes symboliques) porteurs de rêves et d'évasion du quotidien. L'expérience de consommation est ainsi abordée par le marketing comme un vécu émotionnel, personnel et subjectif du consommateur (Poulain, 2019). Si l'on en croit Lipovetsky (2004), le consommateur postmoderne est un « collectionneur » auquel on vend de l'affectif (émotions) et qui achète des expériences. Face à la perte de vitesse des repères identitaires religieux et politiques traditionnels, le processus de consommation sert de vecteur à une quête identitaire. Ainsi que le souligne Khalla (2004), « basés sur la force des croyances et de l'imagination symbolique, ces rites de consommation peuvent être vécus comme un processus religieux » (Khalla, 2004 : 72). Piot-Tricoire (2014) suggère que l'avènement de la société de consommation a conduit à une « sublimation économique » caractérisée par un transfert du sacré dans le secteur de la

consommation de biens, puisque les marques et leur symbolique renvoient à des systèmes de croyances les rapprochant des religions. S'il est possible d'assister à un phénomène de commercialisation du religieux, face au désenchantement de la société postmoderne, la consommation, vécue comme une possible expérience du sacré, est devenue une nouvelle forme de religion. Poulain (2019) parle de « développement de formules marchandes jusque dans les territoires de sens » (Poulain, 2019 : 13). Ce marché des symboliques religieuses, présent au sein des AMSA, se nourrit et nourrit les besoins et les carences socio-identitaires des consommateurs. L'objet symbolique n'est aujourd'hui plus révélateur, mais nécessaire à l'existence même des individus. La norme en matière d'accomplissement de soi est devenue inhérente à des normes dictées par les médias sociaux. Sacralisant le corps et l'image de ce dernier, l'idéal du soi est devenu cette altérité et cette transcendance plongeant l'individu dans une soif de sens et de reconnaissance permanente, dont les AMSA et leurs imaginaires sont on ne peut plus révélateurs.

Ainsi que le note Lipovetsky (2004), fonctionnant en « libre-service », la valeur de la religion n'est plus assujettie à sa capacité d'affirmer une vérité absolue, mais à la perception subjective de ces dernières comme moyens de connexion à une altérité supérieure porteuse de bonheur et d'authenticité. Les caractéristiques du consommateur postmoderne suivent l'évolution moderne de la religiosité et du religieux par son caractère synchrétique, libre, « à la carte » et par l'importance accordée au « mieux-être subjectif » et à « l'expérience émotionnelle » (Hervieu-Léger, 2001 ; Lipovetsky, 2004). La spiritualité postmoderne répond à des objectifs profanes et individualistes : thérapie, performance ou épanouissement de soi (Poulain, 2019), objectifs que l'on retrouve dans la pratique de nombreux AMSA (taijiquan, sonmudo, etc.). À travers la spiritualité, la religiosité post-moderne sacralise le moi et les valeurs de la postmodernité. La spiritualité moderne se manifeste souvent comme une quête expérimentielle du renouvellement de soi passant par une recherche du sens de l'existence, par la restauration d'un soi authentique permettant à l'individu de recréer du sens, ou par une volonté d'expérience « d'un autre moi », constitué d'aspects de son moi ignorés ou non expérimentés dans la vie quotidienne par une « immersion dans un univers différent que la vie quotidienne ne permet pas d'expérimenter » (Dampérat et collab., 2002 ; Ladwein, 2005) et que reflète l'imaginaire des AMSA.

À travers la démarche synchrétique ou intégratrice de la spiritualité post-moderne en matière de croyances et de symboles culturo-religieux aujourd'hui disponibles au niveau mondial (Saroglou, 2003. Poulain,

2019), les traditions sont devenues des biens de consommation à part entière. Les lieux de cultes traditionnels et les centres de distribution modernes (magasins spécialisés, associations, vente en ligne) offrent la possibilité de consommer les AMSA sous forme de produits de consommation courante (alimentaire, loisirs, activités physiques, littérature, audiovisuel, sites Internet) ou de stages permettant d'expérimenter les pratiques et les croyances diverses (bouddhisme, taoïsme, yoga, qi-gong, acupuncture, techniques de massage, méditation, etc.). Ces pratiques spirituelles à la fois anciennes et contemporaines (Filipiak, 2010) connaissent une indéniable ferveur du fait de la capacité des pratiquants à adapter le contenu symbolique des pratiques aux valeurs et aux normes de la modernité (Poulain, 2019). Dans le cadre de la pratique du taijiquan, par exemple, ajouté au remodelage social du contenu idéologique et doctrinal progressif du 19^e siècle, certains pratiquants ont également remodelé physiquement et techniquement la pratique (création de diverses modalités de pratique incluant un ralentissement du rythme d'exécution des enchaînements techniques, une simplification technique et la suppression des acrobaties) en Chine à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle afin de promouvoir cette dernière et de la rendre accessible et attractive auprès d'un public à la recherche d'exercices de santé (incluant notamment les personnes âgées) (Filipiak, 2010). La pratique a également été progressivement adaptée aux valeurs de la modernité grâce à l'ajout et à la promotion d'un contenu spirituel/idéologique adapté à la demande du consommateur spirituel moderne et postmoderne lui conférant une valeur ajoutée (thérapie, développement de l'énergie interne, performance, renouvellement/ recherche de soi, épanouissement de soi).

L'instrumentalisation des AMSA par des institutions religieuses s'inscrit dans cette dynamique de commercialisation des biens de salut. Les stages spirituels de formation, tels qu'on les retrouve dans les AMSA en Chine ou en Corée du Sud, offrent par exemple au consommateur l'occasion d'acquérir une connaissance approfondie d'un contenu doctrinal et symbolique ou de se familiariser avec celle-ci par la pratique de rituels souvent présentés comme traditionnels et jouant un rôle essentiel dans ce processus (Poulain, 2019). Ajoutées à ces stages de formation, la majorité des pratiques spirituelles, à l'instar des AMSA, offrent un éventail complet de produits dérivés (textile, tourisme, littérature, audiovisuel, divertissement culturel, etc.). Le tourisme spirituel fait ainsi aujourd'hui partie intégrante de la majorité des formes de spiritualités et des religions (pèlerinages religieux chrétiens ou musulmans, voyages de méditation bouddhiste, taoïste ou hindouiste en Asie, etc.). Cette demande de

tourisme spirituel expérientiel d'un public à la recherche d'émotions a en effet conduit les sites touristiques, agences de voyages et autres organisations à décliner leur offre en tourisme culturo-spirituel et martial : visite du temple de Golgul en Corée du Sud (*sonmudo* et bouddhisme), visite du temple de shaolin (kungfu et bouddhisme), etc. Les pratiques entendent de plus en plus offrir à leurs adhérents des éléments à même de satisfaire leur quête de spiritualité et de sacré, leur soif de transcendance et leur besoin de sens grâce à l'occasion offerte par ces pratiques de vivre des expériences et de partager des émotions individuelles et collectives. Les AMSA constituent des produits à part entière dont la pérennité dépend de leur capacité à répondre aux attentes des consommateurs. Le consommateur lui-même est devenu son propre produit. Avec les expériences et les émotions vécues, les pratiques vendent au consommateur une promesse de réenchantement du quotidien, de renouvellement de soi, de transformation et des réponses quant au sens à donner à son existence. Ainsi que le note Lipovestky (2006) :

Nous assistons à l'expansion du marché de l'âme et de sa transformation, de l'équilibre et de l'estime de soi alors même que prolifèrent les pharmacies du bonheur. Dans une époque où la souffrance est vide de tout sens, où les grands référentiels traditionnels et historiques sont épuisés, la question du bonheur intérieur «refait surface», devenant un segment commercial, un objet de marketing que l'hyperconsommateur veut pouvoir se procurer clés en main sans effort, tout de suite et par tous les moyens (Lipovestky, 2006 : 15).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- AKITA, Robert L. (2011). *Mushin*, Pittsburgh : Rosedog, 45 p.
- BATSON, C. Daniel et VENTIS, W. Larry (1982). *The religious experience: a social-psychological perspective*, New York : Oxford University Press, 356 p.
- BATSON, C. Daniel (1993). *Religion and the individual: a social-psychological perspective*, New York : Oxford University Press, 427 p.
- BAUDRILLARD, Jean (1970). *La société de consommation*, Paris : Gallimard, 318 p.
- BELL, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press, 289 p.
- BRAUNSTEIN, Florence (2001). *Les arts martiaux aujourd'hui : état des lieux*, Paris : L'Harmattan, 336 p.

- BUREAU DES AFFAIRES CULTURELLES (2019). *Annuaire religieux 2019*, Japon : Bureau des affaires culturelles, 196 p.
- CAZENEUVE, Jean (1971). *Sociologie du rite*, Paris : Presses universitaires de France, 260 p.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, Mihály (1996). *Creativity: flow and the psychology of discovery and invention*, New York : Harper Perennial, 466 p.
- DILLON, Michael (2010). *China: a modern history*, London : L.B. Tauris, 503 p.
- DONOHUE, John J. (1994). *Warrior dreams: the martial arts and the american imagination*, Westport : Bergin and Garvey, 144 p.
- DRAEGER, Donn F. (1990). *Modern bujutsu et budo – The martial arts and ways of Japan*, vol. 3, New York : Weatherhill, 192 p.
- DRUET, Paul (2007). *La ville sans église*, Namur : Fidélité, 269 p.
- DUARA, Prasenjit (1995). *Rescuing history from the nation: questioning narratives of modern China*, Chicago : University of Chicago Press, 275 p.
- DURKHEIM, Émile (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Alcan, 647.
- ELIADE, Mircea (1965). *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, 192 p.
- FISKE, Susan T. (2004). *Social beings: a core motives approach to social psychology*, New York : Wiley, 646 p.
- ESHERICK, Joseph W. (1987). *The origins of the boxer uprising*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 410 p.
- GERNET, Jacques (1996). *A history of Chinese civilization*, vol. 2, New York : Cambridge University Press, 801 p.
- GOFFMAN Erving (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne, 2. Les relations en public*, Paris : Éditions de Minuit, 371 p.
- GOFFMAN, Erving (1974). *Les rites d'interaction*, Paris : Éditions de Minuit, 230 p.
- GOOSSAERT, Vincent, et PALMER, David (2011). *The religious question in modern China*, Chicago : University of Chicago Press, 480 p.
- GOOSSAERT, Vincent (2021). *Les traits fondamentaux de la religion chinoise*, Clio, 6 p.
- GRAYSON, James H. (2002). *Korea: A Religious History*, New York : Oxon/ Routledge, 288 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris : Éditions du Cerf, 273 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 288 p.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris: Calman-Levy, 222 p.
- HOLBROOK, Morris B. (1999). *Consumer Value, A Framework for Analysis and Research*, London et New York: Routledge, 224 p.
- HUSSER, Jean-Marie (2017). *Introduction à l'histoire des religions*, Paris: Éditions Ellipses, 384 p.
- KHARMOUSH, Mohammed (2007). *1001 years of missing martial arts*, Manchester: Foundation for Science, Technology and Civilization, 27 p.
- JEFFREY, Denis (2003). *Éloge des rituels*, Québec: PUL, 240 p.
- KHAMOUCH, Mohammed (2007). *1001 years of missing martial arts*, Manchester: Foundation for Science, Technology and Civilization, 27 p.
- LARDELLIER, Pascal (2003). *Théorie du lien rituel: anthropologie et communication*. Paris: L'Harmattan, 237 p.
- LENOIR, Frédéric (2003). *Les métamorphoses de Dieu: la nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plon, 512 p.
- LI, Wuwei (2011). *How creativity is changing China*, Londres: Bloomsbury Academic, 128 p.
- LIPOVESTKY, Gilles (2004). *Les temps hypermodernes*, Paris: Grasset, 196 p.
- LIPOVESTKY, Gilles (2006). *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris: Gallimard, 496 p.
- LU, Yunfeng (2008). *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan Adapting to a Changing Religious Economy*, Plymouth: Lexington Books, 214 p.
- MALISZEWSKI, Michael (1996). *Spiritual Dimensions of the Martial Arts*, Rutland (É.-U)/Tokyo: Tuttle Publishing, 173 p.
- NAQUIN, Susan (1976). *Millenarian rebellion in china: the eight trigrams uprising of 1813*, New Haven: Yale University Press, 384 p.
- OTTO, Rudolf (1995). *Le Sacré* (traduction de l'allemand de *Das Heilige*, 1917), Paris: Petite Bibliothèque Payot, 238 p.
- OVERMYER, Daniel L. (1986). *Religions of China: The world as a living system*, New York: Harper et Row, 125 p.
- OVERMYER, Daniel L. (2009). *Local religion in North China in the twentieth century: The Structure and organization of community rituals and beliefs*, Leiden et Boston: Brill, 236 p.
- PERRY, Elizabeth J. (1980). *Rebels and revolutionaries in North China, 1845-1945*, Stanford: Stanford University Press, 324 p.
- PERRY, Elizabeth J. (2002). *Challenging the mandate of heaven: social protest and state power in China*, New York: M. E. Sharpe, 343 p.

