



# Un maitre ” ordinaire ” de qigong en Chine. Entre innovation et transmission

Evelyne Micollier

## ► To cite this version:

Evelyne Micollier. Un maitre ” ordinaire ” de qigong en Chine. Entre innovation et transmission. Emmanuelle Simon et Laurent Pordié. Les nouveaux guérisseurs. Biographies de thérapeutes au temps de la globalisation, EHESS, pp.131-155, 2013.

**HAL Id: halshs-01069151**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01069151>**

Submitted on 15 May 2017

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

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

Evelyne Micollier, Anthropologue,

IRD UMI 233/INSERM U1175, Université de Montpellier

Equipe Cultures locales et santé globale

# **Un maître « ordinaire » de qigong en Chine**

## **Entre innovation et transmission**

J'ai choisi de présenter ici l'ethnographie d'un maître de qigong (M. Z.), un maître qui forme, soigne et intervient dans la vie quotidienne des gens ordinaires, dans les années 1990 avant la campagne de répression menée contre les groupes de qigong par le gouvernement chinois à partir de 1999<sup>1</sup>. M. Z. ne fait pas partie de cette poignée de grands maîtres charismatiques hors du commun qui furent médiatisés, reconnus et sollicités à une échelle nationale et internationale. En revanche, il considère les actions et les personnalités de ces maîtres comme exemplaires. Exerçant dans un cadre plus modeste mais aussi plus commun parce qu'ils reflètent davantage la norme plutôt que l'exception, son itinéraire et sa manière de procéder nous informent sur la pratique sociale du qigong au quotidien ainsi que sur les enjeux divers qui se cristallisent autour d'elle, de l'échelle la plus locale jusqu'à l'échelle globale. La pratique de M. Z. est certes une pratique de santé avançant parfois des objectifs questionnables, mais il s'agit avant tout d'une pratique sociale. Pendant plus d'une génération, le qigong fut un moyen d'expression privilégié pour des personnes, des groupes et des organisations de la société chinoise : il constitue donc un observatoire idéal pour l'étude des transformations sociales et du réagencement du répertoire culturel aux « caractéristiques chinoises ».

1. En particulier contre le mouvement Falun Gong « travail » de la « Roue de la Loi », terme référant à l'enseignement du Bouddha. Cette forme de qigong bouddhique dispose d'un réseau de pratiquants créé par Li Hongzhi. En avril 1999, plus de dix mille adeptes ont osé défier les autorités dans la capitale chinoise : ils ont manifesté, assis dans la position

du « lotus » et en silence, devant le siège du gouvernement sur la place Tian'an men pour exiger la reconnaissance de leur groupe et la levée de la censure qui sanctionnait l'ouvrage le plus récent de leur maître, alors en résidence à New York. Ils ont ainsi formé le plus grand rassemblement contestataire à Beijing depuis le printemps 1989. Selon des estimations officielles de 1999, les adeptes du Falun Gong auraient été plus nombreux que les cinquante-cinq millions de membres du Parti communiste chinois. Pour plus d'informations sur le Falun Gong, voir Vermander (1999, 2001), Chang (2004) et Palmer (2005, chap. 13)

### Un maître «ordinaire» de qigong en Chine | 131

+++++

J'ai accompagné M. Z. au quotidien entre 1991 et 1992, en matinée dans le cadre de sa consultation à l'hôpital de médecine traditionnelle de Canton dans le service de qigong (*Guangzhou zhongyi xueyuan qigong yanjiushi*), l'après-midi en consultation privée et le soir dans les stages de qigong organisés dans le cadre associatif où il enseignait le *Fanteng Gong*, littéralement « travail en vue de s'élever, de se dépasser », par ses qualités vitalisantes. Cette méthode vise à contribuer au traitement des cancers et de l'infection au VIH. Elle s'est répandue au-delà des frontières chinoises dans les années 2000 et elle est devenue aujourd'hui une méthode internationale: il suffit d'effectuer une recherche par Internet avec les moteurs de recherche connus pour s'en rendre compte. La référence à la méthode apparaît en de multiples langues européennes et asiatiques. À la fin des années 2000, elle s'est développée en particulier en Allemagne où elle compte de nombreux pratiquants, mais aussi en Turquie par exemple. La pratique est expliquée par les maîtres qui assurent sa promotion et qui souvent en revendiquent la mise au point alors qu'ils l'adaptent en contextes et créent seulement des variantes, comme nous l'avons constaté dans celle de M. Z. : des vidéos sont disponibles sur YouTube ainsi que des ouvrages sur Google Books<sup>2</sup>. Les observations des années 1990 sont complétées par des éléments d'enquêtes postérieures, que j'ai conduites selon une approche ethnographique à sites multiples telle que l'entend Appadurai (1996, 2001). Les travaux sur le qigong m'ont menée en Chine en 1991, 1992 et 1999, à Taiwan de 1995 à 1997, et en France en 1991 et en 1994. Dans les années 2000 et jusqu'en 2004, date de la rédaction de ce sur quoi s'appuie ce texte, j'ai recueilli des éléments de contenus de sites Internet créés principalement en Amérique du Nord et au Japon, et des

discours dans les forums d'échanges entre pratiquants ou sympathisants qui échangent par webcam et se forment par *e-learning*.

Trois parties composent cette étude: les deux premières sont introductives, l'une expliquant les aspects «néo-traditionnels» du qigong, l'autre l'émergence d'une «figure du maître». La troisième, fondée sur l'ethnographie d'un maître «ordinaire», constitue le corps du texte: sont évoqués sa biographie, sa pratique locale et quotidienne, ses stratégies, ses discours et les modalités de la transmission ; l'analyse ethnologique est centrée sur la transmission du savoir et la construction d'une relation maître/disciple. Enfin, thèmes transversaux qui jalonnent l'ensemble, la question des réseaux tissés autour du qigong par et au-delà de ses acteurs, ainsi que le phénomène de globalisation de la pratique sont traités selon un double éclairage: à un niveau macro-social par les modalités de sa trans-nationalisation; à un niveau microsocial à la lumière du récit de vie de M. Z.

2. Quelques sites consultés en juillet 2011 : [sites.google.com/site/qigonguk/dao-yuan-fan-teng-gong](http://sites.google.com/site/qigonguk/dao-yuan-fan-teng-gong) ; [qigongonline.de/qigong/fang-teng-gong](http://qigongonline.de/qigong/fang-teng-gong) ; [studioimpulse.de/fan\\_teng\\_gong.html](http://studioimpulse.de/fan_teng_gong.html) ; [books.google.com/books?isbn=3842375689](http://books.google.com/books?isbn=3842375689).

132

+++++

## **Le qigong, une pratique néotraditionnelle ?**

Dans le sillage de Hobsbawm et Ranger (1983), une lecture dynamique de la tradition, selon laquelle toute tradition n'est jamais figée mais au contraire en perpétuelle transformation, pourrait justifier à elle seule le qualificatif de «néo-traditionnel». Il convient cependant d'ajouter une qualité plus significative, qui l'enrichit d'un sens nouveau: il s'agit de la référence à plusieurs paradigmes. Les pratiques et les représentations liées au qigong forment un ensemble de savoirs et de thérapies à dimension religieuse, imprégnées et légitimées par le modèle bio- médical. Cet ensemble hétérogène et «hybridé» renvoie au moins à deux théories de la connaissance.

La trans-nationalisation du qigong est en marche depuis plus de trente ans, à l'origine en direction de la Californie : elle s'est accélérée à l'orée du xxi<sup>e</sup> siècle, favorisée par un événement politique, la campagne de répression du

mouvement Falun Gong et par un usage accru des NTIC (nouvelles technologies d'information et de communication) dont le principal outil est Internet. Dans les années 2000, on a donc assisté à une virtualisation croissante du qigong<sup>3</sup>, à la fois motrice et révélatrice de sa globalisation. Les usages techniques et sociaux des NTIC sont un point consensuel de la définition de la globalisation pour des auteurs représentant divers courants théoriques qui ont contribué à une conceptualisation anthropologique de la globalisation<sup>4</sup>.

Je distinguerai trois phases de trans-nationalisation qui éclairent le processus de conversion néo-traditionnelle du qigong. La première montre l'importation, en premier lieu en Amérique du Nord, des techniques de Taiji Quan<sup>5</sup> et d'autres formes liées aux arts martiaux, au début des années 1980. J'avais alors pu observer en Californie que de nombreux «Caucasiens blancs» pratiquaient le Taiji Quan dans les parcs publics, un lieu d'exercice qui donnait une visibilité considérable à la pratique. La deuxième phase se caractérise par l'importation de qigong médicaux : mon analyse est fondée sur des observations que j'ai faites en 1991, dans les stages de qigong en France, et en 1994, lors de ma participation au premier colloque international consacré au qigong et organisé par l'Unesco, dans le cadre du programme « Routes de la Soie », et diverses associations principalement francophones.

3. Les usages d'Internet en Chine peuvent s'avérer très innovants (cf. IIAS, 2003). La Chine fait partie des pays leaders avec le Japon, la Corée et Singapour en matière de e-gouvernement (Wang et Charron, 2003).

4. Pour une analyse de la globalisation selon une lecture anthropologique, voir Inda et Rosaldo (2002) et Lewellen (2002). Ajoutons cependant, comme le notent Collier et Ong (2005, p. 3), qu'il n'y a pas d'accord entre les disciplines ni entre les auteurs sur une définition consensuelle de la globalisation.

