Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Éditeur : Université de Lille

24 | 2025
Mondes émotionnels et recherche : un laboratoire de l'intime en SHS

De la pratique à la théorie, des marchés à l'école : le massage thaï comme technique d'affection. Une restitution ethnographique

From Practice to Theory, from Markets to School: Thai Massage as a Technique of Affection. An ethnographic account

Louis Jarrige

https://www.peren-revues.fr/mosaique/2920

DOI : 10.54563/mosaique.2920

Référence électronique
Louis Jarrige, « De la pratique à la théorie, des marchés à l'école : le massage thaï comme technique d'affection. Une restitution ethnographique », *Mosaïque* [En ligne], 24 | 2025, mis en ligne le 09 janvier 2026, consulté le 13 janvier 2026. URL : https://www.peren-revues.fr/mosaique/2920

Droits d'auteur
CC-BY

De la pratique à la théorie, des marchés à l'école : le massage thaï comme technique d'affection. Une restitution ethnographique

From Practice to Theory, from Markets to School: Thai Massage as a Technique of Affection. An ethnographic account

Louis Jarrige

PLAN

Les déterminants émotionnels d'une ethnographie participante
Vivre au rythme des stands de massages de marché
Réorienter l'ethnographie sur le thème de la transmission
Le massage thaï comme technique d'affection
Le massage thaï, une gestion de la force et du poids
Le massage comme technique du cœur et des souffles
Masser avec *citcaj*, vers une théorie bouddhique de la perception
Conclusion

TEXTE

1 Ce numéro de *Mosaïque* entend analyser les émotions des chercheurs des sciences humaines et sociales, avec la conviction que cette démarche comporte un intérêt heuristique pour la compréhension de leur objet d'étude. Dans cette perspective et en m'appuyant sur *seize* mois [1] d'enquête ethnographique dans le nord de la Thaïlande, dans le cadre d'une recherche doctorale en anthropologie portant sur le massage thaï dans la perspective des « techniques du corps » (Mauss, 1938), je reviens sur la manière dont la relation à mon objet d'étude s'est en particulier établie à partir d'une dimension émotionnelle incorporée. Pour aborder ce thème de l'émotion, je m'inscris dans la démarche pragmatiste proposée par Louis Quéré (2021), inspirée de la philosophie du projet de John Dewey qui envisage le vécu émotionnel comme un processus évoluant dans la durée de l'expérience en réponse à des situations, en rapportant les émotions à leur fonction d'harmonisation entre ressentis et mobiles d'action.

2 La réflexivité sur les composantes personnelles et intimes du chercheur conduit à objectiver la posture d'enquête en rendant compte

des conditions d'accès au terrain, ce qui met en lumière les implications émotionnelles pour le chercheur lui-même, mais aussi dans ses relations avec les personnes enquêtées (Rochedy et Bonnet, 2021). En l'occurrence, pendant mon premier séjour ethnographique en Thaïlande, je parle encore peu la langue thaïe et je découvre progressivement la culture du pays ; et, *a posteriori*, je considère que mon genre masculin et mon âge, dans la deuxième moitié de la vingtaine, ont constitué des biais d'intégration dans la mesure où j'ai été symboliquement adopté par deux femmes n'ayant pas de fils. Les relations avec elles impliquaient de maintenir des rapports de confiance tout en ajustant ensemble la dimension de parenté et leur position d'informatrices privilégiées. Cela m'a conduit à me socialiser aux pratiques des communautés auxquelles elles appartiennent respectivement : le contexte professionnel du massage sur les marchés de Chiang-Mai, ainsi que dans celui de l'enseignement et de l'apprentissage du lignage technique Lanna [2] auprès de maîtres (*ajhan*).

3 Dans une première partie, je restitue les conditions de ma participation au cœur de ces terrains, en expliquant comment je me suis adapté à leurs régimes émotionnels distribués, c'est-à-dire déterminés par des composantes culturelles et socio-historiques (Quéré, 2022). Dans la seconde partie, j'aborde le massage thaï en tant qu'un art de la guérison (*kan silapa raksa*), à l'aune de la valorisation particulière des techniques du corps en Extrême-Orient (De Grave, 2007) dont la transmission est essentiellement orale et gestuelle. Il s'agit de l'exposé d'une série d'*insights* à propos de la technique, soutenu par des expériences ethnographiques qui ont donné du sens aux notions de connaissances (*kwaaruu*) et de savoirs (*wicha*), et dont la retranscription contribue à mettre en perspective la distribution pratique/théorie qui sous-tend en partie de l'épistémologie des sciences sociales occidentales.

Les déterminants émotionnels d'une ethnographie participante

4 L'idée de mon sujet de recherche vient en premier lieu d'un intérêt personnel pour la pratique du massage, que j'ai exercé pendant quelques années en France au sein d'un groupe associatif travaillant en événementiel, et que j'exerce désormais en tant qu'autoentrepre-

neur depuis que je me suis formé en Thaïlande. Au cours de mon expérience de masseur, j'ai développé une réflexion spéculative au sujet de cette pratique. J'ai entrepris alors, avant d'être inscrit en thèse, un premier terrain exploratoire avec l'intention déjà de mener une « ethnographie expérimentale » selon les termes de Loïc Wacquant (2015 : 215), c'est-à-dire de mettre mon corps à l'épreuve en me positionnant sur le terrain comme apprenant du massage thaï. De ce point vue-là, l'élan initial de ce projet a été une aspiration à entrer dans le domaine de pratiques sensibles du *nuad phaen thaï* (massage thaï traditionnel, entré au patrimoine de l'UNESCO en 2019), avec l'objectif d'en retranscrire le sens pratique en étudiant la praxéologie du point de vue des acteurs.