- POCIELLO, Christian (1995). *Les cultures sportives*, Paris : PUF, 287 p.
- POLLACK, Detlef, et Gergely ROSTA (2017). *Religion and modernity: an international comparison*, Oxford : Oxford University Press, 340 p.
- POULAIN, Max (2021). *Spiritualité et consommation*, Londres : ISTE Éditions, 232 p.
- REILLY, Thomas H. (2011). *The Taiping heavenly kingdom: rebellion and the blasphemy of empire*, Washington : University of Washington Press, 235 p.
- RIVIÈRE, Claude (1994). *La ritualité aux marges du sacré*, Montréal : Presses de l'UQAM, 14 p.
- RIVIÈRE, Claude (1995). *Les rites profanes*, Paris : PUF, 261 p.
- RIVIÈRE, Claude (1997). *Socioanthropologie des religions*, Paris : Armand Colin, 190 p.
- RUBINSTEIN, Murray A. (2014). *Taiwan: A new history*, New York et London : Routledge, 450 p.
- SEIWERT, Hubert Michael (2003). *Popular movements and heterodox sects in Chinese history*, Boston : Brill, 548 p.
- SHAHAR, Meir (2008). *The Shaolin monastery: History, religion and the chinese martial arts*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 297 p.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre (1982). *Sécularisation et religions politiques*, La Haye : Mouton, 630 p.
- SLINGERLAND, Edward (2007). *Effortless Action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*, Oxford, New York : Oxford University Press, 365 p.
- SPENCE, Jonathan D. (1996). *God's Chinese son: The Taiping heavenly kingdom of Hong Xiuquan*, New York : W. W. Norton et Company, 400 p.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro (1935). *Manual of zen buddhism*, Library of Alexandria, 158 p.
- TAROT, Camille (2008). *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*, Paris : Éditions La Découverte, 910 p.
- VAN GENNEP, Arnold (1909). *Les rites de passage*, Paris : Émile Nourry, 288 p.
- VELTRI, Michael (2017). *The mushin way to peak performance: the path to productivity, balance, and success*, Hoboken, É.-U. : John Wiley et Sons, 256 p.
- WHITE, Matthew (2011). *Atrocities: the 100 deadliest episodes in human history*, New York : W. W. Norton et Company, 669 p.
- XIANG, Lianxin (2003). *The origins of the boxers war: a multinational study*, Londres : Éditions Routledge Curzon, 383 p.
- YAO, Xinzhong, et Yangxia ZHAO (2010). *Chinese religion: a contextual approach*, Londres : Continuum International Publishing Group, 226 p.

Ouvrages collectifs

- BONHOMME, Julien (2010). « Magie/sorcellerie », p. 679-685, dans Régine AZRIA et Danielle HERVIEU-LEGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF.
- CALLÈDE, Jean-Paul (2002). « Géographie des sports asiatiques en Europe », p. 398-400, dans Michel FOUCHER et collab. (dir.), *Asies nouvelles*, Paris : Belin.
- FAN, Lizhu, et Na CHEN, Na (2014). « Conversion and the resurgence of indigenous religion in China », p. 556-577, dans Lewis RAMBO et Charles FARHADIAN (dir.), *The Oxford handbook of religious conversion*, Oxford : Oxford University Press.
- HENNING, Stanley E. (2001). « Boxing, Chinese », p. 27-31, dans Thomas GREEN (dir.), *Martial arts of the world an encyclopedia*, vol. 1, California : ABC CLIO.
- HENNING, Stanley E. (2001). « Religion and spiritual development : China », p. 465-461, dans Thomas GREEN (dir.), *Martial arts of the world an encyclopedia*, vol. 2, California : ABC CLIO.
- JODELET, Denise (1989). « Représentations sociales : un domaine en expansion », p. 47-78, dans Denise JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, Paris : Presses universitaires de France.
- JEFFREY, Denis (2017). « Les rites d'identité », p. 37-57, dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE (dir.), *Rites et identités*, Québec : Presses de l'Université de Laval.
- JEFFREY, Denis (2018). « Rites d'interaction sociale et ritualisations identitaires », p. 1-22, dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE (dir.), *Rites et ritualisations*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- JONES, Lindsay (2005). « Yogācāra », p. 9897, dans Masaaki HATTORI (dir.), *Encyclopedia of religion*, vol. 14, É.-U. : Macmillan Reference.
- FILIPIAK, Kai (2015). « Introduction. Civil-military relations in Chinese history », dans Kai FILIPIAK (dir.), *Civil-military relations in chinese history: from ancient china to the communist takeover*, New York : Routledge.
- LEMIEUX, Raymond (2017). « Ritualités et mystères de l'identité : gérer les défis du sujet en processus », p. 1-21, dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE (dir.), *Rites et identités*, Laval, Québec : Presses de l'Université Laval.
- LIU, Kwang-ching, et Richard J. SMITH (1980). « The military challenge : the north-west and the coast », p. 202-273, dans John K. FAIRBANK et Kwang-ching LIU (dir.), *The Cambridge History of China*. Vol. 11, Late Ch'ing, 1800-1911, Cambridge : Cambridge University Press.
- MÉNARD, Kevin (2001). « Baguazhang », p. 23-26, dans Thomas GREEN (dir.), *Martial arts of the world an encyclopedia*, vol. 1, California : ABC CLIO.

- MÉNARD, Kevin (2001). « Xingyiquan », p. 775-779, dans Thomas GREEN (dir.), *Martial arts of the world an encyclopedia*, vol. 2, California : ABC CLIO.
- PERRY, Elizabeth J. (1984). « Taipings and triads : the rôle of religion in inter-rebel relations », p. 342-353, dans János M. BAK et Gerhard BENECKE (dir.), *Religion and rural revolt*, Manchester : Manchester University Press.
- ROUSSIAU, Nicolas (2009). « Introduction », p. 9-16, dans Nicolas Roussiau (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- SAROGLOU, Vassilis (2013). « Chapitre 22 : Religion », p. 585-842, dans Laurent BEGUE et Olivier DESRICARD (dir.), *Traité de psychologie sociale : la science des interactions humaines*, Louvain-la-Neuve : De Boeck supérieur.
- SAROGLOU, Vassilis (2015). « Introduction : L'étude de la religion en psychologie sociale et de la personnalité » p. 11-33, dans Vassilis SAROGLOU (dir.), *Psychologie de la religion : de la théorie au laboratoire*, Louvain-la-Neuve : De Boeck supérieur.
- SHAHAR, Meir (2019). « The chinese cult of the horse king, divine protector of the equines », p. 355-390, dans Roten KOWNER, Guy BAR-OZ, Michal BIRAN, Meir SHAHAR et Gideon SHELACH-LAVI (dir.), *Animals and human society in asia : historical, cultural and ethical perspectives*, Cham, Suisse : Palgrave Macmillan.
- VAN CAPPELLEN, Patty, et Bernard RIMÉ (2014). « Positive emotions and self-transcendence », p. 123-145, dans Vassilis SAROGLOU (dir.), *Religion, personality, and social behavior*, New York : Psychology Press.
- WULF, Christoph (2017). « Identité et rituel, le rétablissement d'une relation importante », p. 21-35, dans Denis JEFFREY et Martine ROBERGE (dir.), *Rites et identités*, Laval, Québec : Presses de l'Université Laval.

Articles

- ALLPORT, Gordon W., et Michael J. ROSS (1967). « Personal religious orientation and prejudice », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, p. 432-443.
- ARONSON, Eliot, et Judson MILLS (1959). « The effect of severity of initiation on liking for a group », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, p. 177-181.
- BAUDRY, Patrick (1984). « Questions sur la violence ludique », *Quel corps ?*, p. 68-73.
- BISSON, David (2012). « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », *Entre Dieu et le Siècle : religion, politique et société à l'époque contemporaine*, *Amnis*, vol. 11, consulté le 16 mars 2022. Disponible en ligne sur : <http://journals.openedition.org/amnis/1728>.

- BELK, Russel W., Mélanie WALLENDORF et John F. SHERRY (1989). « The Sacred and profane in consumer behavior: Theodicy on the odyssey », *Journal of consumer research*, vol. 16, juin, p. 1-38.
- BOURDIEU, Pierre (1982). « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, p. 48-53.
- BUI-XUÂN, Gilles, et Sébastien RUFFIÉ (1999). « Le salut en judo : un médium ritualisé de communication », *Corps et culture*, n° 4. Disponible en ligne sur : [<http://journals.openedition.org/corpsculture/564>].
- CAMUS, Sandra, et Max POULAIN (2008). « La spiritualité : émergence d'une tendance dans la consommation », *Management et avenir*, Éditions Management Prospective, vol. 5, n° 19, p. 72-90. Disponible en ligne sur : [<https://www.cairn.info/revue-management-et-avenir-2008-5-page-72.htm>].
- CARU, Antonella, et Bernard COVA (2003). « Approche empirique de l'immersion dans l'expérience de consommation : les opérations d'appropriation », *Recherches et applications en marketing*, vol. 18, n° 2, p. 47-65.
- CARU, Antonella, et Bernard COVA (2006). « Expériences de consommation et marketing expérientiel », *Revue française de gestion*, vol. 162, n° 3, p. 99-113.
- CHAMPION, Françoise (2000). « Les nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française*, Paris : Presses universitaires de France, XXX/4, p. 524-655.
- CHAMPION, Françoise (2000). « Thérapies et nouvelles spiritualités », *Sciences humaines*, n° 106, juin, p. 32-35.
- CHARRON, Jean-Marc (2018). « Les études en spiritualité : lieu d'interdisciplinarité et de dialogue », *Théologiques*, vol. 26, n° 2, p. 27-42.
- DAMPERAT, Maud, Philippe DRAGO et Sophie LARIVET (2002). « Vendre l'expérience d'un autre moi », *Décisions marketing*, Association française du marketing, n° 28, p. 23-32.
- DARGENTAS, Magdalini (2015). « La psychologie de la religion : courants de recherche et perspectives théoriques », *Psychology of Religion: research trends and theoretical perspectives*, vol. 172, n° 4, p. 25-44. Disponible en ligne sur : [<http://journals.openedition.org/assr/27216>]
- DECONCHY, Jean Pierre (2011). « La psychologie sociale expérimentale de la religion. L'état des lieux », *Bulletin de psychologie*, vol. 512, n° 2, p. 117-132. Disponible en ligne sur : [<http://www.cairn.info/revue-bulletin-de-psychologie-2011-2-page-117.htm>].
- FÉMÉNIAS, Damien (1999). « Du rite au vertige : l'épaisseur sensible de la réalité sportive », *Corps et culture*, n° 4. Disponible en ligne sur : [<http://journals.openedition.org/corpsculture/615>].

- FESTINGER, Leon (1961). « The psychological effects of insufficient rewards », *American Psychologist*, n° 16, vol. 1, p. 1-11.
- FILIPIAK, Kai (2010). « From warriors to sportsmen : how traditional chinese martial arts adapted to modernity », *Journal of Asian Martial Arts*, n° 19, vol. 1, Via Media Publishing Company, p. 30-53.
- GAUTHIER, François (2017). « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS*, n° 49, vol. 1, p. 167-184.
- GOLEC DE ZAVALA, Agnieszka (2011). « Collective narcissism and intergroup hostility: the dark side of “in group love” », *Social and Personality Psychology Compass*, n° 5, vol. 6, p. 309-320.
- GOLEC DE ZAVALA, Agnieszka, Aleksandra CICHOCKA, Roy EIDELSON et Nuwan JAYAWICKREME (2009). « Collective narcissism and its social consequences », *Journal of Personality and Social Psychology*, n° 97, vol. 6, p. 1074-1096.
- GOOSSAERT, Vincent (2004). « Le concept de religion en chine et l'Occident », *Diogène*, Presses universitaires de France, n° 205, vol., p. 11 à 21.
- GRÉGORI, Jean (2007). « Fonctions du corps dans la ritualisation de la vie quotidienne », *Noesis*, vol. 12, p. 131-156. Disponible en ligne sur : [<http://journals.openedition.org/noesis/1333>]
- HENNING, Stanley E. (1997). « Chinese boxing: the internal versus external schools in the light of history and theory », *Journal of asian martial arts*, vol. 6, n° 3, Via Media Publishing Company, p. 10-19.
- JONES, Gareth W., Ken S. MACKAY et Derek M. PETERS (2006). « Participation motivation in martial artists in the West Midlands region of England », *Journal of Sports Science and Medicine*, Combat Sport Special Issue, vol. 5, p. 28-34.
- JEFFREY, Denis (2011). « Ritualisation et régulation des émotions », *Sociétés*, volume 114, n° 4, p. 23-32.
- KAMAU, Caroline (2012). « What does being initiated severely into a group do? The role of rewards », *International Journal of Psychology*, n° 48, vol. 3, p. 99-406.
- KEATING, Caroline F., Jason POMERANTZ, Stacy D. POMMER, Samantha J. H. RITT, Lauren M. MILLER et Julie McCORMICK (2005). « Going to college and unpacking hazing: A functional approach to decrypting initiation practices among undergraduates », *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, n° 9, vol. 2, p. 104-126.
- KECK, Frédéric (2002). « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Methodos*, n° 2, 2002, disponible en ligne sur : [<http://journals.openedition.org/methodos/90>]

- KHALLA, Said (2004). « Le sacré comme nouvelle approche du consommateur postmoderne », *Management et avenir*, vol. 2, Caen : Éditions Management prospective, p. 65-81.
- KNOTTNERUS, J. David (1997). « The Theory of Structural Ritualization », *Advances in Group Processes*, vol. 14, p. 257-279.
- LADWEIN, Richard (2005) « La mise en récit de soi et la construction identitaire : le cas du trekking », *Management et avenir*, vol. 5, n° 3, p. 105-118.
- LAMBERT, Yves (1991). « La tour de Babel des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, n° 1, p. 73-85.
- LAMBERT, Yves (1995). « Religion et modernité : une définition plurielle pour une réalité en mutation », *Cahiers français*, n° 273, p. 3-12.
- LÉGARÉ, Raymond (2002). « Religion et idéologie », *Horizons philosophiques. Religion et pluralisme*, vol. 13, n° 1, p. 27-42.
- LIU, Zhengai (2007). « 东北地区地仙信仰的人类学研究 », *Journal of Guangxi University for Nationalities* (édition philosophie et sciences sociales), n° 29, p. 15-20
- LU, Yunfeng (2014). « Rapport sur l'état de la religion dans la Chine contemporaine basé sur les données d'enquête du China Family Panel Studies, 2012 » (en chinois), *The World Religious Culture*, janvier, n° 1, p. 11-25. Disponible en ligne sur : [<https://web.archive.org/web/20140809051625/http://iwr.cass.cn/zjwh/201403/W020140303370398758556.pdf>].
- MADSEN, Richard (2010). « The Upsurge of Religion in China », *Journal of Democracy*. Johns Hopkins University Press for the National Endowment for Democracy, vol. 21, n° 4, p. 64-65.
- PALADINO, Maria-Paola, Mara MAZZUREGA, Francesco PAVANI et Thomas W. SCHUBERT (2010). « Synchronous multisensory stimulation blurs self-other boundaries », *Psychological Science*, n° 21, vol. 9, p. 1202-1207.
- PALMER, David A. (2011). « Chinese redemptive societies and salvationist religion : historical phenomenon or sociological category? », *Journal of Chinese ritual, theatre and folklore*, n° 172, p. 21-72.
- PIOT-TRICOIRE, Françoise (2014). « La mode, cette religion », *Sociétés*, vol. 126, n° 4, p. 125-132. Disponible en ligne sur : [<https://www.cairn.info/revue-societes-2014-4-page-125.htm>].
- SAROGLOU Vassilis (2003). « Spiritualité moderne. Un regard de psychologie de la religion », *Revue théologique de Louvain*, n° 34 (4), p. 473-504. Disponible en ligne sur : [https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2003_num_34_4_3325].
- TEISER, Stephen F. (1995). « Popular Religion », *Journal of Asian Studies*. Vol. 54, n° 2, p. 378-395.