5. Sur ces techniques et leur origine, Despeux (1979). Précisons que le Taiji Quan est considéré par de nombreux acteurs du qigong comme faisant partie des techniques de qigong et *vice versa*, pour certains pratiquants de Taiji Quan le qigong en est un avatar.

La troisième phase est dominée par la propagation des qigong religieux comme le Falun Gong en Amérique du Nord et en Europe, au tournant du siècle<sup>6</sup>. Ce qigong bouddhique révèle en fait un syncrétisme complexe dans ses composantes religieuses<sup>7</sup>.

Un autre aspect encore peu exploré concerne la contribution des pathologies supposées induites par la pratique qigong à de nouveaux débats au sein de la psychiatrie chinoise et à l'émergence de ce qu'on peut nommer une psychiatrie post-maoïste «globalisée<sup>8</sup>». De nombreux pratiquants de qigong ont été traités dans des services hospitaliers psychiatriques. Si cette psychiatrisation avait parfaitement coïncidé avec la campagne de répression, on reconnaîtrait là les méthodes socialistes ou staliniennes d'internement des opposants au régime politique. Une telle situation existe et relève en effet de la psychiatrie maoïste, qui renvoie à la période la Révolution culturelle chinoise (1966-1976) : elle est bien documentée par Munro (2000, 2002a), qui note la recrudescence des abus psychiatriques politiques depuis le lancement de la campagne. Sans dénier cet aspect, je m'intéresse ici à d'autres modalités qui dévoilent une psychiatrie post-maoïste ou « globalisée », non liée ou moins liée aux facteurs politiques: la réflexion menée par des biomédecins et des chercheurs chinois sur les troubles liés au qigong éclaire la contradiction entre le modèle chinois des techniques corporelles de travail sur soi et le modèle biomédical de troubles liés à la culture (*culture-bound syndrome*). Les déviations, distorsions ou excès de la pratique sont reconsidérés à la lumière de ces deux théories de la connaissance *a priori* incompatibles: par exemple, la «possession par le *qi*» est associée à des pratiques de transe ou d'extase qui relèveraient selon l'intensité et la durée de l'une et de l'autre d'un syndrome lié à la culture et donc d'une catégorie nosologique de la psychiatrie biomédicale<sup>9</sup>. L'analyse de ces troubles par des acteurs qui adoptent un point de vue étique renvoie à une forme de biomédicalisation du religieux et à un processus de pathologisation des pratiques.

Le qigong médical peut être défini comme un ensemble de pratiques néo-traditionnelles dans la mesure où le système de valeurs des pratiquants s'insère dans une matrice de significations relevant à la fois d'une interprétation religieuse et scientifique. En vue d'une conceptualisation de la dimension néo-traditionnelle, s'interroger sur la transmission et la réappropriation de savoirs médicaux et sur

6. Sur le Falun Gong en Amérique du Nord, Ownby (2003).
7. Sur la catégorisation des qigong, Micollier (1995, p. 260-265). Une classification, utilisée notamment par les pratiquants dans le cadre des institutions étatiques, est fondée sur la distinction entre qigong religieux, médicaux ou scientifiques, et qigong sportifs liés aux arts martiaux.
8. Dans une étude pionnière sur le sujet, Chen dresse un état des lieux de cette psychiatrie en évoquant les débats et réajustements en matière de nosologie (2003, p. 131-138).
9. Pour une analyse de ces troubles induits par le qigong, qualifiés de *culture-bound syndrome*, possession par les esprits/possession par le *qi*, Chen (2003, p. 77-106) ; sur les liens entre qigong, transe et extase, Micollier (1999 et 1995).

**134**

+++++

les rapports entre savoirs populaires locaux, traditionnels et biomédicaux est une démarche heuristique.

Les qigong médicaux sont ceux que j'ai observés et analysés sur le terrain en Chine au début des années 1990, notamment ceux qui étaient institutionnalisés dans le cadre préconstruit de l'insertion de la médecine traditionnelle dans le système de santé publique – système de «médecines intégrées» qui résulte d'une restructuration initiée après 1949. Les composantes médicales sont mises en avant au détriment des éléments religieux. L'obsession « officielle » et qui se manifeste chez certains maîtres exerçant dans l'institution médicale, est de prouver que le qigong a une efficacité démontrable « scientifiquement » similaire à l'efficacité thérapeutique de l'acupuncture pour l'anesthésie et l'orthopédie, reconnue par l'OMS dès 1978, lors de la Conférence d'Alma-Ata<sup>10</sup>.

Les voies de légitimation du qigong passent par la mise en œuvre de protocoles de recherche expérimentaux, principalement en Chine et à Hongkong, initiés par des équipes chinoises ou sino-américaines. Dans les années 1990, des recherches similaires avaient été menées en France à l'Inserm: j'ai été informée d'au moins une collaboration entre un maître de qigong<sup>11</sup> et une unité de l'Inserm en vue de tester le qigong dans le cadre d'un protocole de recherche sur le VIH<sup>12</sup>. Les soins par qigong retarderaient le

déficit immunitaire par la stabilisation du taux de MT4 des patients. Le maître aurait utilisé la méthode de projection du *qi* bénéfique dans le corps du patient dégradé par la présence de *qi* pathogène (*xieqi*, littérale- ment *qi* maléfique, vicié). Précisons que cette méthode (*faqi, fagong*) est l'une des constantes du traitement par qigong (Micollier, 1995, p. 181-183). La maîtrise de cette technique est considérée comme un «pouvoir spécial» (*teyi gongneng*), que les maîtres, selon leur niveau, ont développé avec plus ou moins de résultats et que d'autres n'osent pas, ne peuvent pas ou ne veulent pas acquérir.

L'objectif idéologique qui sous-tend ces recherches est de démontrer que le qigong est scientifique et qu'il peut donc être intégré au modèle biomédical. Jusqu'à la fin des années 1970, les autorités sanitaires chinoises avaient pour mission de créer une « nouvelle médecine » dominante au sein d'un système de santé publique résultant d'une intégration de la MCT (médecine chinoise traditionnelle, *zhongyi*)

10. Lors de cette conférence, l'efficacité de médecines traditionnelles (chinoise et ayurvédique) pour traiter des pathologies identifiées fut reconnue par des instances internationales, ouvrant la voie à leur promotion par des politiques publiques hors de leur pays d'origine et donc à une forme de globalisation institutionnelle, (De Bruyn et Micollier, 2011).
11. L.D. était un maître reconnu qui soignait des cadres de haut rang à Pékin avant 1989. Il est arrivé en France après les événements de Tian'an men, en mai et juin 1989 (*liusi yundong*).
12. Unité de recherche «Rétrovirus et maladies associées», alors dirigée par J.-C. Chermann, co- découvreur du virus du sida en 1983 (avec L. Montagnié et F. Barré-Sinoussi qui furent tous deux récompensés par le prix Nobel de médecine en 2008), protocole de recherche visant à l'évaluation du pouvoir infectieux des échantillons « manipulés » et témoins sur cellules MT4 *in vitro*.

**135**

+++++

et la biomédecine (médecine occidentale, *xiyi*<sup>13</sup>). Les deux médecines étaient supposées se compléter l'une l'autre. Par exemple, dans les instituts et les hôpitaux de MCT, la biomédecine est utilisée pour pallier les lacunes reconnues du modèle traditionnel au niveau de la formation : les étudiants de MCT suivent des cours de médecine interne et de médecine d'urgence. Pour ce qui concerne la thérapeutique, les traitements des cancers par le qigong et la chimiothérapie ne sont pas rares. Pour le diagnostic et dans le cadre de la



pratique clinique, le recours à des examens médicaux biologiques et radiologiques est fréquent. Les maîtres cherchent alors à légitimer leurs pratiques par le modèle scientifique et à démontrer leur compatibilité, voire leur intégration à la biomédecine. Ils poursuivent leur objectif jusqu'à nommer ces qigong « qigong scientifiques » (*kexue qigong*) pour bien les distinguer d'autres formes qu'ils estiment fondées sur des «superstitions» (*mixin*<sup>14</sup>). De ce point de vue, ils relaient le discours officiel chinois sur ces pratiques. En outre, des biomédecins mais aussi des médecins traditionnels sont comptés parmi les maîtres de « qigong scientifique ».

Constatons donc une tendance à la «biomédecinisation» de la MCT<sup>15</sup> et du qigong tout en tenant compte du fait que la biomédecine a des caractéristiques vernaculaires, c'est-à-dire qu'elle est « glocalisée » dans le contexte chinois. Ce terme est un néologisme inventé par des managers japonais, dont l'ex-PDG de Sony, pour désigner un mode de gestion à la fois global et local de l'entreprise-réseau d'une économie globalisée. Il renvoie à une expression spatiale de la mondialisation économique (Baudrand, 2002). Robertson (1992) est vraisemblablement le premier à se réapproprier ce concept en sciences humaines en s'interrogeant sur les forces dialectiques qui opposent local à global. La globalisation, au lieu de conduire à l'homogénéité, se combine au particularisme qu'elle génère: c'est cette propriété intrinsèque au phénomène de globalisation, l'existence de ces deux forces opposées, que certains auteurs appellent «glocalisation<sup>16</sup>».