5 Sur le plan émotionnel, avant de partir, je suis enthousiaste d'entreprendre cette ethnographie et de découvrir le milieu du massage thaï, mais mon entrain est également teinté d'une appréhension quant à l'éventualité d'être restreint à une position de client car le massage thaï, notamment à Chiang-Mai, est devenu un secteur touristique immense, fondé sur la commercialisation du toucher (Lida, 2010). Or, étant donné que l'apprentissage des techniques du corps relève essentiellement d'un « entraînement répétitif corporel et intellectuel commun » (Chamoux, 2010 : 150), il me semble indispensable de trouver une place d'apprenant aux côtés d'une équipe de masseurs en vue de pouvoir pratiquer avec eux. Cette projection du terrain conditionne en amont la manière dont j'entre en contact avec les enquêtés, car je suis en demande vis-à-vis d'eux, souhaitant accéder à l'expérience de l'observation participante, qui se définit par « la prépondérance de la participation sur l'observation » (Soulé, 2007 : 127).

6 Dans les jours qui suivent mon arrivée, je fréquente les typiques *night-bazars* de Chiang-Mai. C'est là que je reçois mon premier massage des pieds. Dans un stand, sur une des dizaines de chaises en cuir au dossier ajustable alignées en rang, mon corps surélevé fait face à Phiang, une masseuse birmane assise sur un petit tabouret en plastique, qui me salue cérémonieusement d'un *wai* (le salut incliné avec les mains jointes au-devant de la tête). Au terme du massage, je lui demande si je peux masser avec son équipe, et elle me propose de revenir le lendemain pour un test pratique sur la propriétaire du stand. Plein de bonne volonté, j'échoue quand même au test, mais je

négocie le droit de revenir les jours suivants avec un statut d'observateur.

7 C'est ce que je fais pendant une semaine, inconfortable, où la passivité de ma position fait naître un ennui qui prend de plus en plus de place. Cette situation finit par évoluer quand je rencontre Phalek, une masseuse thaïe, qui me donne pour la première fois l'occasion de masser la jambe gauche d'un touriste national venu de Bangkok. Par la suite, elle m'emmène sur différents stands de massage similaires à l'échelle du district, et je deviens son fils symbolique (elle m'appelle *luk caj*, littéralement « fils de cœur »). Je lui voue une forme particulière de gratitude (*kanayut*) car elle m'a offert l'opportunité de gagner en expérience (*pratsonkan*), la valeur cardinale selon les praticiens du massage thaï. À partir de ce moment, le massage n'est plus seulement l'objet d'étude : il devient mon moyen d'accès au terrain, en mobilisant cette aptitude dans mes interactions avec les personnes enquêtées. Cette voie d'accès entraîne une immersion ethnographique qui se déploie sur près de six mois entre mon premier terrain exploratoire et une partie du second, ce qui sollicite mon énergie émotionnelle à travers l'engagement de mon corps.

8 En m'impliquant de la sorte auprès des masseurs de marchés, s'installe entre nous une disposition d'apprentissage. Ils effectuent sur moi des démonstrations informelles pour me montrer les gestes à reproduire, en m'indiquant les lignes du corps (*sen*) devant être mentalement imaginées pour orienter le mouvement des mains. Il s'agit en cela d'une ethnographie où il convient d'incorporer des comportements ayant une signification sociale (Surralès, 2004) : elle se base essentiellement sur un apprentissage mimétique des conceptions sensorielles du massage thaï, occasionnant une réplication de préhensions corporelles par des échanges entre masseurs ou bien pendant des prestations, toujours différentes selon les personnes. J'apprends également sur le tas les règles en vigueur dans le milieu du massage : l'habillement (interdiction du short, de porter des chaussettes et des manches longues), la présentation de la tête (avoir la barbe rasée, attacher les cheveux s'ils sont longs, mettre de la poudre déodorante pour éviter les coulées de sueur), et les postures (ne pas croiser les jambes et les bras, ni orienter ses pieds vers quelqu'un). Ces éléments constituent une acclimatation à la quotidienneté sociale des marchés, selon « des comportements, des styles, des

gestes, et des mimiques » que j'intègre progressivement (Quéré, 2022 : 72). Au niveau émotionnel, je suis parfois déstabilisé par cette période au cours de laquelle je commets des erreurs (comme masser avec les pieds quelqu'un portant un tatouage de diagramme de protection, *yan*), mais la socialisation de l'apprentissage dans l'action est stimulante et me pousse à continuer.

Vivre au rythme des stands de massages de marché

9 En découvrant l'activité du massage sur les marchés de Chiang-Mai, je suis impressionné par tout un pan de l'histoire sociale de la ville depuis le développement de l'économie touristique des années quatre-vingt. Les réseaux de masseurs de marchés forment en effet un « assemblage social » (Nishii et Tanabe, 2022), contingent et fluide, regroupant des réfugiés birmans, des minorités ethniques intérieures, des *mae ban* (femmes de ménage), venant trouver une source de revenus complémentaire, mais aussi des personnes ayant changé d'activité professionnelle, principalement issues de la vente alimentaire au chariot ou d'emplois ouvriers. La culture professionnelle de cette communauté de travailleurs est articulée au dispositif des stands de massage. On les retrouve installés la semaine sur les *night bazar* touristiques, à différents endroits de l'espace public transformés en marchés lors des festivités calendaires (*thesakan*), mais surtout le week-end sur les marchés piétons (*talat thanon khon dêun*). Ces derniers constituent à Chiang-Mai le grand rendez-vous des masseurs de marché, avec une quarantaine de stands sur les deux jours, dans le centre-ville, le *mueang*, lieu par excellence de la condensation du pouvoir social et politique (Wijeyewardene 1986).

10 Aider sur un stand de massage commence par le nettoyage de son lieu en début d'après-midi. Vient ensuite le montage, qui consiste à transformer cette parcelle de l'espace public pour y accueillir un maximum de clients, en entreposant des chaises et des matelas sur le sol, puis en accrochant des bâches en plastique et des pancartes pour en délimiter les frontières. Les massages sont proposés à un prix réduit, et l'organisation reproduit une symbolique morale opposant un espace sec, associé au propre, où des masseurs expérimentés pratiquent des massages sur des corps revêtus de tenues amples

installés sur des matelas drapés, à un espace humide, associé à la saleté, où des masseurs moins expérimentés massent les pieds et les jambes avec de l'huile. La relation entre les masseurs et leur clientèle implique la mise en place de petits rituels d'interactions quotidiennes (Randall Collins, 1990), dont l'enjeu se situe dans la capacité à faire circuler l'énergie émotionnelle par un ensemble de gestes d'attention visant la satisfaction du service, tels diriger un ventilateur vers le client, apporter un coussin supplémentaire à une personne corpulente, ou encore disposer un drap pour couvrir les jambes d'une cliente.