- TWEMLOW, Stuart W., LERMA, Barbara H. & TWEMLOW, Stephen W. (1996). « An analysis of students' reasons for studying martial arts », *Perceptual and motor skills*, vol. 83, n° 1, p. 99-103.
- WENZEL-TEUBER, Katharina, et David STRAIT (2012). « People's Republic of China : Religions and Churches Statistical Overview 2011 », *Religions et Christianity in Today's China*, vol. 2, n° 3, p. 29-54.
- WENZEL-TEUBER, Katharina (2020). « Statistics on Religions and Churches in the People's Republic of China – Update for the Year 2020 », *Religions et Christianity in Today's China*, vol. 11, n° 2, p. 20-43.
- WILLAIME, Jean-Paul (2003). « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, vol. 22, n° 2, p. 248-269. Disponible en ligne sur : [https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-248.htm].
- YANG, Fenggang, et Anning HU (2012). « Mapping Chinese Folk Religion in Mainland China and Taiwan », *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 51, vol. 3, p. 505-521.
- YU, L. L. Luo, Huajian CAI et Hairong SONG (2014). « A behavioral genetic study of intrapersonal and interpersonal dimensions of narcissism », *PLOS ONE*, n° 9, vol. 4, e393403).

Thèses

- GYVES, Clifford Michael (1993). An English translation of general Qi Jiguang's « Quanjing jieyao pian », Mémoire de maîtrise, Département d'études asiatiques, Arizona : Université d'Arizona, 63 p.
- LAJEUNESSE, Richard (2013). Culture martiale et développement identitaire par une communication aux fondements de la « chair » » Thèse de doctorat, Département de communication, Montréal : Université du Québec à Montréal, 366 p.

Conférences

- KIM, David William (2015). A Chinese New Religious Movement in Modern Korea. XXI. World Congress of the International Association for the History of Religions. Erfurt, Germany. Disponible en ligne sur : [http://www.iahr2015.org/iahr/3045.html].
- PALMER, David A., et Martin TSE (2020). The civil-martial structure in chinese communal religion : a buddho-daoist *jiao* ritual in northern Guangdong. Disponible en ligne sur : [http://youtu.be/RAkjt2I9mI?list=PLwyufW5FraGSEfyZxVoqNWurho3IdFXWo].
- POULAIN, Max (2019). La place de la spiritualité dans la consommation : un début de perspective, 7th International Congress Marketing Trends, ESCP Europe;

Université Ca'Foscari Venezia, Venise, Italie. Disponible en ligne sur : [<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02152113>].

SHAPIRA, Raphael (2020). Fighting the good fight: Urban Evangelical Brazilian jiu-jitsu in Rio de Janeiro's periphery. Martial Arts, Religion and Spirituality, 6th Martial Arts Studies Conference 2020, Disponible en ligne sur : [<https://mars2020.hypotheses.org/ethnoreligious-identites-nationalism-political-uses>]

Sites Internet

AFP (2011). « Chinas Shaolin temple builds business empire », Independent, [<https://www.independent.co.uk/sport/chinas-shaolin-temple-builds-business-empire-2181456.html>], 22 février 2022.

ALLEAU, René, et Roger BASTIDE (non daté). « MAGIE », Encyclopædia Universalis, 17 p, [<https://www.universalis.fr/encyclopedie/magie/>], 22 février 2022.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2022). « Inferiority complex », [<https://dictionary.apa.org/inferiority-complex>], 22 février 2022.

BEAM, Christopher (2015, 28 décembre). « The Rise and Fall of Shaolin's CEO Monk », Bloomberg, [<https://www.bloomberg.com/news/features/2015-12-28/the-rise-and-fall-of-shaolin-s-ceo-monk>], 22 février 2022.

BENDER, Jeremy, et Amanda MACIAS (2014), « 5 Of The 10 Deadliest Wars Began In China », businessinsider, [<https://www.businessinsider.com/bloodiest-conflicts-in-chinese-history-2014-10>], 22 février 2022.

BOUSENNA, Youness (2022). « Les arts martiaux initient à une spiritualité par le corps », *Le Monde*, [https://www.lemonde.fr/le-monde-des-religions/article/2022/01/23/les-arts-martiaux-initient-a-une-spiritualite-par-le-corps_6110601_6038514.html], 27 avril 2022.

CHAN-WYLES, Adrian (2016). « Nippon Shorinji Kempo: Donn Draeger Exposes So Doshin », The Sangha Kommune, [<https://thesanghakommune.org/2016/10/05/nippon-shorinji-kempo-donn-draeger-exposes-so-doshin-2/>], 22 février 2022.

CHRISTIAN KARATE JIUJITSU ACADEMY (2022). « Homepage », Christian Karate Jiu-jitsu Academy, [<https://www.cka.life>], 2 avril 2022.

CKA (Christian Karate Association) (2022). « Homepage », Christian Karate Association, [<https://www.christiankarate.org>], 2 avril 2022.

COOK, Doug (2013). « The Evolution of Tae Kwon Do Poomsae, Hyung and Tul-Part 1 », [<http://ymaa.com/articles/2013/06/the-evolution-of-tae-kwon-do-poomsae-part-1>], 22 février 2022.

- HANKOOK RESEARCH (2020). [종교인식지표 – 2020년] 종교 인식 조사 – 종교 활동 및 종교의 영향력, Hrcopinion, [<https://hrcopinion.co.kr/archives/16859>], 2 mai 2022.
- HUNG, Frederick (1930). « Racial Superiority and Inferiority Complex », *The China Critic*, [<http://www.chinaheritagequarterly.org/030/features/pdf/Racial%20Superiority%20and%20Inferiority%20Complex.pdf>], 22 février 2022.
- KOSIS (Korean Statistical Information Service) (2020). « Population by gender, age and religion- city/country », KOSIS, [<http://kosis.kr>], 22 février 2022.
- INTROVIGNE, Massimo (2017). « Church of Almighty God. Profiles of Millenarian and Apocalyptic Movements », *CenSAMM*, [<https://censamm.org/resources/Profiles/Church-of-Almighty-God/>], 27 avril 2022.
- ITALIAN SHUAI JIAO UNION (2011). « The History of the Mother of Martial Arts », *Shuaijiao-kuoshu*, [<http://www.shuaijiao-kuoshu.org/history.html>], 22 février 2022.
- JUDKINS, Benjamin N. (2019). « Chinese martial arts, religion and spirituality: a guide for the perplexed – kung fu tea », *chinesemartialstudies*, [<http://chinesemartialstudies.com/2019/11/18/chinese-martial-arts-religion-and-spirituality-a-guide-for-the-perplexed/>], 20 avril 2022.
- JUDKINS, Benjamin N. (2014). « Five thoughts on lineage, legitimacy and manipulation in the traditional Chinese martial arts », *chinesemartialstudies*, [<http://chinesemartialstudies.com/2014/01/24/five-thoughts-on-lineage-legitimacy-and-manipulation-in-the-traditional-chinese-martial-arts/>], 21 avril 2022.
- KOSIS (Korean Statistical Information Service) (2020). « Population by gender, age and religion- city/country », KOSIS, [<http://kosis.kr>], 22 février 2022.
- LAWCLANSMAN (non daté). « Tibetan-lama-pai », *Lawclansman*, [<http://www.lawclansman.com/tibetan-lama-pai>], 22 février 2022.
- LIM, Jeong-yeo (2020). « Korea's obsession with tallness », *Koreaherald*, [www.koreaherald.com/view.php?ud=20200116000201], 22 février 2022.
- MIN Pyonggap (2014). « Development of Protestantism in South Korea: positive and negative elements », *AATF*, [<https://aatfweb.org/2014/10/31/development-of-protestantism-in-south-korea-positive-and-negative-elements/>], 3 mai 2022.
- OFFICE OF INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (2021). « 2020 Report on International Religious Freedom: Taiwan », *United States Department of State*, [<https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/taiwan/>], 2 mai 2022.

- OH, Kang-Nam (2010). « Dissecting the phenomenon of religious zealots in South Korea », Hani, [https://www.hani.co.kr/arti/english_edition/e_national/933586.html], 27 avril 2022.
- RICHARDS, Steven T. (non daté). « Site map », Lionsroar, [https://www.lionsroar.site/site_map.html], 22 février 2022.
- RICHARDS, Steven T. Richards (non daté). « About this website », Lionsroar, [https://www.lionsroar.site/about_this_website.html], 22 février 2022.
- SMITH, Craig S. (2022). « Risking Limbs for Height, and Success, in China », *New York Times*, [www.nytimes.com/2002/05/05/world/risking-limbs-for-height-and-success-in-china.html], 22 février 2022.
- SOLOMON, Lois K. (2007). « Christian-style karate gains popularity », *South Florida Sun-Sentine*, [<https://archive.vcstar.com/lifestyle/christian-style-karate-gains-popularity-ep-375638517-352889221.html>], 2 avril 2022
- SONMUDO (non daté). « Origines », Sonmudo, [<http://www.sonmudo.eu/origines/>], 22 février 2022.
- UMMAMartialarts (2022). « Homepage », UMMAMartialarts, [<https://ummamartialarts.ca>], 2 avril 2022.
- WANG, Hongyi (2014). « China plans establishment of Christian theology », *China Daily*, [http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-08/07/content_18262848.htm], 22 février 2022.
- ZHAO, Jinzhao, Xi CHEN, Kai XIANG, Yixuan GUI et Denise JIA (2021). « How China drugmakers feed on parent anxiety over child's height », *Caixinglobal*, [<http://www.caixinglobal.com/2021-11-01/cover-story-how-drugmakers-feed-on-chinese-parents-anxiety-over-childrens-height-101794229.html>], 22 février 2022.

La spiritualité dans les arts martiaux: perspective phénoménologique¹

THABATA CASTELO BRANCO TELLES ET CRISTIANO BARREIRA

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR BRICE AIRVAUX)

INTRODUCTION

La spiritualité fait partie d'un large éventail de pratiques corporelles, bien que sa définition reste imprécise. La notion est liée à l'idée de puissance, de « surnaturel » ou de « sacré » et est souvent associée à la méditation, aux rituels et à la religion (Maliszewski, 1996).

En philosophie, la notion de spiritualité est également opposée aux notions de corps naturels et de matérialité (Rey, 1992). Dans une perspective phénoménologique, la notion de spiritualité peut être entendue comme un moyen d'établir un lien important entre le monde extérieur et intérieur. Dans son approche de la notion d'empathie, Stein (1917/1998) affirme que la spiritualité est une dimension fondamentale de l'être humain. Une telle

1. Information sur le financement: cette étude fait partie d'une bourse de recherche postdoctorale de Thabata Telles financée par la São Paulo Research Foundation (FAPESP) – processus n° 2019 / 039475. La contribution de Cristiano Roque Antunes Barreira à la rédaction de ce texte s'inscrit dans le cadre d'une recherche aussi soutenue par la FAPESP – processus n° 2019/11527-6.

perspective intègre la possibilité de créativité dans un processus d'ouverture aux autres, au monde et à nous-mêmes. Cette dernière peut être considérée comme une manière authentique de faire l'expérience de la liberté (Coelho Jr., 2006).