13. Pour une revue des aspects idéologiques et pratiques de cette médecine intégrée, voir Croizier (1976, 1972).
14. Ce terme, repris par les discours officiels tout au long du xx<sup>e</sup> siècle par les régimes nationalistes (post-1911) et maoïste (post-1949), trouve son origine du temps de l'Empire pour qualifier les pratiques et les croyances des groupes religieux hétérodoxes. Un groupe religieux était catégorisé comme hétérodoxe s'il était organisé en réseaux qui n'étaient fondés ni sur la parentèle, ni sur la localité, ni sur la corporation, les trois critères normatifs à l'origine de la formation d'organisations et de réseaux sociaux en Chine, notamment parce que ce groupe devenait alors incontrôlable pour l'État.
15. Une telle tendance s'est confirmée dans les années 2000, voir Micollier (2011).
16. Pour des exemples de glocalisation religieuse, voir Bastian, Champion et Rousselet (2001). Pour un exemple significatif de glocalisation de la biomédecine dans le contexte chinois, Micollier (2007b).

## **Sociographie des maîtres de qigong et émergence d'une « figure du maître »**

Les maîtres-thérapeutes sont des hommes issus de toutes les catégories sociales, qui ont reçu, pour la majorité d'entre eux, soit des formations médicales en médecine chinoise traditionnelle ou en médecine occidentale, soit des formations sportives en arts martiaux (*wushu*) ou en «sports internationaux» (*guoji yundong*<sup>17</sup>). Un maître peut être ouvrier, paysan, homme d'affaire ou même militaire. La plupart d'entre eux montrent un intérêt pour les modèles philosophiques et religieux traditionnels. Ils sont en relation avec des membres d'une organisation religieuse de manière informelle, mais ne revendiquent pas d'appartenance religieuse. La diversité de l'origine sociale révèle un trait contemporain.

Le mode de transmission du qigong est initiatique. Cette étape précède ou suit l'acquisition du pouvoir thérapeutique, souvent au terme d'un processus d'auto-guérison<sup>18</sup>. Chaque thérapeute «ordinaire» a comme modèle idéal des maîtres considérés comme des « trésors nationaux » : en Chine ancienne, le terme désignait des sages qui gagnaient l'estime de l'État par des vertus chères aux confucéens, telle l'aptitude à combiner le savoir et l'action (Seidel, 1981, p. 230-232).

La croyance en diverses figures de « surhomme » associées à la figure du maître de qigong est l'une des expressions de l'idéologie des pratiquants. Le maître acquiert des pouvoirs supra-humains tels que le don de clairvoyance, la communication télépathique, la réception d'informations cosmiques, la faculté d'arrêter les rayons X et gamma par le *qi*, des pouvoirs de guérison miraculeux, la lévitation, etc. Il accède à une «sphère supérieure» (*gaoji jingjie*) et son charisme s'accroît avec l'acquisition de ces pouvoirs. Jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, ces aptitudes psychiques extraordinaires étaient réservées à des figures religieuses. La société contemporaine rend aujourd'hui possible l'attribution et la reconnaissance de ces pouvoirs à des personnes ordinaires : celles-ci se situent parfois assez bas dans la hiérarchie sociale et elles ne sont pas liées à des organisations religieuses, un lien qui aurait pu expliquer leurs pouvoirs spéciaux.

17. Littéralement, «mouvements, exercices physiques “hors des frontières du pays” (internationaux) » ; catégorie -émique désignant tous les sports représentés et normalisés dans le cadre des Jeux olympiques, la distinguant de celle des arts martiaux originaires de Chine: par exemple, l’organisation de compétitions systématiques est contraire aux idées qui sous-tendent leur pra- tique. Ces arts renvoient aussi à une vision du monde et à une philosophie de la vie. Il faut noter que, dans le cadre des Jeux olympiques, certains arts martiaux ont été normalisés. Ce processus de normalisation a donné naissance à une pratique moderne des arts martiaux qui contraste avec la pratique traditionnelle par certains aspects, en particulier par ses objectifs, ses modes de transmission et certaines des valeurs qu’ils véhiculent.
18. Pour des exemples de biographies de maîtres célèbres, Miura (1989, p. 333-336) et Dong (1990, p. 108-123).

**137**

+++++

Les maîtres «trésors nationaux» ont un statut de héros populaires: dans les années 1990, ils étaient une dizaine à exercer leurs pouvoirs en Chine comme à l'étranger. Une seule femme fait partie du groupe prestigieux<sup>19</sup>. Comme le remarque Chen (2002, p. 317), «*qigong masters have come to represent a natu- ralized category of masculinity, and [...] forms of qigong practice are gendered in the social context*». Les maîtres évoquent soit des personnages historiques décrits dans les annales dynastiques et qui sont devenus objets de culte, soit des chefs de groupes religieux actifs au xix<sup>e</sup> siècle. Ces personnages divinisés tiennent une place importante au sein du panthéon chinois. Par exemple, le maître Yan Xin est devenu un objet de culte car il a prouvé la force de son *qi* en se confrontant à des «médiums, des chamanes, des devins» et autres maîtres religieux ou à des «ban- dits» locaux, ainsi que la supériorité du qigong chinois devant des maîtres d'arts martiaux japonais<sup>20</sup>.

Les maîtres qui œuvrent pour devenir célèbres font bon usage des médias tels que la télévision régionale, nationale, et si possible internationale ou encore la presse orale et écrite : les stages d'enseignement et les séances de guérison collective sont annoncés ; des articles ou des films rendent compte de leurs activités. Quand ils participent à des protocoles d'expérimentation scientifique, les expériences sont décrites et les résultats diffusés dans la presse ou dans des émissions de télévision. Yan Xin se produit dans des

émissions de télévision nationale et internationale: en France, une émission avait par exemple été produite et diffusée par FR3, en avril 1991. Il est possible de rassembler à son sujet de nombreux documents tels que des articles dans la presse chinoise de Chine populaire et de Hongkong, des ouvrages biographiques à tendance hagiographique, d'autres livres et documents qui décrivent et expliquent ses activités et ses méthodes, des cassettes vidéo. Des grands rassemblements de masse dans les stades des grandes métropoles furent organisés dans les années 1990: par exemple, à Canton en 1990, Yan Xin avait réuni plus de cent mille personnes, soit plus de monde que les concerts de chanteurs à la mode, et autant que les événements sportifs les plus prisés. Le prix du billet d'entrée s'échelonnait entre 5 et 10 yuan, un montant qui correspondait alors au prix d'un spectacle ou autre manifestation culturelle. Par ailleurs, ce maître a participé à des protocoles d'expérimentation scientifique conduits en Chine populaire et à Hongkong. J'avais pu voir un film monté à partir d'une série d'expériences menées dans le département de biophysique de l'Université chinoise de Hongkong. Un autre exemple est celui de L. D. (voir note 11), qui a participé à l'expérimentation conduite par des biologistes en Chine populaire au début des années 1980

19. Chen (2002) fait une analyse des rapports de genre dans le contexte des activités et des groupes de qigong. En effet, la maîtrise du *qi* intervient dans la construction sociale et « psycho-physio- logique » de la masculinité en Chine contemporaine.
20. Sur Yan Xin, ses activités et sa popularité, voir Li (1989) ; sur l'analyse du phénomène Yan Xin, Palmer (2005, chap. 7 section 1).

**138**

+++++

puis qui, ayant entre-temps immigré en France, a collaboré avec une équipe de l'Inserm dix ans plus tard.


Les maîtres, en particulier bien sûr les «trésors nationaux» mais aussi les maîtres plus ordinaires à leur niveau, deviennent des figures charismatiques et concentrent un pouvoir socio-économique qui peut se révéler considérable. Le maître se perçoit et est perçu comme le détenteur d'une vérité unique dans le domaine du qigong: il est censé enseigner la vraie méthode alors qu'en

contraste, les autres maîtres «extraordinaires» aussi bien que les maîtres «ordinaires» sont considérés comme des charlatans. Le modèle explicatif sous-jacent de la pratique relève alors du paradigme religieux. L'adhésion forte des pratiquants à une croyance commune est l'une des conséquences du charisme du maître et conditionne la relation de maître à disciple.

## **Ethnographie d'un maître ordinaire : pratiques, discours et transmission du savoir<sup>21</sup>**

M. Z. pratique et enseigne des formes de qigong médical dans le cadre institutionnel. En outre, précisons qu'il existe autant de méthodes d'enseignement que de maîtres. Le qigong médical est fondé sur le modèle de la médecine des correspondances<sup>22</sup>, auquel s'agrègent des éléments empruntés soit à des catégories du qigong religieux, soit à la biologie et à la médecine occidentale.

21. Cette partie est fondée sur le texte et les données de Micollier (1995, p. 281-295). Les aspects religieux de la pratique et du discours de M. Z. ont été abordés dans Micollier (2004). Les citations du discours de M. Z. sont proches de la transcription des entretiens par choix de l'auteure pour offrir des données ethnographiques encore peu transformées par l'interprétation, ce qui explique des lourdeurs formelles et un registre de langue familier.
22. La médecine des correspondances est l'un des fondements théoriques des aspects hérités de la tradition de la médecine chinoise actuelle, sur les sept systèmes conceptuels à la base de la tradition médicale selon une mémoire longue (Unschuld, 1985). Le double principe Yin-Yang est un concept central de la pensée chinoise (Granet, 1968, p. 101-126) et de la médecine des correspondances. Littéralement, il désigne l'ubac *yin* et l'adret *yang* de la montagne. Conception fondamentale de la philosophie médicale, la doctrine du Yin et du Yang entend faire une analyse raisonnée du vivant : tous les organes du corps vivant révèlent un principe ou parfois les deux principes dans leur fonctionnement. Ainsi, la maladie résultant d'un dysfonctionnement des organes est attribuée à des perturbations du *yin* et du *yang* et est interprétée en ces termes. Ce double principe joue un rôle important dans la médecine chinoise car la connaissance et la qualification du *yin* et du *yang* conduisent à l'établissement de diagnostics corrects et conditionnent l'efficacité de la thérapie (Liu et Liu, 1980, p. 1-2). Les Cinq Phases (*wuxing*) est aussi un concept fondamental dans la pensée chinoise (Bary, 1960, p. 198-210); *xing* désigne le mouvement, cause de l'action qui motive l'activité ou la réactivité. Appliquées au domaine médical, les Cinq Phases de la nature (le métal, le bois, l'eau, le feu et la terre) sont au fondement et expliquent le fonctionnement de tout organe vivant du corps. Les poumons, la peau, les cheveux et le nez sont symbolisés par le métal ; le foie, les tendons et les ligaments, les yeux par le bois ; les reins, les os et les oreilles par l'eau ; le cœur, les vaisseaux sanguins et la langue par le feu ; la rate, les muscles et



M. Z. prend comme référence la figure de grands maîtres qu'il s'efforce d'imiter: il cite souvent le maître Yan Xin et ses actions tenues pour exemplaires. Dans un cadre associatif hors de l'institution médicale, il enseigne le *Fanteng Gong* dans une école publique aménagée pour le qigong. Le stage d'apprentissage se déroule sous la forme de cours du soir pendant dix jours, de 19 à 21 heures.