11 Sur les stands, les emplacements de massage étant éminemment restreints, il s'agit d'ajuster les appuis de son corps pour éviter de toucher les duos de clients et praticiens contigus. Cette disposition, en réunissant les personnes allongées les unes aux côtés des autres ou assises en rang, génère une « atmosphère affective » qui amoindrit la distinction entre les sentiments individuels et l'appréhension du commun (Anderson, 2009) ; d'autant que ces marchés sont des environnements sensoriels vivifiants (musique, mégaphones nationaux, diversité d'odeurs, présence des exposants et badauds…), ce qui renforce la coordination de l'attention entre les usagers. L'activité s'achève autour de minuit, parfois plus tard, au terme du dernier effort de devoir ranger le stand. Les masseurs échangent ensuite les jetons qu'ils accumulent au fil des heures passées à masser contre l'argent collecté en parallèle par le propriétaire, une femme dans la majeure partie des cas. Cette transaction s'effectue dans une disposition ritualisée représentative de la hiérarchie sociale, où la propriétaire est assise sur un tabouret surplombant les masseurs accroupis au sol. Les plus gros scores des masseurs peuvent monter jusqu'à dix heures de massage si le stand ouvre tôt dans l'après-midi, ceux-là se voyant généralement récompensés d'un billet supplémentaire.

12 Après avoir appris l'attitude diligente (*kayan*) devant être adoptée envers les propriétaires de stands et assimilé le fonctionnement de ces espaces de travail – ordre de passage, rangement des serviettes, bassines d'eau propre et sale pour les mains, lieu de repli informel à l'écart de la clientèle, etc. –, on me communique un sentiment d'inclusion en m'encourageant à revenir. Ce sentiment, qui naît de l'usage par les masseurs du verbe aider (*chuay*), plutôt que celui de travailler (*tamgnan*), souligne la solidarité qui se forge au travers de la

pratique collective du massage sur ces lieux. J'éprouve, à cet égard, de l'admiration pour cette communauté dans laquelle je me sens intégré, et chez laquelle je perçois une certaine fierté populaire à développer une conscience sociale par la *praxis* au sein de l'économie des marchés, ce qui permet à des profils socio-économiques marginalisés d'accéder à une source de revenus (Turton, 1984).

13 Au cours de mon immersion, je suis fasciné par cette esthétique sociale car j'apprécie la bonhomie des marchés piétons dont l'organisation m'apparaît monumentale, et plus particulièrement par la singularité du massage en groupe sur l'espace public. Les dizaines de corps remplissant les stands aux moments forts d'affluence me donnent pourtant parfois une sensation d'accablement, l'impression d'être en quelque sorte forcé d'aider par obligation morale. Au terme de l'activité néanmoins, malgré les crampes aux mains et la sensation d'inconfort due à la multitude de sueurs touchées, je ressens une satisfaction telle l'effet de la réversibilité du bénéfice apporté sur le corps des personnes, ce qui agit pour moi comme une source de motivation.

14 En devenant apprenti masseur de marché, j'ai l'impression de « pay[er] mes dues » (Wacquant, 2005 : 445) afin d'être légitime à expliciter les habitus de cette pratique sociale. Cependant, avec du recul, je réalise que je cherche peut-être avant tout à appartenir au groupe par l'exercice pratique, ce qui ne se produira pas complètement car je ne dépends pas de cette activité pour subvenir à mes besoins, contrairement à la majorité des autres masseurs. Ainsi, après quatre mois de terrain exploratoire à organiser quasiment toutes mes journées autour des marchés, puis deux mois supplémentaires quand je reviens pour mon second terrain, je commence à anticiper un trop-plein émotionnel qui me pousse à réorienter la recherche sur le thème de la transmission.

Réorienter l'ethnographie sur le thème de la transmission

15 Le contexte de la communauté des masseurs de marchés me heurte à un problème méthodologique, car il est difficile d'y appréhender les théories du massage thaï. Leur approche est essentiellement pratique ; et c'est bien le propre des métiers du toucher, relevant de

facultés tactiles incorporées, que d'être peu verbalisés (Bromberger 2007). Quand je leur pose des questions théoriques, ils me recommandent d'aller voir des maîtres (*ajhan*). Un ami réputé bon masseur, qui m'apprend régulièrement des techniques, me dit une fois : « Je peux te montrer, mais je ne peux pas vraiment t'enseigner, car si je t'enseigne mal, peut-être que tu ne voudras plus masser ». Il me signifie par-là qu'il n'endosse pas la responsabilité de l'enseignement, qui est un domaine institué pour lequel il convient d'avoir le titre social autorisant à en parler. Je prends donc la décision de quitter Chiang-Mai et de rejoindre la ville de San Patong, située à une quarantaine de kilomètres, pour suivre une formation de massage thérapeutique (*nuad bambat*), dans une clinique de médecine traditionnelle thaïlandaise (*phet phaen thai*).

16 Cette décision n'est pas évidente pour Phalek, qui m'a introduit sur les marchés. Elle me dit que je sais déjà masser, que je n'apprendrai rien de nouveau à l'école. Je comprends que le choix de me diriger vers des maîtres renferme une certaine violence sociale liée au statut, à cause de laquelle, je pense, elle appréhende ma désaffection potentielle à son égard. Notre relation avec Phalek a donc évolué : bien que je ne masse plus avec son équipe, je lui rends tout de même visite sur son stand de massage du samedi, et je remarque que cet endroit opère désormais comme un marqueur émotionnel auquel je me sens attaché.

17 Afin d'intégrer l'apprentissage au sein de la clinique de médecine traditionnelle, il me faut commencer par une discussion avec la maître Wualailak, afin d'être accepté dans son groupe d'enseignement ne comprenant jusque-là aucun *farang* (étranger occidental), qui préfèrent se former dans les écoles internationales de Chiang-Mai. Cela demande ensuite de s'engager dans la démarche de l'initiation, dont le premier acte rituel consiste à porter le plateau du professeur (*yok kan kru*), contenant des offrandes et de l'argent pour solliciter l'enseignement, et qui se poursuit avec la récitation hebdomadaire des préceptes pour rendre hommage aux maîtres (*wai kru*).