Dans le domaine des sports de combat et arts martiaux (SCAM²), le concept de spiritualité semble avoir été continuellement associé aux pratiques de combat tout au long de leur développement historique en différents endroits du globe. Selon les premiers résultats de la recherche « Corps à corps en mouvement : une étude exploratoire et phénoménologique des arts martiaux et des sports de combat » (USP / FAPESP)³, la relation entre les pratiques de combat et la spiritualité, vécue comme un aspect de l'expérience corporelle porteur de puissance ou de sacré, se retrouve en différentes régions du monde (Green et Svinth, 2001) telles que :

- 1) Dans les arts martiaux pratiqués en Chine, en Corée et plus particulièrement au Japon, lequel a vu l'émergence de la notion de *budo*⁴ à travers une combinaison de vertus physiques et spirituelles s'exprimant dans le cadre de la formation du *budoka* ;

-
2. Cet acronyme est utilisé pour désigner le domaine des combats corporels, parfois considérés comme des arts martiaux, des sports de combat, entre autres. La définition précise de ces termes n'est pas facile à trouver et des tentatives récentes pour les définir (en particulier le terme « arts martiaux ») ont été faites dans une perspective phénoménologique (Barreira, 2017a). Nous avons choisi de partir en suivant l'appellation de l'International Martial Arts and Combat Sports Scientific Society (IMACSSS) et des Journées de réflexions et de recherches sur les sports de combat et les arts martiaux (JORRESCAM), afin de tenir compte de ces définitions différentes, mais imprécises. Aussi, comme le domaine des SCAM est divers et hétérogène, nous avons essayé de suivre les recommandations de Pérez-Gutiérrez, Gutiérrez-García et Escobar-Molina (2011), afin de contribuer à une standardisation de ces termes. Dans une perspective épistémologique plus spécifique, nous utilisons les résultats des analyses phénoménologiques déjà effectuées et récupérables dans la bibliographie jointe.
 3. Ce travail consiste en une étude phénoménologique des arts martiaux et des sports de combat. Il vise à cartographier ces pratiques et à comprendre comment le corps combat à travers des nuances culturelles, et ne s'appuie pas seulement sur la sphère réflexive et le langage verbal, mais également sur des expériences pré-réflexives et l'écoute corporelle. La méthode employée comprend des entretiens, des observations et l'expérience pratique de la chercheuse. Les résultats s'attachent non seulement à comprendre les pratiques de combat existantes, mais également à explorer les possibilités méthodologiques dans le domaine de la phénoménologie et de la corporalisation (*embodiment*), en se concentrant sur les arts martiaux et les sports de combat.
 4. Selon Tokitsu (2000), le *budo* consiste en une signification morale dans la qualité technique : « C'est une conception moderne qui vise une formation globale de l'homme,

- 2) En Asie du Sud et du Sud-Est à travers les traditions martiales de l'Inde, de la Thaïlande et en particulier de la Malaisie avec l'émergence et la diffusion du pencak silat, sous ses différentes versions, en Malaisie, en Indonésie, dans le sud de la Thaïlande, aux Philippines et au Brunei. Ces pratiques sont majoritairement liées à la formation religieuse et à l'initiation rituelle ;
- 3) En Europe et en Asie occidentale avec les pratiques de combat traditionnelles en Turquie (lutte à l'huile) ou en Grèce, avec en particulier les pratiques anciennes (*pankratation*, lutte et boxe). Organisés en l'honneur des dieux, les Jeux olympiques antiques illustrent parfaitement cette relation liant les sports de combat à la religion ;
- 4) Sur le continent africain sur lequel de nombreuses pratiques de combat sont également liées à des expériences spirituelles et religieuses, comme la lutte sénégalaise et le Catch Fétiche (ou lutte vaudou) au Congo ;
- 5) En Amérique centrale et du Sud, avec la capoeira brésilienne et le danmyé (ou ladja) en Martinique. Ces deux pratiques semblent avoir des caractéristiques communes, possiblement liées à leur origine africaine.

Ces exemples soulignent la diversité des éléments spirituels abordés dans les pratiques martiales, qu'elles soient religieuses, rituelles ou laïques. La spiritualité peut cependant être expérimentée sans avoir recours à des caractéristiques mystiques ou religieuses. Quelques distinctions s'imposent ici, c'est pourquoi, de manière épistémologiquement cohérente, la lecture proposée ici s'appuie sur la phénoménologie de la religion.

intellectuelle et physique, au travers des disciplines traditionnelles de combat» (2000 : 13). Le judo ou le karaté, par exemple, peuvent être pratiqués en tant que sports de compétition ou en tant que budo, en dépendant de l'attitude du *budoka* (le pratiquant de cette forme de combat). Selon Cadot-Daunizeau (2018), le terme *budo* apparaît à la fin du XIX^e siècle dans un processus historique, héritier des bujutsu, où jutsu est pris au sens de techniques de survie et les budo apparaissent comme un chemin de vie : « Les budō, c'est conserver du martial non pas tant la technique que de poser comme absolu l'exigence : l'à-peu-près n'est pas de mise quand la vie est en jeu. Les budō, c'est histoire d'attitude : il s'agit de conserver sa posture lorsque les choses deviennent difficiles. En japonais, "vie et mort" peut se dire shisei, ce qui est également la prononciation du mot "attitude". Ainsi de notre posture dépend notre attitude face à la vie, à la mort, et c'est ce que les budō révèlent et interrogent » (2018 : 325).

En adoptant la rigueur analytique d'Edmund Husserl (1859-1938), le fondateur de ce courant philosophique, la philosophe italienne Angela Ales Bello (1996, 2009, 2018) récupère le thème de la religion dans l'école phénoménologique. Son approche ne se réduit pas à une abstraction conceptuelle, mais cherche le fondement qui caractérise rationnellement le phénomène dans l'expérience vécue. S'il y a des strates de sens liées à l'administration de ce qui est d'ordre religieux, il y a nécessairement une expérience religieuse qui en est à l'origine. Ainsi, il est parfaitement possible d'entrer en contact et de se rapporter à des strates de sens – morales, dogmatiques, rituelles – appartenant à ce qui est d'ordre religieux sans qu'aucune expérience religieuse soit vécue. Or, la méthode phénoménologique requiert ce retour à l'expérience pour en saisir le sens essentiel. Ales Bello (2009, 2014) analyse le phénomène religieux dans les textes manuscrits d'Edmund Husserl (Shahid, 2006) lui-même et de ses disciples Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) et Edith Stein (1891-1942), dont la biographie, avec sa conversion religieuse et son exécution dans le camp de concentration d'Auschwitz, la conduira à devenir une sainte de l'Église catholique. Ses analyses traversent les études d'autres auteurs consacrés aux études anthropologiques et religieuses, comme Lévi-Straus, Lévy-Bhrul, Eliade et Otto (Ales Bello, 1996, 2014). Mais c'est surtout avec l'étude phénoménologique faite par l'historien des religions Gerardus Van der Leeuw (2002) qu'Angela Ales Bello arrive au cœur de l'expérience religieuse : c'est, en définitive, une expérience de quelqu'un qui reconnaît et est touché par quelque chose avec une puissance qui le dépasse en tout et auquel il voue sa confiance. L'expérience mystique désigne le paroxysme de l'expérience religieuse, lorsque la personne est tout entière sous la domination de cette puissance qui la dépasse et qui n'est jamais appréhendable dans sa totalité. À partir de là s'organisent différentes coutumes, pratiques et valeurs qui se rapportent à cette recherche de pouvoir de l'homme religieux, même si l'expérience religieuse elle-même ne se manifeste pas toujours. De plus, il est possible de reconnaître, parmi ses innombrables manifestations historiques, le phénomène de sécularisation, lorsqu'il y a rupture entre l'expérience vécue et les articulations traditionnelles qui lui donnent le sens religieux (comme dans le cas des explications scientifiques des états de transe, par exemple). C'est dans cette optique qu'il est possible de comprendre le sens extensif de spiritualité tel que nous l'employons ici, incluant des expressions laïques.

Afin de comprendre ce phénomène à la manière dont il se manifeste dans les SCAM, cette étude vise ainsi à expliquer, à travers une approche phénoménologique, la manière dont les expériences motrices sont vécues

par les praticiens au regard de la place occupée par la spiritualité dans les arts martiaux récents. Si les catégories issues de la phénoménologie de la religion sont employées d'un côté, ce n'est que sur le fond d'une phénoménologie du combat corporel et des arts martiaux que les articulations essentielles de ce travail peuvent être comprises. Comme dans les travaux d'Angela Ales Bello sur la religion, il n'y a pas de place suffisante pour une reprise des passages analytiques de la phénoménologie des arts martiaux menée par Barreira (2010, 2013, 2017), et non plus pour les démonstrations d'une théorie du phénomène combat corporel (TPCC) et d'une théorie des arts martiaux (Barreira, 2019a et 2019b). Par conséquent, seul un résumé de quelques éléments de cette perspective est présenté et le lecteur intéressé par ses détails est invité à consulter la bibliographie à la fin. L'attitude phénoménologique, appelée *epoché*, commence par une abstention de jugement catégoriel, c'est-à-dire de l'utilisation des conceptions non examinées, afin d'exclure de la compréhension du phénomène ce qui ne participe pas à ses vécus et de capturer le sens sans lequel il n'y a plus le phénomène ciblé. Dans ces travaux, les réductions eidétiques employées aboutissent à l'expérience vécue des arts martiaux et des sports de combat (SCAM) en tant que pratiques de combat, exercées dans des relations communautaires de réciprocité à des fins différentes. Cependant, la réduction phénoménologique montre que cette pratique se distingue de la violence, n'étant ni un duel, ni une bagarre, ni une attaque offensive hostile calculée ou un acte d'autodéfense. En revanche, les compétences acquises dans cette pratique peuvent être utilisées dans ces situations de combat violent. En effet, les travaux empiriques en psychologie phénoménologique menés par Barreira et ses collaborateurs (Miranda et Barreira, 2022; Melo et Barreira, 2015, 2022; Serrano Rodrigues, Cursiol et Barreira, 2021; Coelho et Barreira, 2020; Barreira, 2019c; Bassetti, Telles et Barreira, 2016) avec différentes modalités de sports de combat et d'arts martiaux (SCAM) montrent à quel point il peut être difficile pour les pratiquants d'éviter la transition psychologique qui les entraîne dans l'hostilité et la violence. Apparemment, vivre ce défi peut favoriser le développement d'une meilleure maîtrise de soi. L'expérience pratique et réciproque de ces combats corporels peut être désignée – à n'importe quelle modalité – comme « lutte corporelle » et sa régulation permet la sportivisation non violente – même si elle est éventuellement dangereuse – des combats. Cependant, en tant que qualification nécessaire, le sens martial ne doit pas être considéré comme arbitraire, et doit être différencié du sens strictement sportif. Étant référé à une divinité guerrière au caractère trempé, Mars, contrairement à Ares, une divinité guerrière disruptive, il

est impératif de trouver une sphère éthique inhérente aux arts martiaux. Cette éthique sera toujours liée à la justice de la décision sur le moment d'utiliser la violence contre l'autre, ou non, ce qui n'est pas nécessaire dans la pratique strictement sportive.

Alors, c'est sur ces aprioris phénoménologiques, soit de la religion (Ales Bello, 1996, 2009, 2014), soit des arts martiaux (Barreira, 2010, 2013, 2017), qu'il convient de prendre en considération l'ampleur du sujet et, avant d'employer ces termes, d'aborder la religiosité et les pratiques guerrières dans leur dimension historico-sociologique afin de cibler plus précisément ce qui concerne le but du travail et ce qui se situe en dehors de la problématisation de ce chapitre afin de conserver une réelle pertinence.

Du point de vue étymologique, le mot spiritualité remonte au 13^e siècle et, selon le dictionnaire *Le Robert*, l'évolution du terme concerne tout d'abord le « caractère de ce qui est considéré dans son existence religieuse surnaturelle (*spiritualité de Dieu, de l'âme*), l'ensemble des doctrines et des techniques de la vie religieuse (v. 1283), puis abstraitement, à l'époque classique, le caractère de ce qui est spirituel (1666), acception qui ne se répandra qu'au 19^e siècle (3621) ».

Plus récemment, l'expression émerge dans un contexte de sécularisation sociale dans lequel, progressivement, les pratiques traditionnellement liées aux religiosités sont réinterprétées en prenant une distance avec les croyances, les prétextes théologiques et les finalités qui ne sont pas rationnelles ou instrumentalement justifiables. Tout en restant éloignées des traditions culturelles religieuses, les pratiques peuvent, par exemple, être instrumentalement valorisées et justifiées par des méthodes et sur la base de critères scientifiques. La sécularisation va en effet de pair avec la modernisation et son processus de compartimentation et de spécialisation des domaines de connaissances et des pouvoirs sociaux. Nous pourrions par exemple mentionner la prétention du politique – dont la pratique fait l'objet d'une constante remise en question – de s'attacher à opérer une séparation entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil, lequel est lui-même divisé en pouvoirs exécutif, législatif et juridique. Si l'on peut à juste titre affirmer que ce processus n'est pas homogène, il fait néanmoins référence à des éléments incontournables en vue de la compréhension des relations potentielles existant entre la spiritualité et les arts martiaux modernes et qui ne peuvent être abordées sous d'autres perspectives (Barreira, 2017, 2019a et 2019b).

Les pouvoirs civil, religieux et militaire (force physique) étaient fortement imbriqués durant une grande partie de l'histoire des sociétés, notamment

avec les différents rapports entre les régimes de pouvoirs instaurés (tyrannie, monarchie, république) (Arendt, 2019). Les pratiques guerrières sont ou non autorisées par les pouvoirs institués et très souvent légitimés comme valeurs moralisatrices par les autorités religieuses. Si les pouvoirs politiques s'occupent des choses civiles, les pouvoirs religieux s'occupent des choses extra-civiles, ce qui couvre la vie, la mort et ce qui dépasse les réalités matériellement vérifiables, soit par une compréhension de l'au-delà qui mène à voir différemment la vie et le monde matériel. Les pratiques guerrières, sous une perspective doctrinale, renvoient à la possibilité de tuer et, à la limite, d'offrir sa propre vie au nom des valeurs attachées à l'identité et au sens de l'honneur de la personne. En philosophie, par exemple, les figures du maître et de l'esclave, utilisées par Hegel comme prototypes pour définir les rapports sociaux de domination et d'asservissement, renvoient à la lutte : « Le rapport des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers la lutte à la vie et à la mort, leur vérité » (Hegel, 2006 : 204). Ce processus de reconnaissance entre différentes consciences trouve une résonance ou une inspiration dans les religions et pratiques guerrières, toutes deux fructueuses pour déterminer les valeurs ultimes pour lesquelles il faut tuer ou mourir. À l'instar des doctrines religieuses les plus strictes, le monde contemporain a sacralisé l'honneur comme vertu militaire au moyen de rites et de disciplines dogmatiques. Ainsi, l'obéissance à la hiérarchie se rapporte à deux types de logiques, soit aux entités divines et ses sacerdotés, soit aux supérieurs dans l'échelle militaire. Ces deux logiques sociétales renvoient à la proximité de la sociogenèse de cette relation hiérarchique, toujours selon une dialectique maître-esclave (Barreira, 2017, 2019a et 2019b).