M. Z. fait bon usage des médias pour attirer des futurs pratiquants: dans le quotidien cantonais *Yangcheng Wanbao*, un article fait l'éloge de sa méthode et de ses qualités avant chaque début de stage. Il fait aussi des communications et des interventions publiques ouvertes à tous dans les locaux d'un institut universitaire. Il décrit la méthode et son efficacité thérapeutique à l'aide de démonstrations qui témoignent de son niveau de qigong par la maîtrise de «pouvoirs spéciaux» (*teyi gongneng*). M. Z. évoque brièvement son parcours qui l'a conduit à la pratique du qigong. Enfin, il prend les inscriptions à la fin de la séance.

Il a recours à la méthode de projection du *qi*, preuve de courage et de possession de certains pouvoirs. Il explique que certains maîtres, craignant des effets néfastes, ne pratiquent pas cette méthode :

Ils ont peur de mourir, de tomber malade, de donner leur *qi*, de ne plus en avoir et ils ne peuvent pas se protéger eux-mêmes [...] Pour avoir un *qi* plus fort que celui des malades, le maître se ressource auprès d'éléments naturels tels que le ciel, la terre ou l'arbre, mais pas auprès des gens. En général, le *qi* des gens ordinaires n'est pas assez puissant. Il n'a aucun pouvoir de guérison. On peut en échanger à force égale mais on ne peut pas se l'approprier car si le *qi* de l'autre est plus fort, il est impossible de le lui prendre. En revanche, s'il est moins fort, il ne présente aucune utilité [...] Si le maître donne son *qi* à quelqu'un, il acquiert l'aptitude (*gongneng*); s'il décide de guérir quelqu'un, il le guérit.

Les maîtres entretiennent des rapports de force et ont du pouvoir sur les autres personnes. Chacun doit faire preuve de créativité en inventant une méthode ou en la personnalisant par l'ajout de variantes. Par exemple, M. Z. se sert d'instruments comme des gants rouges et blancs pour transmettre le *qi*. Des significations sont associées aux couleurs: le rouge, transmettant le *qi* bénéfique du maître et du cosmos, est le symbole du bonheur et du faste; le blanc, captant le *qi* pathogène du malade ou de l'environnement naturel, est le symbole de la mort. M. Z. utilise des gants irradiés par des rayons X: son *qi*

est plus puissant que les rayons car il agit encore à travers les gants et le *qi* est renforcé par le pouvoir de ces rayons par addition cumulative de pouvoirs énergétiques. Enfin, des feuilles de palmier ou de bananier, des branches d'arbres agissent comme un prolongement naturel de la main :

22 (suite) la bouche par la terre. Les relations physiologiques et pathologiques de tous les organes internes reposent sur l'interaction des Cinq Phases, en apportant l'harmonie (la santé) ou le déséquilibre (la maladie) dans le corps. Le mécanisme opératoire est à mettre en correspondance avec les concepts de complémentarité, de compatibilité et d'antagonisme (Liu et Liu, 1980, p. 2).

**140**

+++++

le *qi* projeté est plus efficace car l'émetteur est plus puissant. Le récepteur reçoit donc plus de *qi*.

Au sujet de sa méthode d'enseignement, M. Z. rapporte ce qui suit:

Le maître apporte la méthode (*daigong*). Il peut s'adapter, faire disparaître le *qi* maléfique des élèves. Enseigner la méthode (*jiaogong*) consiste à transmettre les pensées, la volonté, l'esprit du maître (*laoshi de yinian*). Si un élève est débutant, le maître lui donne un peu de son *qi*.

Il évoque son maître et la méthode qu'il enseigne, le *Fanteng Gong*, alors répandue en Chine au moment des enquêtes de terrain (1991-1992) et qui, depuis une vingtaine d'années, a essaimé à un niveau international par les voies virtuelles de diffusion mais aussi par la mobilité géographique des maîtres. Son maître, un homme réputé qui écrit des articles dans une revue internationale de qigong, est un chef d'entreprise, a 47 ans et vit à Xi'an dans la province du Shaanxi. M. Z. a fait un stage avec lui à Xi'an pour apprendre cette méthode qu'il enseigne par la suite à Canton. Le *Fanteng Gong* a rendu célèbre le maître de M. Z. qui l'a transmis par stages à des maîtres de diverses provinces. Les élèves ont à leur tour diffusé la méthode dans toute la Chine. Le succès de cette méthode s'explique peut-être par ses objectifs thérapeutiques visant à contribuer à la stabilisation voire à la régression de maladies incurables telles que certains cancers et le sida.

Dans son enseignement, M. Z. use de métaphores :

Un méridien (*jingluo*) ressemble à une ligne ferroviaire et les points d'acupuncture (*xue*) à

des gares ; l'être ne prend que le *qi* dont il a besoin, c'est un processus naturel. Si l'on n'a pas besoin de renforcer la circulation dans tel méridien, le *qi* ne l'atteint pas.

Il mobilise des références multiples :

La position du *dantian*, le centre vital essentiel dans la théorie de la médecine chinoise traditionnelle, dépend des écoles de qigong: dans l'enseignement du *Fanteng Gong*, c'est le nombril ; selon d'autres méthodes, le *dantian* est situé trois pouces sous le nombril (espace situé à la surface du corps) et, dans d'autres écoles, c'est trois pouces derrière le nombril (espace situé vers l'intérieur du corps, entre la colonne vertébrale et le ventre). Pour la méthode d'apprentissage de qigong, il faut respecter la voie ancienne (*gulao de fangfa*) qu'on n'ose pas changer.

Le nombril est une référence anatomique de la médecine occidentale. La position classique du point en médecine chinoise traditionnelle est trois pouces sous le nombril. Dans un but pédagogique, M. Z. compare l'apprentissage du qigong à celui des arts martiaux, que les élèves connaissent mieux :

Les mouvements du qigong ressemblent à la gymnastique ou à la danse. Le qigong est moins rigoureux, moins dur, moins austère que les arts martiaux : le plus important, c'est l'action du cerveau qui consiste à guider le *qi* avec l'esprit.

**141**

+++++

Dans la pratique, penser à une action c'est déjà la réaliser et pratiquer le qigong : c'est important pour les personnes malades qui sont donc capables de pratiquer elles-mêmes. Par exemple, si on souffre d'un cancer, il est difficile de bouger, de se déplacer.

L'action est guidée par la pensée, sans l'intervention de mouvements extérieurs du corps. Les mouvements « intérieurs » ne sont pas visibles mais ils ont une action efficace sur l'organisme.

M. Z. est spécialisé dans le traitement de maladies incurables (paraplégie, paralysie, hémiplégie, affection de la colonne vertébrale). Selon ses dires, il préfère soigner les enfants, car il estime leur situation plus pathétique que celle des adultes. Il éprouve une satisfaction infinie si l'état de santé des enfants s'améliore. M. Z. enseigne aussi aux parents l'art de soigner leur enfant. En pratiquant eux-mêmes le qigong, ils apprennent alors à projeter leur *qi* sur leur enfant. L'enfant est considéré comme très réceptif au *qi* de ses parents.



Les explications de ses succès thérapeutiques proposées par M. Z. servent à légitimer sa méthode. Il énumère les pathologies couramment traitées par qigong et donne, selon ses propres critères, des exemples précis de traitements réussis, voire de guérison complète.

Enfin, il s'adapte à ses élèves en tenant compte des différences culturelles et du niveau d'éducation. Il tente de s'accommoder aux catégories de la pensée occidentale quand ses élèves sont des étrangers « venus de l'Ouest » (Occident). Il explique de manière assez peu convaincante l'éclectisme et l'hétérogénéité des théories et des pratiques de qigong en référant aux spécialités scientifiques (*kexue zhuan*): «La science utilise de la même façon une classification par spécialités; dans la biomédecine, il y a la médecine générale et de multiples spécialités qui se diversifient avec les progrès scientifiques.» L'ensemble du groupe ayant sensiblement le même niveau d'éducation sur la culture chinoise, il donne des explications sur la médecine des correspondances, sur l'origine et sur les usages des incantations et des talismans<sup>23</sup>.

Il est temps d'aborder la question fondamentale de la transmission du savoir, qui aide à comprendre la pratique sociale du qigong de la Chine des Réformes (post-1979). La relation maître/disciple tient une place importante dans la transmission des savoirs spécialisés populaires ou traditionnels sur les techniques du corps et le développement de la personne telles que celles à l'origine des pratiques de qigong<sup>24</sup> : comme nous l'avons vu, le terme «parenté spirituelle» est approprié pour donner une idée des liens qui se tissaient entre les maîtres et les disciples.