18 Je découvre avec le groupe de la clinique toute une série d'activités promotionnelles, au sein desquelles, devenu membre de l'institution, je commence à jouer un rôle. Je suis pris dans des enjeux liés à la valeur sociale du prestige (*kiat*). C'est par exemple le cas avec la

médiatisation de mon image sur les réseaux sociaux, ou bien la mise en avant instrumentale de ma personne lors de présentations mondaines auprès d'acteurs influents, ce qui peut parfois me mettre mal à l'aise. De façon générale, il est attendu que je me rende disponible pour assister maître Wualailak dans les évènements en lien avec le massage et la médecine traditionnelle, et il serait inconvenant de vouloir me soustraire de ces obligations, qui sont caractéristiques de la hiérarchie dans les relations ritualisées et personnelles entre maîtres et disciples en Thaïlande (Rennesson, 2012). Au terme de quelques mois de participation aux activités de la clinique, maître Wualailak décide de m'adopter, comme Phalek, mais de façon plus protocolaire et en usant parfois d'une autre appellation : *luk tham* (fils du Dharma).

19 Les cours de massage, dans l'établissement, reprennent à l'identique le protocole que la maître Wualailak a reçu de son maître. L'enjeu du premier niveau de formation est d'assimiler cent-cinquante enchaînements de postures compilés dans un manuel illustré. Plus qu'un apprentissage technico-gestuel, ce contexte de formation repose sur la continuité de la transmission de traditions corporelles par une lignée de praticiens (Vallard, 2002). Les professeurs signalent par exemple des conventions de politesse à respecter, comme prendre garde de pas orienter son bassin ni expirer de l'air en direction du massé. Quand ils me font des démonstrations de gestes techniques, ils m'incitent aussi à ne pas réagir à la douleur, m'enjoignant par là à maîtriser mes sensations.

20 Une fois capable de reproduire correctement le premier niveau de formation, maître Wualailak me confie la responsabilité d'encadrer les élèves de massage débutants en tant qu'assistant d'enseignement (*pu kru chuay son*). Ce changement de position me permet en particulier de réaliser que l'habileté posturale, plébiscitée dans l'exercice du massage, amène à une éthique de l'effacement de soi par l'accomplissement des gestes de la bonne façon. Devoir corriger les postures des élèves débutants m'impose – je n'en avais pas pris conscience à ce point auparavant –, de respecter scrupuleusement le principe postural de la droiture (*trong*). Se tenir droit comporte d'abord l'intérêt de ne pas user son corps en massant de manière déséquilibrée ; mais la droiture renvoie également à la représentation culturelle du maintien de la face (*na*), par la maîtrise de soi. En apprenant à

apprendre le massage thaï, je constate que la technique se dote presque de sa propre agentivité, gestuelle et morale, dans l'application posturale et dans le respect de la tradition.

21 Au terme de la formation d'un groupe d'élèves, je remarque que le fait d'enseigner un protocole de massage dissout progressivement en moi l'idée d'une expertise fondée sur des qualités individuelles, et met d'autant plus en évidence la représentation du corps conçu comme instrument modulable, façonné par des techniques transmises aux générations de disciples (*run luksit*). Cette représentation de la transmission est par ailleurs souvent rappelée par une maxime instillant à un sentiment d'humilité « On ne sait pas masser, seul le professeur Jivaka [3] [le destinataire du culte dans le massage thaï] le sait ». Aussi, alors que l'apprentissage à l'école me semblait parfois ennuyeux au début, la découverte de cette dimension révérencieuse dans l'enseignement a déplacé mon orientation de recherche de la pratique vers les éléments théoriques et techniques qui structurent la communalité entre praticiens.

Le massage thaï comme technique d'affection

22 Au cours de discussions avec différents praticiens, on m'avance souvent l'idée que l'apprentissage du massage évolue par paliers (*lamdap*). L'accumulation d'expérience par la répétition des gestes d'expertise, doublée d'un intérêt constant pour les façons d'agir sur le corps, fait progresser les connaissances par à-coup (*kwaamruu*), sur le mode de l'*insight* (révélation). C'est en partie de cette manière que ma compréhension du massage thaï évolue au fil de l'ethnographie, par certains gestes, comportements ou paroles qui prennent soudainement une valeur signifiante. Dans la suite de mon propos, je présente les mutations de ma compréhension du massage thaï à partir de quatre situations ethnographiques. J'introduis chacun des *insights* qu'elles comportent en restituant l'expérience corporelle brute, puis je montre en quoi ces révélations me poussent à réévaluer les dichotomies ontologiques occidentales à partir desquelles je pense de prime abord (corps/esprit, pratique/théorie, sentir/savoir). Dans ce cadre, je souligne la manière dont la langue thaïe métaphorise les phénomènes physiologiques, et

comment les théories construisent leur sens à partir de ces rapprochements.

23 À partir de mon deuxième terrain, je rends régulièrement visite à *ajhan* Songphon, maître réputé du lignage *Lanna*, entre autres, pour la technique de massage au marteau (*tok-sen*). Nous discutons un jour des différences entre des traditions de massage (chinois, suédois, japonais, etc.), et terminons sur une question : « Qu'est-ce qui définit le mieux le massage thaï ? ». *Ajhan* Songphon, après un moment de réflexion, répond simplement : *arom*, un terme polysémique (entre l'humeur, l'ambiance et l'émotion) qui met l'accent sur la dimension intersubjective des ressentis entre les personnes. Julia Cassaniti, dans son étude du surnaturel en Thaïlande (2015), déplace justement le thème de l'émotion, comprise comme individuelle et cognitive, vers celui de l'affection, relationnelle et incorporée, ce qui lui permet d'expliquer que l'évocation de faits surnaturels (comme des histoires de fantômes), convoque une énergie libre et flottante qui se manifeste par des frissons, comme l'effet d'un courant électrique traversant les corps. Cette analyse au sujet de l'expérience de la coprésence corporelle montre comment un domaine de savoirs constitué peut coaliser des paysages émotionnels distincts par un processus d'affection réciproque qui se révèle dans l'attention aux sensations. Ce détour théorique de l'émotion vers l'affection est tout à fait pertinent pour le massage, qui établit effectivement une relation de « corps-à-corps » où le masseur et le massé ressentent en simultané (Vallard, 2002).