Faisant partie intégrante du processus de modernisation, les arts martiaux modernes se présentent davantage comme des pratiques de combat civiles, du fait qu'elles trouvent un lieu et une valeur en parallèle des pouvoirs institutionnels, comme la police et l'armée. Faisant suite au mythe progressiste – et au schéma imaginaire d'un passé barbare et violent opposé à une modernité civilisée régie par la loi –, la dimension instrumentale guerrière reste néanmoins toujours présente, du moins sous une forme latente, comme partie prenante d'un patrimoine renvoyant au contexte de l'affrontement physique comme contingence sociale issue d'un passé perçu comme « originaire⁵ » et visant à alerter l'individu quant au

5. Le terme « originaire » doit ici être compris comme faisant partie d'un mythe fondateur ou récit d'origine d'après un imaginaire de justifications martiales. C'est le cas, par exemple, de l'hypothèse d'un passé précivilisationnel de guerre de tous contre tous.

besoin d'une efficacité qui serait indispensable pour faire face à une éventuelle résurgence d'un danger lié à l'occurrence de la violence physique. Cependant, en tant que méthodes de combat civiles, la dimension éducative, notamment en ce qui concerne la formation du caractère, la dimension compétitive-sportive ainsi que la dimension liée au bien-être sont devenues des éléments quasi incontournables des divers processus d'institutionnalisation des arts martiaux modernes. Si leurs patrimoines culturels englobent leurs spiritualités, ces dernières sont cependant moins destinées à la préparation mentale au combat qu'à ces nouvelles orientations institutionnelles, plus particulièrement en matière de développement de soi. L'ombre de la violence est, toutefois, toujours présente, rappelant aux praticiens que l'affrontement physique individuel constitue, en fonction des circonstances, soit un danger, soit un besoin individuel et social, ce qui explique également le fait que la notion de justice – en d'autres termes, le sens éthique – soit essentielle aux arts martiaux. L'ombre imaginaire de cette occurrence extrême et potentiellement déroutante de la violence contribue à préserver la valeur accordée à la spiritualité au sein des arts martiaux modernes, compte tenu du fait que, pour la pratique de la « lutte corporelle », expérience centrale des SCAM, comme le suggèrent les études empirico phénoménologiques (Miranda et Barreira, 2022 ; Melo et Barreira, 2015, 2022 ; Serrano Rodrigues, Cursiol et Barreira, 2021 ; Coelho et Barreira, 2020 ; Barreira, 2019c ; Bassetti, Telles et Barreira, 2016), l'audace et le courage (face à la peur de combattre) sont équilibrés par le contrôle émotionnel et le discernement (l'attitude appropriée pour ne pas succomber à la violence) afin que les actes puissent être considérés comme justes et honorables (dans le cadre de la valeur éthique de chaque SCAM) (Barreira, 2017, 2019a et b).

À l'opposé, les sports de combat ne sont pas aux prises avec la nécessité de soutenir un discours éthique, comme le font les arts martiaux, parce qu'ils ont intégré la structure sportive, laquelle est d'emblée porteuse d'une éthique du sport reconnue socialement (même si elle a ses limites). Dans ce sens, pour exister, les sports de combat ne dépendent que d'un cadre normatif qui régule les victoires et les défaites dans des circonstances contrôlées, pouvant être des pratiques sécularisées et instrumentalisées. Quand les sports de combat sont détachés du sens des arts martiaux et compris de façon stricte, la spiritualité est réduite au bagage des expériences des praticiens et sans rapport avec la modalité ; autrement dit, la spiritualité ne devient qu'une technique psychologique destinée à la relaxation ou à améliorer la concentration.

Après les avoir contextualisés de façon générique, il nous sera possible de mettre ces problèmes entre parenthèses afin de nous concentrer sur la relation unissant la spiritualité et les arts martiaux à partir des mouvements observés et des expériences corporelles pré-réflexives décrites dans les récits des praticiens. Sous cette perspective, ainsi que nous le verrons ultérieurement, une fois mises en lumière les conceptions et les représentations relatives aux expériences vécues, le fait que les praticiens conçoivent – ainsi que nous le verrons dans leurs témoignages – leurs expériences du combat comme étant propres soit à la pratique des arts martiaux, soit à celle des sports de combat ne constituera qu'un phénomène de moindre importance. Les récits des praticiens peuvent être compris seulement à la condition qu'ils soient considérés comme l'expression d'expériences motrices combatives, ce qui explique que les qualités déterminantes de ces expériences seront décrites à l'aide de certaines réductions phénoménologiques que nous utiliserons tout particulièrement dans le contexte de la dynamique du combat au corps à corps.

Ainsi, afin d'essayer d'appréhender ce phénomène et sa manifestation dans les SCAM, cette étude vise à décrire et à analyser la manière dont la dimension spirituelle dans les pratiques martiales peut être abordée à travers une approche phénoménologique.

CONTEXTE ET MÉTHODE : LA PHÉNOMÉNOLOGIE

La phénoménologie est considérée comme un point de vue philosophique et méthodologique. Instituée par Edmund Husserl (1859-1938), elle vise à comprendre l'essence des phénomènes à travers nos expériences vécues, entre subjectivisme et objectivisme. Refusant l'idéalisme pur comme moyen d'aborder les phénomènes qui nous entourent, la perspective phénoménologique critique également l'idée de neutralité scientifique.

La phénoménologie se veut ainsi être davantage une attitude, une manière particulière d'observer le monde et d'appréhender la structure des phénomènes qui nous entourent (Merleau-Ponty, 1945/2000). L'attitude phénoménologique est fondamentalement guidée par le concept de « mise en parenthèses », lequel renvoie à une attitude de prise de distance par rapport à nos préconceptions considérées comme acquises et relatives à notre compréhension du monde. De nos expériences vécues – et singulières – se dégage un processus de reconnaissance d'une structure commune – universelle – parmi ces différences. Selon Martínková et Parry (2011), bien que la phénoménologie soit centrée sur les expériences vécues et sur l'étude des processus subjectifs :

Il ne s'agit pas d'une forme de subjectivisme. Il partage cet aspect avec les méthodes de recherche qualitatives, lesquelles (pour la majeure partie d'entre elles) essaient d'aborder les sciences sociales sous la perspective subjective. La phénoménologie est cependant non subjective d'une manière différente. Tandis qu'elle explore également la perspective subjective, elle se veut être en rapport avec l'individuel universel et non pas avec l'individuel particulier (Martínková et Parry, 2011 : 94).

Cela explique par conséquent les raisons pour lesquelles il est de première importance de conserver un processus à partir des expériences singulières vers une structure universelle. Dans le domaine des arts martiaux, par exemple, puisque chaque individu combat d'une manière qui lui est propre, une observation et une description précise sont la base d'une enquête phénoménologique afin de saisir la structure ou un aspect spécifique de chaque combat. S'attachant à essayer de suivre cette direction, cette étude explore le phénomène du combat afin de cerner la place de l'expérience de la spiritualité au sein de la pratique des arts martiaux.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PRATIQUES DE COMBAT

Cerner la place de la spiritualité dans les arts martiaux n'est possible qu'à travers la relation entre le sujet et les choses qui lui semblent importantes afin de permettre ou d'améliorer ces pratiques incarnées. Ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, la spiritualité peut être définie à travers une approche phénoménologique comme moyen créatif de connexion avec son soi, avec les autres et avec le monde (Coelho Jr, 2006; Stein, 1917/1998). En ce qui concerne par ailleurs les arts martiaux, un tel processus est intimement lié à la perception de l'adversaire, à celle de la situation, ainsi qu'à la manière dont le sujet répondra à cet environnement à travers une expérience incarnée. Afin de comprendre, sous une perspective phénoménologique, la manière dont le corps bouge en combattant, ce qui inclut la dimension spirituelle, trois processus majeurs sont tout d'abord abordés : la perception-action, l'altérité et l'habitude.

Phénoménologie et pratiques de combat : perception-action

Les processus de perception-action ont été explorés par Merleau-Ponty (1945, 1953/2011) dans le domaine de la philosophie et de la phénoménologie et ont également été récemment étudiés par des neuroscientifiques et des chercheurs qui s'intéressent à la cognition et à la relation corps-esprit-environnement (Gallagher, 2005; Leder, 1990; Nöe, 2004, 2009).

Ces processus peuvent éclairer la façon dont nos cerveaux sont incarnés et situés. En observant les recherches récentes consacrées à la phénoménologie, aux neurosciences et aux études cognitives, la perception y est déjà considérée comme une action dont ces actes sont abordés en matière de processus de perception-action (Noë, 2005, 2009) une fois qu'un objet donné est perçu d'une certaine manière, dans un temps, dans un espace et dans une situation donnée. Il ne s'agit pas seulement ici d'un processus passif. De plus, c'est à partir de la perception que le corps se met en mouvement.

Selon Merleau-Ponty (1945), la perception est notre moyen originaire d'accéder au monde. Nous croyons qu'une chose est vraie à partir de ce que nous en percevons et de la manière dont nous le percevons. La perception n'est par ailleurs pas seulement liée à l'objet perçu, mais également à un temps, à un espace et à une situation spécifiques. Nous percevons quelque chose, ici et maintenant, mais nous sommes toujours attachés à ce que nous avons précédemment perçu. Une fois l'objet perçu, nous sommes capables de percevoir encore davantage, ce qui a pour conséquence d'améliorer la neuroplasticité.

En abordant la question esprit-corps-environnement, nous convenons que les processus de perception-action sont des actions entreprises sur un certain objet dans un certain environnement, ce qui met en évidence cette question au sein d'une imbrication esprit-corps-monde (Noë, 2009). La perception est fondamentalement un moyen d'accéder au monde à travers le corps et l'esprit.

Un autre aspect important des processus de perception-action est que nous sommes capables d'effectuer un mouvement en direction d'un objet, même si nous ne sommes pas capables de percevoir l'objet dans sa totalité. Selon Merleau-Ponty (1953/2011), nous pouvons globalement reconnaître un objet aux contours flous, tout en ayant la capacité d'agir à partir d'informations en apparence séparées (ouïe, vue, toucher, etc.). Nous pouvons par exemple reconnaître un ami à son odeur, au son de sa voix ou en touchant son bras. En dépit du fait que ces actions ne se produisent pas simultanément, nous pouvons reconnaître un objet ou un sujet en « faisant le lien ». Dans le domaine des arts martiaux par exemple, il n'existe aucun moyen d'attendre que l'adversaire finisse d'effectuer une frappe avec le poing pour s'en protéger. Un combattant expérimenté est capable de sélectionner une technique de défense à partir de l'allusion de frappe de l'adversaire.

La perception-action est également un moment marquant. En tant que processus originaire, il ne nous est pas possible de choisir de percevoir ou

non un objet. Nous percevons et nous pouvons ensuite faire des choix à partir de cette perception. Par exemple, nous entendons tout d'abord le bruit, ensuite il nous est possible de choisir de tourner ou non la tête dans la direction de ce dernier. La perception sensible contient par ailleurs une différence importante entre la conscience comme *consciousness* (« conscience réflexive ») et la conscience comme *awareness* (« connaissance ou conscience implicite et immédiate du champ »). Quand nous bougeons, nous ne sommes pas forcément conscients du moment où le corps entre en action avant d'en être conscient (Andrieu, 2017 : 23). La conscience réflexive implique d'autre part une relation réflexive avec l'objet tandis que la conscience comme connaissance ou conscience implicite et immédiate (*awareness*) peut se produire à travers un acte pré-réflexif. Nous percevons d'abord, nous agissons et sommes ensuite capables d'y réfléchir, à la manière d'une expérience impliquant la spiritualité dans les arts martiaux.

Phénoménologie et pratiques de combat : l'altérité

Dans la recherche phénoménologique existante, l'altérité est fondamentale à l'idée de compétition (Barreira et Telles, 2019). En ce qui concerne le domaine des arts martiaux, il est possible d'affirmer sans le moindre doute qu'il n'existe pas de combat sans adversaire, même si cela ne se produit que dans le champ imaginaire, ainsi que c'est par exemple le cas, entre autres, en karaté (kata) ou en taichichuan (Figueiredo, 2009 ; Barreira, 2017a et b ; Telles, 2018). Parallèlement au processus de perception-action, le rôle de l'autre est crucial dans les pratiques de combat, ce qui conduit le combattant à faire face à des situations inattendues.

L'altérité peut être caractérisée par un objet/sujet différent de soi. Même si les deux combattants viennent de la même modalité de pratique et suivent les mêmes règles, il n'est pas possible de prédire avec exactitude la manière dont l'adversaire peut se déplacer ou frapper, car il s'agit d'un sujet différent de soi. Il existe ainsi un défi silencieux qui commence par la reconnaissance d'un autre qui nous est proche. Même si ce dernier ne bouge pas, nous ressentons sa présence en matière de vulnérabilité, car l'altérité est quelque chose qui échappe à notre contrôle ou à notre connaissance. La relation intercorporelle se déroulant au cours du combat se caractérise ainsi par une tentative d'adaptation à ces différences dans une situation de combat particulière et se rapporte directement à l'idée de spiritualité comme connexion créatrice entre le soi intérieur, l'autre et le monde.