23. Sur la pluralité des discours des maîtres et les divers processus de légitimation de la pratique, voir Micollier (2007a, p. 133-139).

24. Le terme qigong dans son sens actuel est relevé dans les sources chinoises au début du xx<sup>e</sup> siècle, Despeux (1989), Chang (1987).

+++++

D'une part, cette forme de relation interpersonnelle construite par un apprentissage de long terme était de règle dans les écoles d'arts martiaux, les sectes religieuses et les sociétés secrètes constituées selon une communauté

d'adhésion entre membres d'ordre politique, religieux ou mafieux. Ces trois qualifications de la communauté d'adhésion ne sont pas exclusives l'une de l'autre et peuvent éventuellement s'appliquer toutes trois à une même organisation (Chesneaux, 1965 ; Chesneaux, Davis et Ho Nguyen, 1970). D'autre part, la transmission du savoir était une condition essentielle de la reproduction de l'élite confucéenne en Chine impériale et s'effectuait par un enseignement de maître à disciple de type initiatique: le jeune lettré était préparé par un maître confucéen aux examens officiels ouvrant l'accès aux hautes fonctions administratives de l'État. Toute formation technique ou intellectuelle était assurée par un maître: même si elle a pris des formes différentes selon les périodes, les régions, les appartenances idéologiques et la personnalité des individus, la relation maître/disciple a traversé les temps et les espaces en se pérennisant en tant que modalité privilégiée de l'acquisition d'un savoir.

À l'époque où le terme qigong n'apparaît pas encore dans les textes, les pratiques du *qi* étaient enseignées dans différents cadres d'affiliation idéologique: le cadre religieux, bouddhique ou taoïste, le cadre officiel confucéen, le cadre idéologique des pratiquants d'arts martiaux qui pouvait être d'obédience bouddhique, taoïste ou confucéenne. Le point commun dans la méthode d'enseignement était précisément la construction d'une relation maître/disciple.

Aujourd'hui, les idées des pratiquants de qigong sont encore plus diversifiées : des notions empruntées à l'Occident comme avatars de la science, du marxisme ou de l'écologie, viennent s'agréger à une matrice de représentations locales plus anciennes qui perdurent sous des formes variées. Par exemple, des jeunes gens issus des couches urbaines éduquées tiennent un discours sur les pratiques de santé et de soins du corps empreint d'idées-forces du mouvement écologiste international telles que le maintien de la forme et le retour à la nature. Vermander (1999, p. 19-20) remarque: «Vers 1993-1995, des mouvements de qigong et leurs responsables avaient tenté d'articuler un discours sur la "civilisation verte" et une pétition pour une meilleure protection de l'environnement, lancée conjointement par des groupes qigong du Sichuan [sud-ouest de la Chine] et du Heilongjiang [province de Mandchourie, nord-est], avait recueilli plusieurs centaines de milliers de signatures ».

Une revue de la terminologie des pratiquants éclaire aussi des variations fines de la relation maître/disciple. Les pratiquants-patients se dénomment adhérents (*xiehui yuan*: littéralement, membre d'association), élèves (*xuesheng*), disciples (*dizi*, *ditu*) ou adeptes (*mentu*, *xintu*: littéralement, adepte, disciple ou partisan). Les maîtres-thérapeutes se désignent sous les termes de médecin (*yisheng*; *yishi*: littéralement, maître de médecine), professeur/enseignant (*laoshi*), ou maître (*shifu*). Une telle terminologie présente un double intérêt. D'une part, elle informe sur la

143

+++++

relation thérapeutique patient/thérapeute, maître/disciple-élève, et sur l'ensemble de ces dyades qui constitue le groupe des pratiquants. La dyade adhérent/médecin présente le degré minimal d'adhésion, la dyade disciple/maître le degré maximal. D'autre part, elle donne des indications sur l'organisation et le fonctionnement des groupes sociaux formés autour de l'activité qigong par et dans la nébuleuse de ses acteurs. Le terme générique de «maître de qigong» (*qigong shi*) réunit les sens de *yishi*, *laoshi* et *shifu*: le caractère commun à tous ces termes *shi* explique mon choix pour la traduction.

Mais revenons à M. Z., qui offre un exemple concret de l'usage de ces affiliations et qualifications. Fier de l'appartenance de son maître L. X. à la secte Longmen (*Longmen pai*<sup>25</sup>), il rapporte une anecdote dévoilant un aspect important de la relation entre ses maîtres: M. Z. a présenté son maître à un maître taoïste d'un temple de Canton qui appartient au même groupe et qui est de la vingt-quatrième génération selon la généalogie de la «parenté spirituelle». C'est le doyen du temple que j'ai eu la chance de rencontrer: j'ai pu ainsi croiser des informations données par l'un et par l'autre sur les mêmes faits. Le maître de M. Z., étant de la dix-neuvième génération, a été étonné de faire la connaissance de quelqu'un de beaucoup plus initié que lui, c'est-à-dire dont l'initiation était antérieure de cinq générations<sup>26</sup> à la sienne. M. Z. fait référence au modèle taoïste de la relation maître/disciple :

Mon maître est taoïste, de la secte Longmen de la dix-neuvième génération. Ce maître taoïste *daoshi* est de la vingt-quatrième génération [...] Par exemple, vous et moi, supposons que vous soyez les disciples potentiels et moi le maître; entre vous, il n'y a pas

de distinction de génération spirituelle quel que soit votre âge. Si on est à l'origine d'une lignée de parenté spirituelle, je suis la première génération et vous la deuxième. La succession des générations se fait ainsi. Et nous serons tous de la secte Longmen [...] Aujourd'hui, il faut remarquer que les maîtres taoïstes sont très étranges, j'en connais un qui est devenu gynécologue! Donc, pourquoi des étrangers ne deviendraient-ils pas maîtres taoïstes aussi ?

M. Z. explique la distinction entre maître (*shifu*) et professeur (*laoshi*). Il a lui-même un maître et six professeurs. Au cours d'un entretien, il évoque plus particulièrement ses professeurs :

L'un de mes professeurs est du temple de Shaolin, mais je ne peux pas en parler, car il ne veut pas [...]

25. Secte taoïste de la «Porte du dragon», branche de l'école Quanzhen (Robinet, 1991, p. 250). *Pai* peut être traduit par « groupe, faction, mouvement, école, branche ou secte » mais sans la connotation associée à ce dernier terme dans les cultures de tradition religieuse monothéiste. En bref, une secte n'est pas forcément hétérodoxe ou schismatique.
26. Il s'agit bien sûr de la génération spirituelle et non de la filiation biologique : le maître de M. Z. (L. X.) est donc plus jeune que lui par filiation biologique et d'une génération antérieure par parenté spirituelle.

**144**

+++++

Comment se classent les méthodes d'enseignement de qigong? Elles sont bouddhiques, taoïstes ou confucianistes. L. Z., un autre professeur, est représentant du qigong confucianiste [...] Confucius, ça date de plusieurs millénaires. L'apprentissage avec la cassette vidéo est une bonne méthode. Il n'y a pas de moyen plus précis pour apprendre. Les élèves sont très concentrés et veulent apprendre du maître.

L. Z. fait des démonstrations de qigong à la foire de Canton<sup>27</sup>. Selon M. Z., chaque maître de qigong se livre fréquemment à de telles démonstrations. Il montre à cette occasion ce qu'il sait faire de plus spectaculaire et essaie de séduire par l'exposition ostentatoire de ses «pouvoirs spéciaux». M. Z. admire le charisme des maîtres et les aspects spectaculaires de leur pratique au point d'ignorer, voire d'«oublier», ceux qui ne participent jamais à ce genre de manifestation. Il en est ainsi pour M. L., son collègue de l'Institut de médecine chinoise traditionnelle de Canton, qui opte pour la discrétion. À son image, d'autres maîtres ne cherchent pas à devenir des figures médiatiques

et à se valoriser lors de démonstrations spectaculaires.

Pour M. Z., la différence entre maître et professeur était évidente. J'ai dû revenir sur le sujet à plusieurs reprises dans des termes différents pour obtenir une réponse :

L. Z. est mon professeur. J'ai six professeurs (*laoshi*) et un maître (*shifu*). Un professeur et un maître, ce n'est pas la même chose [...] C'est l'un de mes professeurs ; il a écrit deux livres et me les a envoyés, car ici, on ne peut pas les acheter. Dès qu'il en sort une centaine, le rayon est vide. Son livre est très célèbre. *Emei pai*<sup>28</sup> est le titre d'un autre livre dont l'auteur est un maître taoïste de la secte Longmen. Il pratique le *Emei Gong*<sup>29</sup>. C'est sa méthode de qigong et la mienne. Nous pratiquons tous du *Emei Gong*, c'est cette méthode que nous avons étudiée. Par la suite, je l'ai enseignée : tout ce qu'enseigne M. L., je l'enseigne également. Parlons du qigong bouddhique, taoïste. En tout, j'ai six professeurs et un maître [...]