Le massage thaï, une gestion de la force et du poids

24 Les techniques de massage thaï (sans huile et habillé) auxquelles j'ai été initié sont réputées intenses : en plus des gestes opérés avec différentes parties du corps (mains, pieds, coudes, genoux), elles comprennent des pressions prolongées avec les pouces, des manipulations d'étirements pouvant faire craquer les articulations et des frappes cadencées avec les poings. C'est en comprenant le sens d'une plaisanterie commune – qui avait retenu mon attention dès le début du terrain exploratoire –, que je réalise que le massage thaï repose avant tout sur l'idée d'un maximalisme technique : *jep… aroy*

(douleur… délicieux !). Cette plaisanterie repose sur un mélange de champs lexicaux, car *jep* est un terme qui exprime une sensation entre la douleur et la tension, alors que *aroy* s'emploie normalement pour l'appréciation gustative. La formule *jep… aroy*, envoyée en boutade à l'intention de la personne massée, laisse entendre l'idée qu'il faut masser fortement pour que le corps reçoive l'effet bénéfique escompté, quitte à engendrer de la douleur jusqu'au point limite supportable. En effet, j'assiste souvent sur les marchés des situations où le massé grimace de douleur, avant de soupirer de soulagement suite au relâchement du geste, ce à quoi le masseur peut réagir en rigolant. Mes premières impressions de recherche sont donc que le massage thaï constitue un moyen d'explorer les catégories sensorielles duales : douleur/plaisir, relâchement/tension, calme/agitation, lenteur/rapidité, etc., pour en redéfinir les limites.

25 Cette question de l'équilibre des sensations par la gestion de la force, sous-jacente à cette plaisanterie, se précise au milieu de mon deuxième terrain, au moyen d'une réflexion sur le poids, lorsque maître Wualailak m'expose, l'air de rien, après deux mois d'intégration dans son école, une genèse de l'attitude propre au massage thaï. Elle me demande, très sérieusement, si j'ai déjà marché sur mes parents – geste nommé *yiap*. Je lui réponds que non, mais que depuis que je pratique le massage en Thaïlande, je me suis exercé à le faire. Elle s'empresse alors de me demander de lui marcher dessus, mais en prenant appui car je n'ai plus mon poids d'enfant. Satisfaite de ma marche, et avant de me marcher dessus à son tour, elle me dit, en rigolant : « Les enfants qui ne marchent pas sur leurs parents sont de mauvais enfants ! », et complète « Le massage vient de là, c'est une technique de fainéant ! ». L'idée étant que les enfants ne veulent pas masser leurs parents car c'est trop fatiguant. Ils leur marchent plutôt dessus pour un résultat somme toute similaire. Légère et spontanée dans l'action, l'attitude infantile rapportée au geste *yiap* peut être mise en rapport avec une indication que me souligne régulièrement maître Songphong : « Pour bien masser, il ne faut pas être trop concentré ». Il y a dans ce conseil la préconisation qu'un massage thaï ne doit pas s'effectuer dans un excès d'application, mais préférablement dans une attitude dilettante laissant émerger, de façon équilibrée, le relâchement corporel et la précision d'application des gestes,

ce qui souligne l'aspect pré-cognitif de cette action, comprise dans une « continuité entre le sentir et le connaître » (Surralès ; 2004 : 62).

26 La juxtaposition de ces discours sur l'origine et l'attitude de l'action de masser en Thaïlande me porte dans l'idée qu'elle constitue un ensemble d'« ethno-gestes »[4], telle une habitude corporelle transmise dès l'enfance dans le foyer, qui est aussi développée en technique spécialisée. Ceci m'incite à ancrer mes recherches dans le contexte culturel des théories corporelles Sud-Est asiatiques, en reconsidérant après coup des commentaires sur la technique.

Le massage comme technique du cœur et des souffles

27 Un après-midi, à la fin de mon terrain exploratoire, je rejoins Phalek dans son salon de massage personnel installé dans la halle alimentaire du grand marché Worolot. C'est un petit endroit avec un siège, un lit, une télévision et un calendrier avec la photo du roi, le tout en face d'une vendeuse de boissons et à quelques mètres des étalages de bouchers. Les clients de Phalek sont principalement des marchands du lieu. Je lui rends visite ce jour-là car une question me taraude. Des masseurs m'ont indiqué devoir varier la durée des points de pression entre trois et cinq temps. Or, ayant accompagné une masseuse à une autre formation de l'État dispensée dans un temple agréé, la professeure a indiqué, elle, devoir maintenir les points de pression sur dix temps. On m'a globalement expliqué que plus la pression est longue, plus l'effet est thérapeutique. Cependant, cette réponse ne satisfait pas mon interrogation : que signifient ces variations de rythmes ? En exposant mon problème à Phalek, elle me dit avec son naturel toujours un peu empressé : « On s'en fiche de compter trois, cinq ou dix temps ! ». Interloqué, je la regarde dans les yeux pour mieux comprendre, et elle ajoute en orientant sa main vers sa poitrine « Il suffit de suivre le rythme du cœur ».