Selon Leder (1990), lorsque nous sommes habitués à des mouvements et des situations spécifiques, notre corps semble absent. Par exemple, dans le cas d'un combattant expérimenté, une défense visant à contrer l'attaque d'un adversaire peut être exécutée sans penser à son corps. Ce n'est pas seulement le bras qui bloque, mais le corps dans son ensemble qui est capable de se déplacer rapidement pour se défendre. Cependant, il existe une exception liée à ce corps absent : lorsqu'un individu est frappé, immobilisé ou qu'il ressent une certaine douleur. Selon Andrieu (2017), il y a un retour sur soi et sur son corps. Ce phénomène est également décrit par Gallagher (2005), lequel considère certains processus d'inconfort comme moyen de tourner notre attention vers notre corps.

Plus nous sommes exposés à ces situations imprévisibles, plus nous sommes capables de gérer ces aspects. En d'autres termes, plus nous combattons, plus nous apprenons à combattre. Un aspect intéressant lié au fait de gérer de tels défis tient à la capacité d'anticiper les mouvements de l'adversaire afin d'être précis dans l'exécution de nos techniques. Cela implique une observation des mouvements antérieurs de l'adversaire au cours du combat, ainsi que la capacité d'établir une relation avec les mouvements que nous sommes en mesure d'exécuter :

Dans la plupart des situations intersubjectives, nous possédons une compréhension directe des intentions de l'autre car ses intentions sont exprimées explicitement dans leurs actions corporalisées, et reflétées dans notre propre capacité d'action (Gallagher, 2005 : 224).

Ainsi, le combat est un processus dynamique consistant à laisser le corps agir à partir de mouvements appris précédemment, tout en étant confronté à une situation inattendue de la part de l'adversaire. Cet aspect sous-entend de posséder une connaissance corporelle du déroulement des actions antérieures et d'anticiper les actions amenées à se dérouler dans un certain contexte, ce qui implique une certaine « écoute du corps ». Cette expression désigne la capacité à ressentir l'autre à travers le corps, comme une ouverture à l'altérité. En ce sens, l'expérience de la spiritualité peut être liée au sentiment de vulnérabilité face à l'altérité comme objet imprévisible.

Si les sports de combat modernes semblent avoir été davantage standardisés et codifiés à partir de la fin du XIX^e siècle (Gaudin, 2009), du fait d'une telle expérience de l'altérité, et même en incluant un ensemble rigide de mouvements et de règles, la situation du combat constitue cependant une source d'incertitude. Il existe en effet une continuité entre les mouvements prévisibles et les mouvements imprévisibles, ainsi qu'une combinaison spatio-temporelle spécifique, laquelle est interconnectée avec la perception de l'adversaire.

Au cours du combat, une sensibilité corporelle est requise pour ressentir l'autre comme une présence indispensable qui façonne les mouvements suivants, progressant ainsi par le biais d'une norme sensible (Barreira, 2017b). Une telle expérience pré-réflexive peut être comprise en matière de spiritualité comme phénomène porteur d'un caractère ineffable. La capacité de sentir l'adversaire, nécessaire lors du combat afin de se déplacer avec précision, est parfois vécue comme une expérience indescriptible.

Phénoménologie et pratiques de combat : l'habitude

Afin de percevoir et d'agir sur l'adversaire et sur la situation, il est nécessaire d'apprendre à combattre jusqu'à ce que cela devienne une habitude. Ce processus est intimement lié à la notion de schéma corporel, caractérisé par « certaines capacités motrices, compétences et habitudes qui permettent et contraignent à la fois le mouvement et le maintien de la posture » (Gallagher, 2005 : 24).

Le rôle de l'adversaire est fondamental au sein de ce processus, puisque ce dernier permet au corps de générer des mouvements nouveaux à partir de ce que l'individu sait déjà faire, à travers une remise en question des schémas corporels et un développement supplémentaire des capacités motrices et des compétences. Le schéma corporel peut également être considéré comme une conscience marginale du corps, car nous n'avons généralement pas la possibilité d'y accéder, bien que ce dernier soit toujours présent :

D'habitude, je n'ai pas l'intention de mettre un pied devant l'autre lorsque je marche ; je n'ai pas besoin de réfléchir à l'action d'atteindre quelque chose. Je peux éventuellement être conscient du fait que je me déplace dans une certaine direction, mais cela ne se trouve habituellement pas au cœur de mes préoccupations (Gallagher, 2005 : 28).

Ces capacités et décisions motrices peuvent seulement être utilisées et prises après que ces mouvements eurent été appris et qu'ils eurent été traités comme des habitudes, car il n'est pas nécessaire de réfléchir avant de prendre la décision de se déplacer d'une manière spécifique. Lorsqu'on se réfère au phénomène d'habitude, il est important de ne pas donner une définition du terme comme un automatisme ou une connaissance consciente, mais plutôt comme une connexion avec une intelligence corporelle (Saint-Aubert, 2013). L'habitude permet de nouvelles actions, de nouvelles modalités motrices et perceptives.

Développer une habitude constitue une tâche complexe liée à la confiance corporelle et à la mémoire. Par la répétition de techniques corporalisées, la proprioception peut être améliorée afin de permettre au corps de bouger sans réfléchir avant de choisir les gestes suivants. Selon Andrieu (2017), grâce à la répétition des gestes au sein des pratiques corporels, le sujet devient capable de comprendre la façon dont son corps se meut, à la manière d'une expérience incarnée, dans laquelle différents types d'actions sont possibles.

Pour Saint-Aubert (2013), ces caractéristiques liées à la répétition au sein du phénomène d'habitude permettent au corps d'anticiper de nouvelles situations et de s'y adapter. Il s'agit d'un processus à la fois moteur et perceptif. L'habitude devient ainsi un mode d'ancrage, développant un sentiment de confiance au sein de son propre corps afin de s'engager de la meilleure façon possible dans une situation donnée. L'habitude est aussi une manière fertile d'oublier – « oublié-fécond » (Saint-Aubert, 2013 : 98), qui permet de développer un style, une manière particulière de se déplacer sans réflexion préalable. L'habitude permet également d'expérimenter la spiritualité comme relation libre et significative à l'autre et au monde.

Une fois que certains mouvements ont été répétés de manière intensive, il devient possible de les oublier afin d'exécuter une action pour faire face à un adversaire et à une situation donnée. Le processus d'apprentissage conduisant à faire de l'expérience une habitude plus concrète implique les étapes suivantes, lesquelles se conçoivent en matière de relation intentionnelle à un mouvement spécifique: (1) réfléchir aux modalités de réalisation d'une action => (2) savoir qu'il est possible de la réaliser => (3) la réaliser. L'habitude est un moyen de se familiariser avec un objet à travers le corps.

VERS UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA SPIRITUALITÉ DANS LES ARTS MARTIAUX

En abordant les processus de perception-action, d'altérité et d'habitude à travers une perspective phénoménologique, nous réalisons que les pratiques de combat peuvent être appréhendées de manière à la fois réflexive et pré-réflexive. Cet aspect tient au fait que le corps bouge constamment lors du combat et que le praticien ne dispose que d'un laps de temps très court pour réfléchir avant de choisir et d'exécuter chaque technique (Telles, Vaittinen et Barreira, 2018; Telles, 2020).

Dès lors que nous avons décrit la spiritualité comme une dimension d'ouverture à une situation spécifique, il devient possible de suggérer que cette dernière soit intentionnellement vécue lors de la pratique d'un art martial. La spiritualité est ainsi expérimentée comme un processus de perception-action, lié à l'altérité et à l'habitude, et est également connectée à la capacité d'action comme force quasiment méconnaissable qui nous amène à agir. En considérant les arts martiaux comme des expériences incarnées, le phénomène de la spiritualité peut être appréhendé et compris au sein de ces pratiques à travers les actes à la fois réflexifs et pré-réflexifs.

Que ce soit dans des actes réflexifs ou pré-réflexifs, nous nous appuyons sur la notion d'intentionnalité, soulignant ainsi le fait qu'un mouvement n'est pas lié seulement à ce que nous pensons, mais aussi à ce que nous pouvons faire dans le monde – et à travers celui-ci (Merleau-Ponty, 1945/2000; 1953/2011). Une action n'est ainsi jamais exécutée de manière aléatoire, mais est toujours liée à un objet et au monde. Même si nous n'en sommes pas conscients, notre corps, continuellement engagé dans une situation spécifique à travers la perception, demeure conscient de nos mouvements.

La spiritualité dans les arts martiaux peut être présentée comme un phénomène que nous ne sommes pas en mesure de décrire, quand bien même il pourrait se définir comme la sensation de se sentir guidé par un objet que nous qualifierons ici d'important en vue de la réalisation d'un mouvement ou de la participation à une pratique spécifique. S'il n'existe pas en revanche de réflexion sur ces actes, ils ne seront pas identifiés comme tels. C'est la raison pour laquelle nous abordons cette expérience de manière à la fois réflexive et pré-réflexive. Le phénomène de la spiritualité ne se réfère par ailleurs pas spécifiquement à une expérience mystique ou religieuse et ne dépend pas d'une description philosophique approximative. Ce dernier peut être généralement vécu comme une expérience qu'il est possible de résumer par les termes suivants, « je le fais et je ne peux pas le décrire » ou « c'est tellement puissant que je ne peux pas le décrire », expérience liée à quelque chose d'intangible, mais suffisamment puissant pour entraîner l'accomplissement d'actions supplémentaires et importantes. Par rapport à la phénoménologie de la religion, il est clair que le langage descriptif utilisé n'est pas religieux, mais, quand même, nous trouvons l'expérience d'une puissance mal connue, mais agissante à laquelle les praticiens se vouent en bougeant. Les expressions précédemment mentionnées ont été relevées dans des recherches antérieures notamment consacrées à la capoeira et au karaté (Telles, 2018).

En karaté, la spiritualité peut être comprise comme une des caractéristiques les plus importantes de la philosophie récente du karaté-do⁶, selon laquelle les combattants doivent trouver des moyens de « faire le vide » afin de parvenir à combattre correctement (Barreira et Massimi, 2006; Telles, 2018). Cette idée de vide pourrait non seulement relever d'une bonne gestion des émotions, mais pourrait apparaître également féconde comme moyen d'expérimenter l'altérité comme présence ressentie et intégrée au sein des possibilités d'action du sujet. En ce qui concerne la capoeira, l'atmosphère, intégrant la danse et le chant, est vécue comme un moyen de ressentir la musique et comme une sorte de « magie » qui s'exprimerait à travers le corps (Telles, 2018; Valério et Barreira, 2016a et b). Il est possible de retrouver de tels témoignages dans l'expérience du jeu dans la *roda*⁷ et la répartition spatiale des participants et du public faisant un cercle au centre duquel les combattants se battent et dansent. Bien que cet aspect ne constitue pas un élément indispensable à l'expérience de la spiritualité dans la capoeira, il est cependant parfois lié à une expérience mystique, laquelle est plus particulièrement connectée à la culture afro-brésilienne.

Au regard des exemples et de la discussion précédente, nous pouvons conclure qu'une pratique qui se veut incarnée se doit d'être vécue par le corps, et pas seulement à travers l'explication des techniques. Cette notion d'incarnation a été développée dans le champ de l'anthropologie (Csordas, 1990, 1993, 2008) et relève d'une vision du corps comme sujet en action dans le monde et pas simplement comme objet de recherche. La spiritualité peut être ainsi ressentie à travers une pratique incarnée et éventuellement décrite ultérieurement, mais elle ne peut être enseignée comme une simple technique. En résumé, il n'est possible d'apprendre à se battre que lorsque les combats et les pratiques incarnées sont le plus souvent liés à des processus pré-réflexifs. Cerner la spiritualité dans le

-
6. Considérant les transformations récentes subies par le karaté au cours du 20^e siècle, il convient de souligner la conceptualisation du karaté moderne comme « dô », concept mettant l'accent sur l'aspect spirituel de la pratique. Cette remarque concerne également la notion de « vide », laquelle est révélatrice de ce mode de pensée relativement récent.
 7. Le terme portugais *roda* désigne les cercles de capoeira bien connus au Brésil. La *roda* consiste en une formation de participants qui favorise le jeu des capoeiristes ensemble. Depuis 2008, elle est reconnue comme faisant partie du patrimoine culturel brésilien par l'Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) et elle figure également sur la liste représentative de l'UNESCO du patrimoine culturel immatériel de l'humanité depuis 2014. En ce qui concerne l'expérience d'être à l'intérieur de la *roda*, les capoeiristes ont décrit une atmosphère très intense et communautaire, comme une façon d'être ensemble et de ressentir la capoeira, en même temps que la musique (Telles, Vaittinen et Barreira, 2018).

cadre des actes réflexifs doit être également considéré comme une réflexion sur l'irréfléchi (Barbaras, 2008). Cette affirmation relève un défi important à la fois pour les combattants et les entraîneurs : bien que la spiritualité ne puisse être considérée comme une technique à enseigner, il s'agit d'une facette extrêmement pertinente du processus d'apprentissage du combat. Grâce à l'expérience de la spiritualité, il est possible d'être capable de ressentir l'adversaire et la situation tout en combattant d'une manière plus créative et personnelle, en se rapportant à ces derniers à travers une modalité pré-réflexive.