27. Cette « foire aux curiosités culturelles » (*Guangzhou zhanlan hui*), commerciale et culturelle, présente un « marché aux thérapies » hétéroclite et hétérogène, qui offre une palette de recours de soins, des plus religieux aux plus « biomédicaux ». Un certain nombre de stands proposent des thérapies par qigong. Pour une description ethnographique et une analyse de cette offre thérapeutique et religieuse, voir Micollier (2004).
28. Le titre du livre est *La secte du mont Emei*. L'auteur est taoïste alors que Emei, montagne sacrée du Sichuan, est un lieu de pèlerinage et de culte bouddhique. Cette situation n'est cependant pas incompatible avec les formes populaires qu'a prises le bouddhisme en insérant des éléments issus d'autres traditions religieuses telles que le taoïsme. Le terme de « religion populaire chinoise » désigne ce syncrétisme religieux, aux contours flous et variables. Ces formes religieuses se laissent difficilement enfermer dans des catégories. Elles sont difficiles à définir et à délimiter. Pour une approche synthétique de la religion populaire chinoise, voir Granet (1951, p. 157-175), Feuchtwang (1992) et Ching (1993, p. 205-220). Aujourd'hui, on évoquerait plus volontiers ce syncrétisme par la marque du pluriel et une terminologie plus vague, « faits religieux chinois », au regard de sa complexité, de son hétérogénéité et de ses transformations au xx<sup>e</sup> siècle. Parmi d'autres travaux, voir Yang (2008).
29. Qigong du mont Emei.

La différence est dans la relation. Par exemple, même si le maître est moins âgé que moi, c'est comme avec les parents qui nous ont fait naître, on doit lui témoigner du respect. Maintenant, nous n'avons plus le *koutou*<sup>30</sup>, avant, ça existait [...] Les mots que j'écris, là, s'appellent des talismans *huafu*. Il y a aussi les incantations *zhouyu*<sup>31</sup>. Les charmes et les incantations, je les ai étudiés avec mon maître et auparavant avec mon père [...] J'ai un autre professeur, W. L., dont je dois vous parler. J'ai consulté les revues<sup>32</sup>, il est classé dix-septième au niveau national pour ses compétences dans le domaine des pouvoirs spéciaux. En fait, nous avons tous appris ces pouvoirs-là [...] Pour les talismans et les charmes, il y a des spécialistes de qigong célèbres. La question n'est pas de s'intéresser à une méthode plutôt qu'à une autre ni aux raisons qui font qu'on arrive à envoyer le *qi* à distance (*faqi*). Mais un maître digne de ce nom *shifu* sait tout, il connaît toutes les incantations [...] Les talismans, je vais vous les montrer, s'il y en a que vous aimez, vous les prendrez pour les photocopier, ce sont des documents à circulation interne. On ne peut pas les acheter : ils sont destinés aux disciples. C'est le principe de la relation maître/disciple, vous ne pouvez pas les utiliser parce que les principes de la tradition chinoise se transmettent ainsi : les élèves sont les élèves et les disciples sont les disciples, ce n'est pas pareil. Qu'est-ce qui fait la différence ? Si vous êtes mon élève, je ne peux pas vous enseigner ce genre de choses. Si vous êtes un disciple, je peux alors vous transmettre tout cela. Si vous êtes mon disciple, c'est même un devoir de vous l'enseigner [...] Mais maintenant ces choses-là n'existent plus de manière aussi stricte... le problème de la sélection des disciples ne se pose plus parce que nous sommes de nouveaux maîtres, des maîtres modernes : avec nous, c'est une relation amicale qui se crée [...] C'est une relation de professeur à élève. Donc, si vous pratiquez le qigong avec un professeur, vous êtes élève. Si on aborde un autre domaine que le qigong, vous devenez ami et si ça devient profond, vous allez créer une sorte de lien comme avec les parents. À partir de ce moment-là, vous devenez un disciple.

Dans son évocation de la relation maître/disciple, M. Z. réfère aux relations familiales et à une communauté de pratiques et de pensées entre les maîtres et les disciples. Ce n'est pas l'âge qui est pris en considération dans la «généalogie spirituelle» mais le degré d'initiation, la durée et le niveau de la pratique: ce trait s'inscrit en contraste avec les règles de l'organisation familiale, qui attribuent au membre masculin le plus âgé de la filiation patrilinéaire le pouvoir symbolique concrétisé par la conduite du culte des ancêtres. Ce pouvoir sera transmis à sa mort au fils aîné, après une période de deuil de trois ans.

30. Geste rituel de salut qui consistait à se prosterner jusqu'à terre pour signifier l'honorabilité d'une personne.
31. Pour des descriptions de « charmes imagés, dessinés » (*huafu*) et d'incantations ainsi que sur leurs usages, voir Xiang (1992) et *Fuzhou quanshu* (1979).

32. Les revues chinoises spécialisées sur le qigong publient des articles qui comparent et évaluent les maîtres.

146

+++++

L'acquisition des techniques de traitements à signifiants religieux est le fruit de l'enseignement du maître et du père dans le cas de M. Z. Dans la transmission familiale, le père a la double fonction de père et de maître, mais, selon le discours de M. Z., c'est la fonction de père qui domine puisqu'il ne le considère ni comme son maître, ni comme son professeur. Un maître a une connaissance exhaustive dans de nombreux domaines et ne maîtrise pas qu'une seule spécialité: M. Z. mentionne des spécialistes des usages des talismans et des charmes (*fuzhou*) qu'il ne considère pas comme des maîtres.

Les connaissances transmises par initiation et les publications à circulation interne sont scellées par le secret. Cette relation s'est transformée dans le sens d'une plus grande flexibilité des règles avec la possibilité de nouer une relation amicale.

La signification nouvelle du terme disciple comparé à celui d'élève reflète l'intensité, la profondeur de la relation amicale qui se tisse « quand on aborde un autre domaine que le qigong ». Par conséquent, le lien entre le maître et le disciple existe dans d'autres domaines de la vie indépendamment de l'activité qigong. La notion de «relation amicale» se substitue à celle de «parenté spirituelle». Cependant, même si M. Z. ne l'évoque pas dans son discours, ces deux formes de relation ne coexistaient-elles pas dans un modèle en perpétuel changement et la forme contemporaine de la relation n'est-elle pas une reformulation de l'ancienne? Si l'hypothèse est retenue, la notion d'amitié est associée à la notion de parenté: les amis sont intégrés à la parentèle selon des règles spécifiques à chaque culture. Ainsi, le changement va plutôt dans le sens d'un assouplissement des règles que du développement d'un lien d'amitié.

Les pratiques et le modèle explicatif de M. Z. reflètent les diverses orientations et appartenances de ses « formateurs », c'est-à-dire de ses professeurs, de son maître et de son père. M. Z. donne des informations sur cinq professeurs parmi les six: W. L. est spécialiste de qigong spectaculaire et

fait des compétitions de démonstrations de « pouvoirs spéciaux » ; Z. X. est spécialiste de qigong lié aux arts divinatoires ; un autre professeur enseigne et pratique des formes de qigong bouddhique du temple de Shaolin<sup>33</sup>; L. Z. est spécialiste de qigong confucianiste; un maître taoïste de la secte Longmen pratique le *Emei Gong*<sup>34</sup>.

Nous l'avons dit, le maître de M. Z. est taoïste et appartient à la secte Longmen. Son père a assuré la transmission du savoir médical à son fils lorsque M. Z. était enfant. Rappelons aussi que M. Z. a suivi une formation académique en « médecine occidentale ».

M. Z. ouvre par son expérience et sa formation un éventail référentiel maximal. Il réunit la quasi-totalité des tendances à l'œuvre dans les pratiques et les représentations liées au qigong. Une telle palette de références est exceptionnelle. Pour

33. *Shaolin qigong* (1989).

34. J'ai pu rencontrer lors des enquêtes trois professeurs (indiqués par des initiales) sur les cinq.

**147**

+++++

cette raison, son récit de vie est significatif voire paradigmatique. Néanmoins, la diversité toujours présente révèle plusieurs tendances dans les pratiques et le modèle explicatif d'un seul maître: je fonde mon analyse sur l'ensemble des informations collectées avec et sur tous les maîtres auxquels je me suis intéressée. En contraste, M. L., l'autre maître de qigong travaillant à l'Institut de médecine chinoise traditionnelle de Canton, révèle une pluralité référentielle minimale, avec la coexistence de deux tendances seulement. Il définit la relation maître/disciple comme une relation d'estime mutuelle, de respect et de crainte. La qualité de cette relation est l'un des critères de compétence d'un maître:

Observer l'adepte, le patient, pour voir s'il a bien compris les principes d'apprentissage, est un devoir du maître, notamment pour que le disciple vulnérable ne risque pas de se perdre dans un délire. Un maître compétent doit avoir une connaissance étendue et correcte (*daode fanwei xingwei*: littéralement, comportement qui s'inscrit dans le cadre de la Voie et de la Vertu) et aider le disciple à comprendre les principes de la Voie et de la



Vertu (*mingbai daode daoli*).

La relation maître/disciple décrite dans ce témoignage s'avère plus commune que celle qui a été proposée à partir de l'expérience de M. Z. Le modèle explicatif de M. L., fondé sur la théorie de la médecine des correspondances, auquel s'agrègent des éléments taoïstes, indique une pluralité référentielle minimale. Ce modèle est en cohérence avec sa formation de médecine chinoise. L'éventail de références est limité à deux modèles conceptuels, la médecine des correspondances et le taoïsme qui sont, en outre, liés entre eux: sont partagées la croyance dans l'unité de la nature et la «théorie du *Yin-Yang* et des Cinq Phases (*wuxing*)<sup>35</sup>», et le taoïsme a eu une influence importante sur le *Huangdi Neijing*, traité fondamental du savoir médical chinois<sup>36</sup>.