28 Par cet échange de regard, entendant son explication simple mais de grande importance, ma vision du massage thaï change radicalement, et ce, juste avant de rentrer en France, ce qui me laisse au demeurant avec un nouveau terreau interprétatif pour la préparation de mon projet de thèse. La façon dont elle fait référence au cœur, mimant en

même temps des gestes de pression avec ses bras, me fait réaliser que l'action de masser s'envisage de façon viscérale et que le cœur n'y est pas seulement une allégorie. En effet, les métaphores linguistiques « immanentes »[5] dans la langue thaïe, où le *caj* (cœur) est à la base de nombreuses expressions idiomatiques signifiantes pour le massage, ont une applicabilité concrète correspondant à des idées techniques. Dans cette configuration, chaque geste du massage est rapporté aux battements du cœur. Par exemple, les premières pressions à la base des membres pour ressentir les battements du pouls sont censées ralentir le débit sanguin afin de faciliter l'état *cajyen*, littéralement cœur froid, qui est une expression socialement valorisée désignant le calme, par opposition à l'état *cajron*, littéralement cœur chaud, désignant un état d'excitation. Ou encore, l'expression *sacaj*, traduisible par le cœur vivement frappé, employée pour déclamer l'obtention d'une satisfaction attendue, exemplifie idéalement le sens pratique du massage devant être orienté entièrement aux besoins du massé.

29 Le cœur est une conception culturelle centrale en Thaïlande, qui singularise l'intention et les qualités de l'action (Tawichai, 2020). Cependant, l'action du cœur devient vraiment signifiante pour les théories du massage thaï lorsqu'elle s'accompagne du souffle, *lom*. La conception du *lom*, et la capacité d'agir sur lui, soulèvent un point technique essentiel : le toucher peut aussi s'établir en apprenant à ressentir à distance par la focalisation de l'attention sur les limites de la corporalité (De Grave, 2007), c'est-à-dire en percevant à un autre niveau que celui de la sensation cutanée.

30 Un fait visuel, apparu au début de mon deuxième terrain, m'en offre l'illustration et son explicitation me permet de concevoir que l'acte de masser engage une forme de transitivité corporelle. Je rencontre sur un *Night-Bazar* mon ami masseur Laê, torse nu, avec une grosse trace rouge horizontale au niveau de sa poitrine. Il m'explique qu'il vient de terminer un massage de deux heures avec une femme très corpulente, et qu'il lui a donné beaucoup de sa respiration. Laê insiste pour savoir si j'ai bien compris en répétant *hai haaicaj* ! : donner la respiration. La respiration, *haaicaj*, est l'apposition de deux mots : *haai*, signifiant perdre ou disparaître, et *caj*, signifiant le cœur – tandis que *hai* avec un ton plus bas signifie donner. Avec ses mains partant de la poitrine et s'ouvrant vers l'extérieur, je comprends ce

qu'il cherche à me transmettre : les compressions appliquées par Laê sur le corps imposant de la cliente ont, par un effet de vases communicants, laissé une empreinte sur son torse. Celui-ci est devenu le témoin physique de l'effort fourni, où se sont mêlés le souffle mobilisé et le travail du cœur dans l'exécution des gestes. J'apprends plus tard que les théories médicinales du massage thaï concernent effectivement une imbrication entre les circuits du sang et de la respiration, que les masseurs évoquent dans le langage courant par l'expression *lomlûat*, littéralement souffle-sang, décrivant le tonus corporel.

31 Pendant une bonne partie du second terrain, je m'intéresse au protocole d'un massage thaï, en réfléchissant au niveau descriptif d'une « chaîne opératoire » de gestes opérant une « insertion affective »[6]. Par convention, un massage commence par la partie gauche du corps, l'emplacement du cœur. Puis, les premières pressions sont apposées sur des points appelés *pratu lom* (« portes du vent »), situés sur la voûte plantaire, et remontent jusqu'aux points de jonction des principales articulations (genoux, aines, aisselles et poignets). Ensuite, le protocole standard reproduit la hiérarchisation des parties corporelles en débutant par les pieds, la partie du corps associée à l'impureté (Formoso, 1994), nettoyés avec une petite serviette ; puis se termine par la tête, le siège des énergies spirituelles (*khwan*), en y pressant certains points, suivis de grattages plus intégraux à vocation d'expulsion des poisons du souffle (*lom phit*), les excréta qui sont à l'origine des sensations urticantes. D'autres observations m'incitent également à concevoir que la capacité à agir sur le souffle du patient est une qualité d'expertise. Dans la suite de mon deuxième terrain, lors de sessions de massage par exemple, je me rends compte qu'il arrive que le receveur rote, et que c'est apprécié par le praticien, qui y voit un signe de décompression. À l'inverse, ce peut être le praticien qui se met à roter en employant la technique *sutlom* (aspirer le souffle). On m'explique, dans ce cadre, que le massage est une circulation (*kan mun wien*), devant faire courir les souffles (*haj lom wing*) autour d'un centre (*sun*) se trouvant dans le ventre, que Annabel Vallard appelle « la turbine des *lom* » (2002 : 110).

32 Au niveau théorique, ces éléments de savoir-faire m'engagent à établir une sociologie des souffles en interrogeant les masseurs en ce sens, mais leurs discours laissent peu entrevoir autre chose que des explications mécanicistes. En réalité, le *lom* n'est pas qu'un élément

corporel ou environnemental, il représente aussi un souffle cosmologique qui infuse le savoir que l'on appelle *lompran*[7] en référence à l'Ayurvéda – notion dont l'approche enjoint à une reconfiguration de la perception, ce que je découvre à la fin de mon second terrain et qui constitue, en partie, un thème de recherche pour le troisième.

Masser avec *citcaj*, vers une théorie bouddhique de la perception

33 Cet *insight* a eu lieu lors d'un après-midi dans la clinique de médecine traditionnelle, quand une patiente bouddhiste très pieuse m'a longuement parlé de la qualité *citcaj*, littéralement esprit-cœur. *Cit* désigne l'esprit en thaï, c'est un mot dérivé du concept bouddhique *citta* que l'on retrouve en pali ou en sanskrit. Lorsqu'il est accolé au terme *caj*, émerge le concept d'une intelligence émotionnelle typique de la cosmologie thaïe : *citcaj*. Dans la philosophie bouddhique, *citta* est un sixième sens qui se distingue par sa nature essentiellement mentale et sa propension à se développer jusqu'à la virtuosité lorsqu'il est corrélé avec un ressenti (Buswell, Lopez 2013 : 194). Cette femme m'explique que *citcaj* constitue une intelligence émotionnelle auxiliaire, à mobiliser lorsque les connaissances ne suffisent pas à guérir. Dans la majorité des discours des masseurs en revanche, la référence à cette faculté justifie le fait qu'ils ne soient pas fatigués, même en massant beaucoup, parce qu'ils travaillent justement en la cultivant.