Nous avons précédemment souligné l'importance des moments guidés par une conscience-connaissance implicite immédiate du champ (*awareness*), sans perception consciente. Cependant, que se passe-t-il lorsque ce processus arrive à son terme, à savoir lorsque nous ne bougeons plus ? Selon Andrieu (2017), lorsqu'une pratique corporelle est terminée, il faut un certain temps au praticien pour élaborer une (ré) appropriation progressive du vivant sensoriel en vue de recentrer l'attention sur soi, afin de permettre une réflexion sur la pratique antérieure. Par ailleurs, certaines procédures psychophysiologiques, la régulation de la température corporelle et le contrôle de la respiration, peuvent éventuellement aider à passer d'un moment pré-réflexif à un moment réflexif. De plus, ainsi que le souligne Andrieu (2017) :

il y a toujours un écart réflexif entre l'expérience corporelle et la pratique corporelle. Même didactiquement préparée par la guidance des sciences de l'intervention, la pratique corporelle ne peut produire pour chacun la même expérience corporelle, plaçant chacun devant une élaboration personnelle de ses propres gestes : l'autoréflexivité favorise dans le cours d'action une modélisation de son style gestuel et des différents vécus associés. Cet écart entre ce qui est vivant en nous et ce qui est vécu par nous prouve combien le corps ne vit pas de la même façon ce qui est mis en activité physiquement en lui que nous comprenons par l'explication technique de nos gestes et le vécu associé à cette conscientisation. [...] ainsi, comme il ne suffit pas de voir un exercice pour l'imiter parfaitement, il ne suffit pas de vivre une pratique corporelle pour en ressentir tout l'intérêt subjectif (Andrieu, 2017 : 34-35).

Dans le cas plus particulier de l'expérience de la spiritualité dans les arts martiaux en tant que pratiques corporelles, si cette expérience est vécue sans réflexion supplémentaire, elle ne sera pas reconnaissable en tant que telle. La période postérieure à la fin de la pratique est fondamentalement le moment où nous pouvons ressentir, réfléchir et effectuer des descriptions relatives à nos actions, à notre vécu, etc. La narration biographique est également une manière intéressante d'apprendre d'une situation et d'améliorer la connaissance de soi.

La chose la plus importante n'est pas ici de savoir si nous sommes intégrés dans une certaine situation de manière réflexive ou pré-réflexive, mais davantage de savoir quand, où et comment nous devons faire appel à chacune de ces modalités. D'autre part, la seule façon de comprendre la manière dont se vit l'expérience de la spiritualité dans les arts martiaux est de la laisser vivre de manière pré-réflexive par le corps et de réfléchir ultérieurement à cette expérience une fois qu'elle est achevée.

CONSIDÉRATIONS FINALES

Sous une perspective phénoménologique, nous avons pu constater que l'expérience de la spiritualité dans les arts martiaux ne peut se référer qu'au seul aspect mystique ou religieux de ces pratiques. Une dimension aussi importante au sein d'activités physiques peut également être comprise comme un lien créatif entre le praticien, l'adversaire et la situation dans laquelle ces derniers se trouvent.

Cette étude peut également être fructueuse afin d'approfondir les recherches sur la relation liant les arts martiaux, la phénoménologie, la corporalisation (*embodiment*) et la spiritualité, en particulier en ce qui concerne la relation entre le corps et les processus pré-réflexifs/réflexifs dans les pratiques gestuelles. Les futures recherches sur le sujet pourraient s'attacher également à aborder la relation liant la spiritualité à des concepts importants en psychologie du sport, tels que l'état de flux et la gestion des processus cognitifs, tels que la perception, l'attention ou la mémoire.

La spiritualité est considérée dans ce travail comme l'expérience vécue d'un phénomène qui peut se décrire par les termes suivants « je le fais et c'est tellement puissant que je ne peux pas le décrire », lequel peut constituer également un phénomène puissant et dangereux. Comme nous l'avons souligné tout au long de cette étude, la spiritualité et les idéologies religieuses peuvent être considérées comme des aspects incarnés suffisamment importants pour donner naissance à des mouvements et à des comportements, sans réflexion préalable. Cependant, une fois que nous serons en mesure de reconnaître une telle dimension dans une pratique quotidienne, cet aspect pourrait encourager les praticiens à mieux ressentir et traiter l'aspect de la spiritualité dans une préparation sur le long terme.

Cet aspect particulier révèle que la spiritualité et les idéologies religieuses peuvent constituer des outils puissants pour les pratiques gestuelles et ne peuvent être séparées des valeurs sociales, morales et éthiques. Cette micro phénoménologie des expériences des arts martiaux permet de révéler un

rapport étroit entre gestuelles de combat et spiritualité, sous la perspective complexe de la phénoménologie des arts martiaux (Barreira, 2017). Ce phénomène culturel complexe peut en effet nous amener à observer un nombre plus important de connexions existant entre les différents domaines de pouvoir, compte tenu de leur capacité à être incarnées suivant l'exemple du combat au corps à corps ici illustré. Des recherches supplémentaires pourraient ainsi être menées afin d'aborder ces questions, du fait qu'une attention continue doit être accordée à ce phénomène une fois que la spiritualité et les aspects religieux pourront être connectés aux processus de pacification ou aux processus individualisés et violents.

BIBLIOGRAPHIE

- Ales Bello, A. (1996). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (A. Angonese, trad.). Bauru: Edusc.
- Ales Bello, A. (2009). *The Divine in Husserl and Other Explorations*. Dordrecht: Springer.
- Ales Bello, A. (2014). *Il senso del sacro: dall'arcaicità alla desacralizzazione*. São Lit Edizionion: Srl.
- Andrieu, B. (2016) *Sentir son corps vivant – émersiologie 1*. Paris: Vrin.
- Andrieu, B. (2017). *Apprendre de son corps: une méthode émersive au CNAC*. Presses universitaires de Rouen et du Havre.
- Arendt, H. (2019). *La liberté d'être libre: les conditions et la signification de la révolution* (F. Bouillot, trad.). Paris: Payot et Rivages.
- Barbaras, R. (2008). « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », dans E. Saint-Aubert (org.), *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Hermann éditeurs.
- Barreira, C. R. A. (2010). « Uma análise fenomenológica da luta corporal e da arte marcial. » *IV - Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos - SIPEQ*, 1-8. Retrieved from <https://arquivo.sepq.org.br/IV-SIPEQ/Anais/artigos/OBS3.pdf>.
- Barreira, C. R. A. (2013). « Fenomenologia do combate: da ética da luta à luta pela vida ética », dans M. M. M. Massimi (ed.), Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 413-447.
- Barreira, C. R. A. (2017a). « The essences of martial arts and corporal fighting: a classical phenomenological analysis. » *Archives of Budo*, 13: 351-376.
- Barreira, C. R. A. (2017b). « A norma sensível à prova da violência: o corpo a corpo em disputa sob a ótica fenomenológica em psicologia do esporte. » *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23 (3): 278-292, DOI: [10.18065/RAG.2017v23n3.2].

- Barreira, C. R. A. (2019a). « Bushido, budô e a origem das artes marciais modernas: por uma teoria do combate corporal », dans Sérgio Luiz Carlos dos Santos. (org.). *Bushido e Artes Marciais: contribuições para a Educação contemporânea*. Curitiba: Editora CRV, p. 195-214.
- Barreira, C. R. A. (2019b). « From phenomenology to a theory of corporal combat and martial arts. » *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 14(2s), 64-67. doi: [<http://dx.doi.org/10.18002/rama.v14i2s.6002>].
- Barreira, C. R. A. (2019c). « Da violência no combate: o que dizem os lutadores de MMA. » *Psicologia et Sociedade*, 31, 1-15. DOI: [<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2019v31i218158>].
- Barreira, C. R. A., et M. Massimi (2008). « O combate subtrativo: a espiritualidade do esvaziamento como norte na filosofia corporal no karate-do. » *Psicologia: Reflexão e crítica*. 21(2).
- Barreira, C. R. A., et T. C. B. Telles (2019). « Reflexões sobre a violência no esporte », dans K. Rubio et J. Camilo (Org.). *Psicologia Social do Esporte*. 1ed. São Paulo: Képos, 79-104.
- Bassetti, V., T. C. B. Telles et C. R. A. Barreira (2016). « Toward a psychology of JiuJitsu: phenomenological analysis of the ways to combat in practitioner's experience. » *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 11(2s), 86-87. DOI: [<http://dx.doi.org/10.18002/rama.v11i2s.4185>].
- Cadot-Daunizeau, Y. (2018). « Japon: du combat au dô », dans J. Baechler (dir.), *Guerre et histoire*, collection L'Homme et la guerre. Hermann.
- Coelho, L. F., et C. R. A. Barreira (2020). « Transições combativas entre luta, briga e brincadeira: fronteiras fenomenológicas na luta greco-romana. » *Revista Brasileira de Psicologia do Esporte*, 10 (2), 127-149. DOI: [<http://dx.doi.org/10.31501/rbpe.v10i2.1136>].
- Coelho Júnior, A. G., et M. Mahfoud (2006). « A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. » *Memorandum*, 11, 08-27.
- Csordas, T. (1990). « Embodiment as a Paradigm for Anthropology. » *Ethos*, 18(1): 5-47, DOI: [[10.1525/eth.1990.18.1.02a00010](https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010)].
- Csordas, T. (1993). « Somatic Modes of Attention. » *Cultural Anthropology*, 8(2): 135-156, DOI: [[10.1525/can.1993.8.2.02a00010](https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010)].
- Csordas, T. (2008). *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Figueiredo, A. (2009). « The object of study in martial arts and combat sports research- Contributions to a complex whole », dans W. Cynarski (ed.), *Martial Arts and Combat Sports Humanistic Outlook*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, p. 20-34.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University Press.

- Gaudin, B. (2009). « La codification des pratiques martiales. » *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179 : 5-29.
- Green, T. et J. Svinth (2001). *Martial arts of the World: an Encyclopedia*, ABC-CLIO, Santa Barbara-Oxford, 2 vol.
- Hegel, G. F. W. (2006). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Vrin.
- Hogeveen, B. (2011). « Skilled Coping and Sport: Promises Of Phenomenology. » *Sport, Ethics and Philosophy*, 5(3) : 245-255, DOI : 10.1080/17511321.2011.602575.
- Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Maliszewski, M. (1996). *Spiritual dimensions of the martial arts*. Tokyo: Tuttle Pub.
- Martínková, I., et J. Parry (2011). « An Introduction to the Phenomenological Study of Sport. » *Sport, Ethics and Philosophy*, 5(3) : 185-201, DOI : [10.1080/17511321.2011.602571].
- Melo, F., et C. R. A. Barreira (2015). « Psychological Barriers Between Violence, Fight and Game: Phenomenological Transitions in the Practice of Capoeira. » *Movimento*, 21(1), 125-138, DOI : [https://doi.org/10.22456/1982-8918.46298].
- Melo, F., et C. R. A. Barreira (2022). « Tensão e distensão na ginga do combate: elementos para uma Psicologia da prática combativa na Capoeira », dans T. C. B. Telles, J. A. de O. Camilo et C. R. A. Barreira (ed.), *Psicologia do Esporte nas lutas, Artes marciais e Esportes de Combate*, 139-152.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2011) *Le monde sensible et le monde d'expression* (cours au Collège de France – notes, 1953). Genebra : Métis presses.
- Miranda, D., et C. R. A. Barreira (2022). « A dinâmica psicológica da luta corporal », dan T. C. B. Telles, J. A. de O. Camilo et C. R. A. Barreira (ed.), *Psicologia do Esporte nas lutas, Artes marciais e Esportes de Combate*, 35-51.
- Nöe, A. (2004). *Action in perception*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts.
- Noë, A. (2009). *Out of our heads: why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*. Hill et Wang.
- Pérez-Gutiérrez, M., C. Gutiérrez-García et R. Escobar-Molina (2011). « Terminological recommendations for improving the visibility of scientific literature on martial arts and combat sports. » *Archives of Budo*, 7(3) : 159-166.
- Rey, A. (1992). *Le Dictionnaire historique de la langue française*. Le Robert.
- Saint-Aubert, E. (2013). *Être et chair – du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin.
- Serrano Rodrigues, L., J. Cursiol et C. R. A. Barreira (2021). « Subjective boundaries between fight and violence in the experience of professional MMA fighters. » *Revista de Artes Marciais Asiáticas*, 16(1), 33-46. DOI : [http://dx.doi.org/10.18002/rama.v16i1.6488].

- Shahid, M. (2006). «Review: Edmund Husserl: to think God, believing in God.» *Memorandum*, 11, 114-117.
- Stein, E. (1998). *Il problema dell'empatia*. 2^a ed. (E. Costantini, trad.). Roma: Edizione Studium (Original publicado em 1917).
- Telles, T. C. B. (2018). *Corpo a corpo: um estudo fenomenológico no karate, na capoeira e no MMA*. (Corps à corps: une étude phénoménologique du karaté, de la capoeira et du MMA). Ph. D. thesis. University of São Paulo.
- Telles, T. C. B. (2020). «Fighting and leaving no one behind: promoting engagement in combat practices through phenomenology.» *Journal of Martial Arts Research*, 3 (3), DOI: [10.15495/OJS_25678221_33_127].
- Telles, T. C. B., A. Vaitinen et C. R. A. Barreira (2018). «Karate, capoeira and MMA: a phenomenological approach to the process of starting a fight.» *RAMA – Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 13: 114-130, DOI: [10.18002/rama.v13i2.5119].
- Tokitsu, K. (2000). *Budo: le ki et le sens du combat*. Éditions Désiris: Paris.
- Valério, P. H. M., et C. R. A. Barreira (2016a). «O sentido vivido da capoeira: cumplicidade, risco, autenticidade e criatividade.» *Revista Brasileira de Psicologia do Esporte*, 6(1), 88-108.
- Valério, P. H. M., et C. R. A. Barreira (2016b). «A roda de capoeira: uma vivência comunitária.» *Memorandum*, 30, 177-198.
- Van der Leeuw, G. (2002). *Fenomenologia dela religione* (V. Vacca, trad.). Universale Bollati Boringhieri: Torino.