La transmission du savoir prend la forme d'un échange secret qui s'apparente à une initiation: le disciple éprouve un sentiment ambivalent de peur et de fascination vis-à-vis du maître et ne trahit pas sa parole. Dans le contexte où M. Z. explique les modalités de la transmission, il cite l'exemple de l'un de ses élèves occidentaux qui suit les cours de *Fanteng Gong*. Il pourrait devenir un disciple sous certaines conditions, l'une d'elles étant d'assurer de ne pas transmettre son savoir à l'étranger: ceux qui ont appris de lui ont, jusqu'à présent, respecté le contrat<sup>37</sup> et une telle loyauté est l'un des effets produits par le charisme du maître. La méthode de transmission et le savoir transmis sont de type ésotérique et élitiste. Un problème méthodologique est lié au caractère secret de ce mode de transmission : seuls

35. Sur la médecine des correspondances et la théorie du Yin-Yang et des Cinq Phases, voir note 21.

36. Compendium hétérogène compilé entre le iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le ix<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. ; voir la traduction de Veith (1966) pour la partie *Suwen*.

37. *Quan si guilü* : littéralement règle, réglementation de « toutes les pensées, de la pensée dans son ensemble, entière, totale ».

**148**

+++++

les initiés ont accès à ces techniques. Il est interdit d'en parler et de les diffuser. Pour comprendre une telle réalité, les outils classiques du chercheur

en sciences humaines qui analyse des faits observés et des discours, et use du langage et de l'écriture pour exposer et formaliser ses connaissances, sont alors inopérants. Le savoir anthropologique est dans ce cas limité ou bien résulte de la participation du chercheur par l'initiation qui entraîne la personne au-delà de l'observation- participante et qui doit alors faire preuve d'une approche réflexive exigeante.

Le mode de transmission des pratiques du *qi* pourrait être un héritage de celui des arts martiaux. Les pratiquants font allusion à des modalités de la transmission par les maîtres d'arts martiaux. Une interpénétration des disciplines s'est produite : «Le qigong fait partie des arts martiaux *wushu* et les arts martiaux font partie du qigong. » M. Z. pose ainsi le problème de la transmission :

Comment répandre du *gong* puissant (*qiang gong*)? Je vais vous l'enseigner: dans le monde entier, le *gong* puissant vient du cosmos, le cosmos chinois, parce que le langage cosmique (*yuzhou de zhoyu*) n'est pas évident à apprendre. Comment le transmettre à vos amis? On ne peut pas le transmettre comme on veut: dans le passé, les maîtres transmettaient la connaissance à leurs disciples mais pas à leurs élèves. Maintenant, on est plus à l'aise, c'est comme on veut. Il est possible de parler de tout, je vais évoquer ce langage cosmique et comment s'entraîner à le comprendre. Des informations à l'intérieur des espaces peuvent être captées avec la pensée en se concentrant fortement.

Dans le cas de M. Z., la transmission est familiale depuis plusieurs générations, et relayée par la parenté spirituelle dans le cadre de la construction d'une relation maître/disciple. Comme nous l'avons vu, M. Z. a plusieurs professeurs de formations, d'origines et d'appartenances diversifiées.

Enfin, la pratique de M. Z. révèle des stratégies qui visent à une reconnaissance et à une légitimation hors des frontières chinoises. Dans ce contexte, sont significatives ses relations avec des étrangers non-chinois (*waiguo ren*) et ses attentes par rapport à ces échanges ainsi que ses liens avec des étrangers d'origine chinoise (*huaren*). La relation thérapeutique est alors inscrite dans des réseaux transnationaux de « citoyenneté culturelle » (*cultural citizenship*) (Ong, 1999 ; Ong et Nonini, 1997): au-delà d'une catégorie politique, la nationalité ou l'appartenance est un processus de construction individuelle et collective, elle renvoie à des modes opératoires d'affinité et de normalisation des conduites et des idées. Catégorie pertinente de l'affinité, elle devient une

catégorie culturelle.

Par ailleurs, M. Z. a accepté d'inventer une forme de qigong «sur commande» et de l'enseigner pour satisfaire la demande d'un groupe de pratiquants japonais. L'objectif était de créer une forme de qigong amaigrissant (*jianfei qigong*), un «produit porteur»

149

+++++

destiné à être diffusé au Japon, dans un but avant tout lucratif<sup>38</sup>. Pendant toute la durée du travail que j'ai effectué aux côtés de M. Z. en qualité d'ethnologue-pratiquante, l'une de ses aspirations était que je contribue à diffuser sa méthode de qigong en France à mon retour, soit en créant moi-même un groupe de pratiquants, soit en trouvant un moyen de l'inviter en France pour qu'il la diffuse lui-même<sup>39</sup>. Il me rappelait régulièrement que son but était altruiste parce que, d'après ses informations, beaucoup de patients en Occident souffraient du cancer et du sida et que sa méthode pouvait contribuer au traitement de ces pathologies. À Canton, il avait accepté d'ouvrir un cours pour deux autres étrangers et moi-même. N'ayant jamais appris l'anglais, langue d'échanges avec les étrangers qui ne parlaient pas chinois, il espérait prendre des cours dès qu'il en aurait le temps.

Enfin, à l'hôpital, en consultation publique ou à titre privé, M. Z. suivait des patients étrangers d'origine chinoise, de nationalité australienne, française ou hongkongaise<sup>40</sup>. Par ailleurs, il cherchait à tisser des liens avec des maîtres-thérapeutes de qigong, chinois (*huaqiao*) ou d'origine chinoise (*huaren*) installés à l'étranger.

Les modalités de transmission facilitent non seulement une diffusion mais aussi une circulation du savoir à l'échelle nationale et internationale. D'une part, l'activité de qigong donne lieu à une circulation interne des maîtres et des disciples en Chine : la proximité géographique n'est pas une condition nécessaire pour établir une relation de maître à disciple ou de professeur à élève. Cette relation se construit à l'échelle de la Chine et non plus forcément au niveau local comme dans les périodes historiques antérieures. En effet, un disciple pouvait aller chercher son maître loin de sa terre natale mais il restait ensuite avec lui jusqu'à la fin de la transmission. Il partait éventuellement

quand il devenait maître à son tour.

D'autre part, les pratiques du *qi* circulent de la Chine vers les pays occidentaux: l'intérêt que portent les populations occidentales au qigong est un facteur de légitimation pour les pratiquants chinois. Il contribue à la reconnaissance de l'efficacité thérapeutique de ces techniques dans leur double finalité de pratique corporelle d'entretien de la santé et de méthode de soin. À la fin des années 1980 en France, sont importés principalement des qigong médicaux : les maîtres avaient trouvé une bonne écoute auprès des praticiens français de l'acupuncture et de leurs patients. En Chine, ces qigong sont institutionnalisés dans le cadre de la

38. Pour des détails sur ce qigong et sa contextualisation, voir Micollier (2004).
39. J'avoue que la restitution n'a jamais pris les formes souhaitées par M. Z. !
40. Les Hongkongais sont devenus citoyens chinois depuis 1997, date de la rétrocession officielle de Hongkong par la Grande-Bretagne à la Chine populaire.

**150**

+++++

formation, de la pratique et de la recherche clinique des structures d'éducation et de santé. Les méthodes enseignées en France telles que la «gymnastique et les techniques de préservation de la santé par qigong» (*Dao yin yangsheng Gong*) – une méthode mise au point par Zhang Guangde<sup>41</sup> – et la méthode des «Cinq Animaux» (*wuqin xi*), sous une forme contemporaine enseignée par L. D., sont des techniques de qigong médical. Les formes religieuses les plus ésotériques n'ont pas fait partie de la première vague de diffusion en dépit d'un engouement notable dans les sociétés occidentales pour les «techniques de la sagesse orientale» intégrées à la pratique religieuse. Les formes de qigong répandues en France dans les années 1980 furent les formes les plus «scientifiques» visant à traiter des pathologies spécifiques, mais aussi les formes les plus «extériorisées» qui donnent à voir la pratique corporelle. Ces qigong-là sont destinés à un usage pragmatique et détachés de toute pratique religieuse. En revanche, infirmant une hypothèse de travail antérieure<sup>42</sup>, les qigong religieux ont été importés massivement en force et de manière très visible depuis la fin des années 1990, une décennie après la diffusion des qigong médicaux. Est ainsi justifiée une analyse chronologique par phases de

la transnationalisation du qigong.

Les formes et les contenus de la transmission révèlent des variations fines à analyser à partir d'études de cas. Elles confirment que la construction de la relation maître/disciple est encore au cœur de la transmission, avec sa palette de nuances créatives. Au-delà de certaines permanences, sont identifiables des processus nouveaux de production des savoirs notamment par leur recomposition à partir de plusieurs théories de la connaissance.