34 Cet enchevêtrement entre le cœur et l'esprit, contenu dans la notion *citcaj*, devient un objet d'étude pendant mon troisième terrain que je souhaite aborder par le biais d'une phénoménologie de la perception. En discutant de cela avec des masseurs, ils m'expliquent par exemple que le fait de ressentir de la chaleur dans les doigts lorsqu'on masse quelqu'un est le signe que l'on reçoit l'énergie de son esprit (*palang cit*). Ils m'incitent par ailleurs à regarder l'activité oculaire du massé pour évaluer son état d'apaisement. En bref, leurs conseils m'engagent à entrer dans une rythmique intuitive où l'on agit sur l'esprit depuis le corps, et réciproquement. Autrement dit, l'action du massage thaï peut également s'appréhender par un objectif plus englobant que la simple plasticité corporelle, à partir d'une ontologie

bouddhique où la sensation constitue un moyen habile de progression, appelé *upaya* [8].

35 Je constate au cours de mon troisième terrain que l'étude du massage thaï à travers ces savoirs (*wicha*), issus d'un répertoire métaphysique bouddhique et imposant un respect envers les choses sacrées (*sing saksit*), comporte une difficulté pour la constitution d'une connaissance ethnographique. Cela se borne en effet à la catégorie de l'expérience ; l'expression pour en parler, *phisut mai day* (on ne peut pas le prouver), illustre bien cette difficulté. Par conséquent, mon émotion de recherche initiale, entre curiosité exotique et fascination ingénue pour ce type de rhétorique, typique des grandes traditions médicales savantes (Zimmermann, 2001), a évolué en se déplaçant vers le thème de la matérialité fédérant les communautés de maîtres et de disciples qui se structurent autour d'une condensation rituelle orientée vers les autels, mais qu'il n'est pas utile de développer ici.

Conclusion

36 J'ai commencé par montrer que mes émotions, en relation avec mon sujet d'étude, ont influencé mes choix de positionnement sur le terrain, puis, dans un second temps, que l'affection par le massage a fait évoluer mes problématisations sur la technique. C'est une restitution de ce que Louis Quéré appelle « le travail des émotions » (2021 : 144). En ce sens, je défends le point de vue que l'analyse au sujet des émotions engagées par une recherche de sciences humaines et sociales, comporte un intérêt heuristique, car elles participent activement à la construction de l'objet d'étude et détermine en partie la manière de le restituer.

37 En définitive, pour réfléchir à la question de l'implication de ma subjectivité et de mon intimité dans ma fabrique du savoir, telle qu'elle est posée par ce numéro de *Mosaïque*, je souligne le fait que ma posture d'ethnographe, également apprenti du massage thaï, n'est pas tout à fait claire pour les personnes que j'approche, en particulier les maîtres de massage. Lorsque je leur explique mon projet de recherche sur le développement des institutions du massage thaï à Chiang-Mai et ma volonté de collecter des données, ils me renvoient à mon expérience en me demandant ce que j'ai concrètement appris

d'utile pour moi. Ils mobilisent alors des proverbes soulignant le primat de l'expérience pratique structurant mon terrain : « Les connaissances n'ont pas de date de péremption, mais les opportunités en ont », pour rappeler que les connaissances doivent être utilisées sous peine de rester inopérantes, ou bien : « Les connaissances viennent des clients », pour signifier que comprendre le massage thaï exige simplement de masser beaucoup. En somme, plutôt que de m'intéresser au développement des institutions du massage thaï, ils m'encouragent à surtout me développer moi-même.

38 Cette manière de jouer sur les mots, au-delà de la simple rhétorique, m'amène à reconsidérer l'approche académique des notions de connaissances et de savoirs, selon laquelle le sujet-chercheur doit, en principe, se mettre en retrait pour donner pleine place à son objet. Le travail de mon émotion intérieure concernant mes motivations, auxquelles me renvoient les enquêtés, trouvera certainement une réponse à la lumière de la recherche une fois achevée. En effet, tel que Daniel Cefaï l'explique en introduction de *L'engagement ethnographique*, une recherche de terrain consiste à s'engager dans des chaînes de transactions, à toutes les étapes de l'enquête, et dans le même mouvement, selon des modalités à décrire, transformer son terrain, transformer des savoirs et se transformer soi-même » (2010 : 11).

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON B., 2009, « Affective atmospheres », *Emotion, Space and Society*, vol. 2, n° 2, p. 77-81.

BROMBERGER C., 2007, « Toucher », *Terrain* (en ligne), n° 49, p. 5-10. URL : http://journals.openedition.org/terrain/5641. Consulté le 18/12/2025.

BUSWELL R., LOPEZ D., 2013, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton : Princeton University Press.

CASSANITI J., 2015, « Intersubjective Affect and Embodied Emotion: Feeling the Supernatural in Thailand », *Anthropology of Consciousness*, n° 26, p. 132-142.

CEFAÏ D. (éd.), 2010, *L'engagement ethnographique*, Paris : Éditions de l'EHESS.

CHAMOUX M.-N., 2010, « La transmission des savoir-faire : un objet pour l'ethnologie des techniques ? », *Techniques et Culture*, n° 54-55, p. 139-161.

COLLINS R., 1990, « Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions », dans T. KEMPER (éd.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, New York : University of New York Press.

DE GRAVE J.-M., 2007, « Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel », Terrain, nº 49, p. 77-88.

FORMOSO B., 1994, « Symbolique du corps et hiérarchisation sociale : l'exemple de quelques postures dans le Nord-Est de la Thaïlande », *Péninsule*, nº 28, p. 25-44.

LIDA J., 2010, « The Sensory Experience of Thai Massage: Commercialization, Globalization and Tactility », dans D. MINES et S. LAMB (dir.), *Every day in South Asia*, Londres : Routledge.

MAUSS M., 1936 [1934], « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, nºs 3-4.

NISHII R. et S. TANABE (éd.), 2021, *Community Movements in Southeast Asia. An Anthropological Perspective of Assemblages*, Singapour : Springer.