Notes sur les collaborateurs

Brice Airvaux est titulaire d'un master en lettres classiques, d'un master en éducation physique et d'un diplôme universitaire d'études coréennes. Il s'est engagé au niveau amateur et professionnel comme pratiquant, entraîneur et préparateur physique dans de nombreuses activités physiques et sportives, parmi lesquelles de nombreux sports de combat et arts martiaux (boxe anglaise, kickboxing, judo, wushu, sanda, kung-fu, hapkido, etc.). Résidant en Corée du Sud depuis de nombreuses années, son intérêt pour les sciences et techniques des activités physiques et sportives (sociologie, psychologie sociale, psychologie, marketing, préparation physique) et les sciences de l'éducation le conduit à aborder le monde des arts martiaux et des sports de combat, notamment le domaine des arts martiaux sino-asiatiques (AMSA) avec une certaine curiosité, laquelle est constamment avivée par les observations faites sur le terrain et la recherche scientifique consacrée à ces disciplines.

Stéphane Barelli, né en Suisse, habita cependant jusqu'à l'âge de 15 ans au Gabon puis à Madagascar. Ce n'est qu'à son adolescence qu'il revient s'installer dans son pays d'origine. Il fait des études de philosophie et d'histoire des religions à l'Université de Genève et complète son parcours par un diplôme en conservation du patrimoine. Après un séjour de recherche en Asie, il poursuit sa formation par une thèse en science des religions à l'Université de Lausanne. C'est en étudiant les formes d'expériences corporelles qu'il réalise la dimension spirituelle contenue dans certaines formes de combats. Son approche ethnographique du terrain lui a fait réaliser des enquêtes multi-situées qui l'ont amené à s'immerger dans des cercles d'appartenances différents pour pouvoir en souligner les rapports. (reranbaril80@gmail.com)

Cristiano Barreira est professeur associé de l'école d'éducation physique et sport de Ribeirão Preto à l'Université de São Paulo (EEFERP/FFCLRP), dont il a été également directeur (2017-2021). Il est psychologue et ses intérêts académiques incluent la phénoménologie classique, les arts martiaux et les sports de combat. Il développe des concepts clés destinés aux études empiriques en phénoménologie et à la compréhension du phénomène de combat. (crisroba@gmail.com)

Olivier Bernard est docteur en sociologie (Ph. D.), professeur associé au Département de sociologie à l'Université Laval et directeur de la collection « L'univers social des arts martiaux » aux Presses de l'Université Laval. Sociologue de la culture, il a publié des travaux sur les sports de combat et les arts martiaux, les imaginaires sociaux, le cinéma, les jeux vidéo et les influences des industries culturelles sur l'identité corporelle. Il réalise présentement une deuxième thèse de doctorat en sciences des religions pour étudier les pratiques et les croyances relatives à la magie dans le monde des arts martiaux. (olivier.bernard.sociologue@gmail.com)

Matteo Di Placido a récemment obtenu son doctorat (Ph. D.) en sociologie et recherche sociale à l'Université de Milan-Bicocca, en Italie. Sa thèse de doctorat, *Pedagogies of Salvation: Discipline, Practice, and the Shaping of the Self*, explore les pédagogies et les processus d'apprentissage de deux groupes transnationaux de yoga moderne. Il a été chercheur invité au Département des sciences politiques et au Center for Ideas and Society de l'University of California Riverside (UCR), et associé universitaire à la Cardiff School of Sport and Health Sciences de la Metropolitan University de Cardiff, au pays de Galles. Ses intérêts de recherche actuels sont les pédagogies des formes modernes de yoga, l'étude discursive et la politique de la production de connaissances savantes, la théorie sociale, la théorisation socio-culturelle et les méthodologies qualitatives.

Carole Drouelle est metteuse en scène, agrégée d'histoire, formatrice-dramaturge et chargée de cours à l'Université Paris 8 / Vincennes-Saint-Denis (études théâtrales). Elle mène actuellement des recherches sur les liens entre arts martiaux et jeu de l'acteur contemporain dans le cadre d'un doctorat en études théâtrales, sous la direction de J.F. Dusigne (EA 1573 « Scènes du monde », École doctorale EDESTA, Université Paris 8 / Vincennes-Saint-Denis,

France). Par ailleurs, elle développe des formations et des accompagnements dramaturgiques destinés aux auteurs de théâtre et collabore avec plusieurs structures (Théâtre de l'Acacia, collectif À mots découverts, Harmoniques, Les Espaces buissonniers). Elle a longtemps pratiqué le taiji quan et elle enseigne l'aïkido depuis 15 ans à Paris.

Christophe Gobbé est sociologue (Ph. D.) et professeur agrégé de sciences économiques et sociales. Il enseigne à l'Université de Clermont-Ferrand. Après sa thèse sur l'aïkido, ses travaux portent sur l'articulation entre le travail et les loisirs. Il s'intéresse notamment à toutes les formes d'activités (art, sport, loisir-passion, etc.) qui prennent un caractère central dans le quotidien des individus et confèrent à l'emploi un caractère secondaire. Il s'interroge en outre sur les raisons qui poussent ces personnes à réorienter leurs priorités : perte de sens et d'intérêt du travail pour les uns, y compris, parfois, très qualifiés ; ou trajectoires personnelles au regard desquelles le loisir revêt un sens particulier.

Steven G. Jug est chargé de cours à temps plein au Département des langues et cultures modernes et au Département d'histoire de l'Université Baylor. Il est titulaire d'une licence et d'une maîtrise en histoire de l'Université de Toronto et d'un doctorat en histoire russe de l'Université de l'Illinois à Urbana Champaign. Ses recherches se sont concentrées sur la masculinité et la culture militaire de la fin de la Russie impériale et soviétique avant de s'engager dans des études consacrées aux arts martiaux et au sambo. Après la pandémie (COVID), ses projets académiques porteront sur la recherche d'archives en Russie et comprendront l'exploration des origines du sambo dans les organisations sportives de l'ère stalinienne et la réforme de la formation au sein des forces de sécurité. Il a publié plusieurs articles, dont un dans le *Journal of War and Culture Studies* intitulé « Masculinities: A Journal of Identity and Culture », ainsi que dans des volumes édités chez Routledge, Bloomsbury Academic et Slavica Publishers.

Birgit Krawietz est professeur d'études islamiques à la Freie Universität de Berlin et chercheuse principale à la Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies (BGS MCS). Elle s'intéresse particulièrement au droit islamique et à l'histoire culturelle. Ses publications se concentrent sur deux domaines sociétaux majeurs dans le monde dit

islamique, à savoir l'éthique médicale et les idées et pratiques du sport, tous deux fortement liés au corps humain. Dans un certain nombre d'articles et de chapitres de livres, elle s'est intéressée à la lutte à l'huile turque à Edirne et aux implications plus larges de cette activité.

Stefan Krist est professeur associé au Centre d'études mongoles de l'Université de Mongolie intérieure à Hohhot, capitale de la région autonome de Mongolie intérieure, en Chine. Il a étudié la biologie, l'histoire, l'anthropologie sociale et culturelle, les études mongoles et possède un doctorat en anthropologie de l'Université d'Alaska Fairbanks. Il a travaillé comme chercheur associé à l'Institut d'anthropologie sociale de l'Académie autrichienne des sciences et en tant que conférencier à l'Université de Vienne et à l'Université Eötvös Loránd de Budapest. Il mène des recherches anthropologiques et historiques socioculturelles axées sur la Sibérie, la Mongolie et le nord de la Chine, en particulier sur les Bouriates, les Tuviniens, les Evenks et les Vieux-croyants russes, entre autres groupes sur lesquels il a réalisé des séries de recherches de terrain de longue durée. Sur le plan thématique, il se concentre sur la culture expressive de ces groupes – principalement les sports et les arts visuels – ainsi que sur leurs pratiques religieuses et leurs mouvements migratoires. Son intérêt principal réside dans l'analyse des changements sociaux et culturels ainsi que dans les changements identitaires des peuples. (Centre d'études mongoles, Université de Mongolie intérieure, West Daxue Road 235, Hohhot 010021, Chine; stefan.krist@imu.edu.cn)

Émie Morissette est la peintre attitrée à la présente collection depuis ses débuts. Elle réalise les toiles qui servent d'images de couverture pour chacun des volumes. Artiste primée, ses œuvres sont présentées dans des expositions au Canada et en Europe. Fondatrice de l'École des beaux-arts de Lévis, elle offre des cours de peinture à une clientèle curieuse de s'initier au monde de l'art ou souhaitant se perfectionner. Engagée dans une multitude de projets artistiques, elle est également actrice dans la série *Star Trek Continues*. (<http://www.emiemorissette.com/>)

Daniel Mroz est professeur au Département de théâtre de l'Université d'Ottawa depuis 2005, directeur du programme de baccalauréat (BFA) en interprétation scénique et du programme de maîtrise (MFA) en mise en scène pour le théâtre. Dans les années 1990, il a fait son

apprentissage d'acteur auprès du metteur en scène Richard Fowler. Au début des années 2000, il a obtenu son doctorat en études et pratiques des arts à l'Université du Québec à Montréal. Daniel a dirigé et a enseigné à des acteurs, des metteurs en scène, des danseurs et des chorégraphes au Canada, aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en Europe, en Turquie et en Chine. Son travail universitaire et artistique est axé sur l'utilisation des arts martiaux et de la culture physique chinoise dans la danse et le théâtre contemporain. Il est un praticien de longue date des arts martiaux chinois, notamment le Choy Li Fut Kuen 蔡李佛拳, le Tong Ping Taigek Kuen 唐鹏太极拳, le Chén Tàijíquán 陈太极拳 et le maniement d'épée de Wūdāng 武当. Son principal professeur est le spécialiste de Tàijíquán Chén Zhōnghuá 陈中华. Daniel Mroz est l'auteur de *The Dancing Word* (publié par Brill en 2011), un livre sur les arts martiaux chinois dans la création du théâtre contemporain.

Lorenzo Pedrini a obtenu son doctorat (Ph. D.) en sociologie et recherche sociale à l'Université de Milan-Bicocca, en Italie. Ses principaux intérêts sont liés à l'étude de l'identité, des mouvements collectifs, des pratiques sociales et des représentations dans une perspective ethnographique. Il a mené des recherches sur la boxe, les arts martiaux et le *fandom* du football, visant à déconstruire la micropolitique de l'expérience quotidienne située en se concentrant en particulier sur les pédagogies, les relations de pouvoir, la production de significations collectives, les processus d'auto-transformation.

Jean-Philippe Perreault est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et titulaire de la chaire de leadership en enseignement Jeunes et religions. Ses travaux s'inscrivent en sciences des religions, dans une approche sociologique. Ses principales activités de recherche et d'enseignement portent sur la jeunesse et les recompositions religieuses contemporaines, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des traditions religieuses : religion et modernité, société de consommation, médias et religions numériques, évolution récente du catholicisme québécois, jeunes sans religion. Il est directeur de la collection « Jeunes et religions » et codirecteur de la collection « Sciences religieuses » aux Presses de l'Université Laval.

Raphael Schapira est boursier postdoctoral junior 2022 du Maria Sibylla Merian Center Conviviality-Inequality in Latin America (MECILA)

basé à São Paulo, au Brésil. En 2021, il a obtenu un doctorat en anthropologie et sociologie de l'Institut de hautes études internationales et du développement de Genève. Ses intérêts de recherche incluent l'anthropologie du sport et du corps, l'anthropologie urbaine, la mobilité et le populisme. S'appuyant sur un travail de terrain mené à Rio de Janeiro auprès de pratiquants de jiu-jitsu brésilien, il a publié des ouvrages consacrés au jiu-jitsu brésilien évangéliste, à la socialité urbaine et aux inégalités, ainsi qu'aux infrastructures de l'(im) mobilité. Lui-même passionné de jiu-jitsu brésilien, il est fasciné par la façon dont les arts martiaux permettent d'étudier, à travers des pratiques corporelles, la (re)création des processus sociaux au sens large.

Thabata Castelo Branco Telles est chercheuse postdoctorale à l'Université de São Paulo (EEFERP) et à l'Institut des sciences du sport-santé de Paris (I3SP/Université de Paris), actuellement vice-présidente de l'Association brésilienne de psychologie du sport (ABRAPESP, 2022-2023). Elle est psychologue, détient un master (Université de Fortaleza) et un doctorat (Université de São Paulo), tous deux en psychologie. Ses intérêts académiques incluent la phénoménologie, la psychologie du sport, la corporalisation, la perception-action, les arts martiaux et les sports de combat. (thabata@gmail.com)



Ce septième opus de la collection aborde le rapport entre arts martiaux et religieux. Ce rapport est complexe parce qu'il est à la jonction entre plusieurs réalités. Afin d'en rendre compte, chacun des auteurs de cet ouvrage présente des univers sociaux différents, dont une majorité d'enquêtes de terrain. Vous redécouvrirez donc les arts martiaux et les sports de combat grâce à des cultures et des communautés de pratiquants un peu partout dans le monde. Parler du religieux, c'est parler d'un phénomène important et relativement central dans le fonctionnement et l'évolution des sociétés, mais c'est aussi prendre le risque de toucher les sensibilités, voire de soulever des tabous. C'est pourquoi ce livre vous offre de sortir des sentiers battus, en dehors des clichés, des partis pris et des discours discriminatoires, pour atteindre une compréhension objective du phénomène du religieux. Et si le religieux n'était pas le monopole des religions ?

Cet ouvrage réunit des collaborations de chercheurs universitaires. Tous ont en commun l'intérêt de l'avancement des connaissances sur la thématique des arts martiaux et des sports de combat par les sciences sociales. Ont contribué à cet ouvrage les auteurs suivants :

- Brice Airvaux
- Stéphane Barelli
- Cristiano Barreira
- Olivier Bernard
- Matteo Di Placido
- Carole Drouelle
- Steven G. Jug
- Christophe Gobbé
- Birgit Krawietz
- Stefan Krist
- Daniel Mroz
- Lorenzo Pedrini
- Jean-Philippe Perreault
- Raphael Schapira
- Thabata Castelo Branco Telles

Collection
L'univers social des arts martiaux
Dirigée par Olivier Bernard

Illustration de couverture : Émie Morissette



Presses de l'Université Laval