Enfin, concluons que, dans un tel contexte du réagencement des savoirs et des pratiques médicales et religieuses en Chine, la qualité de néotraditionnel s'applique donc au qigong qui peut être conceptualisé comme une pratique sociale et individuelle religieuse à dimension thérapeutique ou bien comme une pratique thérapeutique personnelle et/ou collective à dimension sociale et religieuse. Une telle lecture contribue à comprendre la pratique dans son rapport à la science, dans ses dimensions identitaires ou encore dans le contexte de sa transnationalisation. Sa mobilité et sa visibilité sous la forme d'un qigong virtuel et médiatique, mais aussi portées par des pratiquants en chair et en os dans de nombreux pays placent le qigong dans la catégorie des savoirs et des techniques mondialisés. Au temps de

41. Ce maître de Beijing est venu en France au mois de mai 1994. Il était ainsi présent au premier colloque international sur le qigong, qui s'est tenu à Paris les 28 et 29 mai de cette même année, sous le patronage de l'Unesco (programme du Festival des Routes de la Soie) et de l'association Les Temps du Corps. Il s'est déplacé ensuite en province (Annecy, Marseille) pour dispenser son enseignement sous la forme de stages intensifs.
42. Micollier (1995, p. 299). Je posais alors les questions suivantes : « Les pratiques de qigong ne séduisent-elles pas les mêmes catégories de population que celles qui manifestaient un intérêt pour le yoga et les "sagesses orientales" dans les années 1970 ? Les personnes de culture occidentale attirées par les cultures asiatiques ont-elles une autre demande vis-à-vis de ces cultures ? »

**151**

+++++

la globalisation, les savoirs, produits et témoins d'une modernité « liquide<sup>43</sup> », se recomposent d'une manière imprévisible, suivant des rationalités qui échappent à des processus connus de normalisation. Ces savoirs aux contenus hétérogènes et aux contours diffus se modifient sans cesse au gré des acteurs qui se les réapproprient, de leurs stratégies et des enjeux qu'ils cristallisent :

soumis à l'épreuve du temps, ils se stabiliseront ou disparaîtront.

## **références bibliographiques**

Appadurai Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

— 2001, « Fieldwork in the era of globalization », dans Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (eds.), *The American Tradition in Qualitative Research*, Londres, Sage Publications, t. 2, p. 65-68.

Bary Theodore de (ed.), 1960, *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press, vol. 1.

Bastian Jean-Pierre, Champion Françoise, Rousselet Kathy (eds.), 2001, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan (coll. « Religion et Sciences humaines »).

Baudrand Vincent, 2002, *Les éléments-clés de la mondialisation*, Paris, Studyrama.

Bauman Zygmunt, 1998, *Globalization: The Human Consequences*, Londres, Polity Press et Blackwell Publ., trad. par A. Abensour, *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette Littératures (coll. « Forum »), 1999.

— 2000, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press. Chang Maria Hsia, 2004, *Falun Gong: The End of Days*, New Haven, Yale University

Press. Chang Tian, 1987, « Qigong yici de youlai » (Source du terme qigong), *Zhongguo qigong* (Chinese Qigong) 2, p. 45.

Chen Nancy N., 2002, « Embodying *qi* and masculinities in post-Mao China », dans Jeffrey N. Wasserstrom et Susan Brownell (eds.), *Chinese Feminities/Chinese Masculinities: A Reader*, Berkeley, University of California Press, p. 315-329.

— 2003, *Breathing Spaces. Qigong, Psychiatry and Healing in China*, New York, Columbia University Press.

Chesneaux Jean, 1965, *Les sociétés secrètes en Chine aux xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles*, Paris, Mouton.

Chesneaux Jean, Davis Feiling, Ho Nguyen Nguyet (eds.), 1970, *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles*, Paris, Maspéro.

43. Le concept de *liquid modernity* est emprunté à Bauman (2000, p. 1-15) : la « fluidité » est la

méta- phore idéale des temps présents parce que les liquides n'ont pas de forme stable et ne se fixent jamais dans l'espace à la différence des solides. Le passage d'une modernité « solide » et « lourde » à une modernité « liquide » et « légère » a entraîné des transformations profondes qui affectent tous les aspects de la condition humaine. Bauman sélectionne cinq concepts déterminants d'une vie humaine partagée (l'émancipation, l'individualité, l'espace-temps, le travail et la communauté) pour rendre compte des transformations successives des pratiques sociales et de la production de sens à l'époque contemporaine.

152

+++++

Ching Julia, 1993, *Chinese Religions*, Hong Kong, Macmillan Press.

Collier Stephen J., Ong Aihwa, 2005, *Global Assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Oxford, Blackwell publishing.

Croizier Ralph C., 1972, « Traditional medicine as a basis for Chinese medical practices », dans Joseph R. Quinn (ed.), *Medicine and Public Health in the P.R.C.*, Washington D.C., U.S. Department of Health, Education and Welfare, p. 3-21.

— 1976, « An ideology of medical revivalism in modern China », dans Charles Leslie (ed.), *Asian Medical Systems*, Berkeley, University of California Press, p. 341-355.

De Bruyn Pierre-Henry, Micollier Evelyne, 2011, « Typologie des enjeux autour de la diffusion institutionnelle de la médecine chinoise », *Perspectives chinoises*, 116, p. 24-33.

Despeux Catherine, 1979, *Taiji Quan. Art martial de longue vie*, Paris, Trédaniel.

— 1989, « Gymnastics : The Ancient Tradition », dans Livia Köhn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, University of Michigan, p. 225-261.

Dong Paul, 1990, *Chi Gong. The Ancient Chinese Way to Health*, New York, Paragon House.

Feuchtwang Stephen, 1992, *The Imperial Metaphor : Popular Religion in China*, Londres, Routledge.

*Fu zhou quanshu*, auteur non précisé, (Livre complet des charmes et des incantations), Taizhong (Taiwan), 1979.

Granet Marcel, 1951, *La religion des chinois*, Paris, Puf.— 1968, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.

Hobsbawm Eric, Ranger Terence (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

IIAS [International Institute for Asian Studies], 2003, «Internet in China», *IIAS Newsletter*, 33, p. 6-11.

Inda Jonathan Xavier, Rosaldo Renato (eds.), 2002, *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.

Lewellen Ted C., 2002, *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters 21<sup>st</sup> Century*, Londres, Bergin-Garvey.

Li Lun, 1989, *Yan Xin qigong xianxiang [Le phénomène du qigong associé au maître Yan Xin]*, Beijing, Gongye daxue chubanshe.

Liu Frank, Liu Yan Mau, 1980, *Chinese Medical Terminology (Zhongyi mingci hui bian)*, Hong Kong, The Commercial Press.

Micollier Evelyne, 1995, *Un aspect du pluralisme médical en Chine populaire. Les pratiques de qigong, dimension thérapeutique/dimension sociale*, thèse de doctorat en anthropologie, Aix-en-Provence, Université de Provence.

— 1999, «Contrôle ou libération des émotions dans le contexte des pratiques de santé qigong », *Perspectives chinoises*, 53, p. 22-30.

— 2004, «Le qigong chinois. Enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances », *Journal des Anthropologues*, 98-99, p. 107-146.

— 2007a, «Qigong et “nouvelles religions” en Chine et à Taiwan. Instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques», *Autrepart, Revue de Sciences Sociales au Sud*, 42, p. 129-146.

**153**

+++++

— 2007b, « Facettes de la recherche médicale et de la gestion du VIH-sida dans le système de santé chinois. Un autre exemple d'adaptation locale de la biomédecine », *Sciences Sociales et Santé*, 25 (3), p. 31-39.

— 2011, « Un savoir thérapeutique hybride et mobile. Éclairage sur la recherche médicale en médecine chinoise en Chine aujourd'hui », *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, 5 (1), p. 41-70.

Miura Kunio, 1989, «The revival of *qi*. Qigong in contemporary China», dans Livia Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, University of Michigan



Press, p. 331-362.

Munro Robin, 2000, «Judicial psychiatry in China and its political abuses», *Columbia Journal of Asian Law*, 14 (1), p. 106-120.

- 2002a, «Political psychiatry in post-Mao China and its origins in the Cultural Revolution », *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 30 (1), p. 97-106.
- 2002b, « On the psychiatric abuse of Falun Gong and other dissenters in China : A reply to Stone, Hickling, Kleinman and Lee », *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 30 (2), p. 266-274.

Ong Aihwa, 1999, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press.

Ong Aihwa, Nonini Donald (eds.), 1997, *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, New York, Routledge.

Ownby David, 2003, «The Falun Gong in the New World», *European Journal of East Asian Studies*, 2 (2), p. 303-320.

Palmer David, 2005, *La fièvre du qigong. Guérison, religion et politique en Chine contemporaine*, Paris, Éditions de l'EHESS (coll. « Recherches d'histoire et de sciences sociales »).

Robertson Roland, 1992, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage Publications.

Robinet Isabelle, 1991, *Histoire du taoïsme, des origines au xiv<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf.

Seidel Anna K., 1981, « Kokuho, note à propos du terme “trésor national” en Chine et au Japon », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXIX, p. 229-261.

*Shaolin qigong*, 1989, auteur non précisé, (Qigong de Shaolin), Canton, Guangdong keji chubanshe.

Unschuld Paul U., 1985, *Medicine in China: a History of Ideas*, Berkeley, University of California Press.

Veith Ilza, 1966, *Huang Ti Nei Ching Su Wên, The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, traduit du chinois avec une introduction, Berkeley, University of California

Press. Vermander Benoît, 1999, «La Loi et la Roue. L'irruption du mouvement Falungong et les avatars de la civilisation spirituelle », *Perspectives Chinoises*, 53, p. 14-21.

— 2001, « Falun Gong. Un militantisme “déterritorialisé” », *Esprit*, 280, p. 95-111.

Xiang Linzong (ed.), 1992, *Zhongguo fu zhou* (Charmes et incantations chinoises), Taipei, Mantingfang chubanshe.

Wang Jian Yan, Charron Claude-Yves, 2003, «Chinese and Japanese experiments in e-government: Navigating between Ellul’s propaganda, and Castell’s network society », communication au colloque « Les héritages historiques et culturels de l’Asie de l’Est et du Sud-Est devant la mondialisation», Université de Montréal, 10-12 octobre.

154

+++++

Yang Mayfair Mei-Hui (ed.), 2008, *Chinese Religiosities : Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

155