QUÉRÉ L., 2021, *La Fabrique des émotions*, Paris : Presses Universitaires de France.

RENNESSON S., 2012, « Du corps entraîné aux boxeurs entraînants. La question de la transmission dans la boxe thaïlandaise », dans J.-M. DE GRAVE (éd.), *Dimensions formelle et non formelle de l'éducation en Asie orientale*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, p. 105-125.

ROCHEDY A. et D. BONNET, *Enquêter sur les affects : quels enjeux, quelle méthode* ? Recherche *qualitative*, vol. 39, nº 2.

SOULÉ B., 2007, « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *Recherches qualitatives*, vol. 27, nº 1, p. 127-140.

SURRALES A., 2004, « Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects », dans F. HERITIER et M. WANTHAKOU *(éd.)*, *Corps et Affects*, Paris : Éditions Odile Jacob.

TAWICHAI S., 2020, « Kam sap punpan kiakap arom ti daj ma cak plong tang sriwitiwaj ni phasa thai. Basic Emotion Words Derived from Physiological Effects in Thai », *Journal of the Faculty of Arts, Silpakorn University*, Nakom Panom, vol. 37/2, p. 182-221.

TURTON A., 1983, « Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness », dans A. TURTON et S. TANABE (éd.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia*, Senri Ethnological Studies, p. 19-74.

VALLARD A., 2002, « Corps à corps : Théorie et pratique dans l'enseignement d'une technique corporelle traditionnelle. L'exemple du massage thaï au Wat Pho de Bangkok », *Aséanie*, nº 11(1), p. 73-119.

WACQUANT L., 2011, « La chair et le texte : l'ethnographie comme instrument de rupture et de construction », dans D. NAUDIER et M. SIMONET (éd.), *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherches et engagements*, Paris : La Découverte, p. 201-221.

WACQUANT L., 2005, « Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership », *Qual Sociol*, nº 28, p. 445-474.

WIJEYEWARDENE G., 1986, *Place and emotion in northern Thai ritual behaviour*, Bangkok : Pandora.

ZIMMERMANN F., 1986, *Généalogie des médecines douces. De l'Inde à l'Occident*, Paris : Presses Universitaires de France.

NOTES

1 Un premier terrain exploratoire a eu lieu de février à mai 2023, ensuite un terrain de recherche de février à août 2024, puis un troisième de juin à décembre 2025.

2 Le territoire de la région *Lanna* correspond à un ancien royaume réputé pour sa culture thérapeutique complexe, articulée à des notions ayurvédiques en raison de la proximité avec la Birmanie, des notions animiques provenant des populations montagnardes, ainsi que des notions de médecine chinoise par la présence de familles sino-thaïes. Cf. Tantipidoke (2013).

3 Jivaka est une icône bouddhique qui est mentionnée dans les écrits du Vessantara (Vin.i.268-81 ; AA.i.216), dans lequel il est décrit comme le médecin du Bouddha. Aujourd'hui, il est considéré comme l'inventeur du massage thaï et le père de la médecine traditionnelle thaïlandaise.

4 Pour le concept d'ethno-geste, cf. Koechlin (1970).

5 La langue thaï est qualifiable de langue immanente (*upamtara*) car elle repose sur des métaphores de « l'esprit comme un corps ». cf. Tawichai (2020).

6 Pour ces concepts, cf. Leroi-Gourhan (1965).

7 Le terme *lompran* est un croisement entre le terme thaï *lom* et l'énergie *pranna* (notion religieuse commune au bouddhisme et à l'hindouisme) renvoyant à la sagesse du cœur en mouvement.

8 *Upaya* décrit un « moyen habile » constituant une voie pour progresser vers la libération (*nibbana* en pali, *nirvana* en sanskrit) procédant de l'entraînement à l'état de *samahadi* (concept renvoyant à la qualité de l'équanimité) par une concentration du mental sur des objets d'attention (Buswell et Lopez, 2013 : 743).

RÉSUMÉS

Français

L'observation participante est une technique d'enquête utile en anthropologie pour approcher des données de terrain dites « expérientielles », puisqu'elle engage la mise à l'épreuve du chercheur par la pratique qu'il étudie. Néanmoins, cela pose des questions en matière des distanciations nécessaires avec l'objet d'étude, en vue de produire une analyse de la réalité sociale rencontrée qui soit capable de s'extraire de l'expérience de terrain au sens strict. Dans cet article, je traite les implications de ces enjeux à partir de mon ethnographie au Nord de la Thaïlande portant sur le massage thaï. Je montre ainsi comment l'émotion a constitué l'impulsion me conduisant à devenir apprenti masseur de marché, jusqu'à finalement ressentir le besoin de réorienter l'enquête sur le thème de la transmission. Après l'exposé de ces déterminants émotionnels, je développe les théories du massage thaï à travers le thème de l'affectivité, afin de mettre en exergue les rapports entre le langage et la physiologie.

English

Participant observation is a useful anthropological method for approaching so-called "experiential" field data, as it involves putting the researcher to the test through the practice being studied. Nevertheless, it raises questions regarding the distancing required from the object of study in order to produce an analysis of the social reality encountered that can extract itself from field experience in the strict sense. In this article, I address the implications of these issues based on my ethnography in Northern Thailand on Thai massage. I show how emotion formed the impulse that led me to become an apprentice market masseur, eventually leading me to feel the need to reorient the inquiry toward the theme of transmission. After presenting these emotional determinants, I develop the theories of Thai massage through the theme of affectivity in order to highlight the relationships between language and physiology.

INDEX

Mots-clés

massage thaï, technique du corps, observation participante, ancrage social, savoir-faire, apprentissage, affectivité, ethnographie

Keywords

Thai massage, techniques of the body, participant observation, social anchoring, skills/know-how, apprenticeship, affectivity, ethnography

AUTEUR

Louis Jarrige
(CASE-LESC, EHESS)

Doctorant en anthropologie à l'EHESS (CASE-LESC), Louis Jarrige travaille sur les pratiques de massage thaï et la médecine traditionnelle dans le district de Chiang-Mai, au nord de la Thaïlande. Il enseigne également l'anthropologie générale à l'Université Paris 1.