

Le Qigong chinois : enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances

Evelyne Micollier

► **To cite this version:**

Evelyne Micollier. Le Qigong chinois : enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances. Journal des anthropologues, Association française des anthropologues, 2004, pp.107-146. <ird-00439937>

HAL Id: ird-00439937

<http://hal.ird.fr/ird-00439937>

Submitted on 9 Dec 2009

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.

2004 “Le *qigong* chinois: enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances”, dans L. Bazin, A. Benveniste, V.A. Hernandez et M. Sélim (coord.) « Globalisation, Tome II :__Consommations du religieux », *Journal des Anthropologues* n°98-99, pp.107-146.

Le *qigong* signifie le “ travail du souffle ”, l'exercice de l'énergie vitale, et peut être défini comme un ensemble de pratiques corporelles à dimension thérapeutique et religieuse, hérité à la fois de traditions et de mutations. Elles visent au maintien de la santé, au prolongement de la vie, au développement de la personne et de pouvoirs supra-normaux, et à la régression des états pathologiques. Elles sont utilisées pour se soigner soi-même et pour soigner les autres. L'exercice de la relaxation, de la respiration et de la pensée sont des principes de base qui constituent une matrice sur laquelle peuvent s'agréger de nombreuses variantes.

L'engouement pour le *qigong* qui relève du foisonnement de “ marchés identitaires et religieux ”, est concomitant à la mise en place de la réforme économique en Chine populaire dans les années 1980, qui rend possible la transition d'une société socialiste à économie planifiée vers une société capitaliste à économie de marché dans le cadre d'un maintien d'un régime post-maoïste autoritaire. Son développement à Taiwan correspond à la transition économique et politique qui a été accélérée à la fin des années 1980 par un processus réel de démocratisation de la société et des institutions.

La pratique du *qigong* se développe à la fois dans les institutions d'Etat par son insertion, même si elle reste limitée, dans le système du santé publique et en dehors dans une sphère publique non-étatique—semi-officielle, informelle ou clandestine, ou dans la sphère privée (pratique individuelle, familiale, clanique, locale). En Chine, on observe que la plupart des acteurs sociaux utilise des recours thérapeutiques et religieux non seulement disparates ou éclectiques mais aussi accumulables. Ces usages mis en évidence à partir du champs religieux et médical éclairent l'évolution des rapports entre l'Etat et le marché depuis deux décennies de réforme économique.

Des enjeux économiques sont donc à l'œuvre autour des activités des groupes de *qigong* et des acteurs sociaux impliqués dans ces groupes ou qui gravitent autour de ces groupes. Ils restent peu explorés par la recherche académique comparé à d'autres enjeux.

Des enjeux socio-politiques sont associés aux groupes de *qigong* en Chine populaire en premier lieu parce que ces groupes ont des pratiques et des croyances religieuses qui s'inscrivent en filigrane derrière les pratiques thérapeutiques et les discours sur la santé et la maladie. De plus, un discours scientifique ou médical de légitimation de ces pratiques masque difficilement les ambiguïtés des politiques officielles vis-à-vis de ces mouvements et de leurs pratiques¹. Un discours-écran populaire et officiel tend à en faire des pratiques de santé vidées de tous les éléments qui pourraient être qualifiés de “ superstition ” (*mixin*), terme appartenant à la langue de bois maoïste et qui désigne toutes les pratiques religieuses traditionnelles chinoises². Le *qigong* est encouragé par le régime politique s'il s'inscrit dans le cadre opératoire et conceptuel de la MCT (*zhongyi*), la forme de médecine chinoise traditionnelle qui est pratiquée dans l'institution médicale et encouragée par le régime politique depuis la révolution de 1949. Cette médecine avait été rejetée au profit de la biomédecine par le régime nationaliste antérieur (1916-1949). L'objectif du régime maoïste était de créer une “ nouvelle médecine ”, c'est-

1 Sur la pluralité des discours des pratiquants de *qigong* et des acteurs sociaux et politiques qui parlent d'eux, cf. Micollier, 1996.

2Ce terme était aussi employé du temps de l'Empire et du régime nationaliste pour qualifier les pratiques et les croyances des groupes religieux hétérodoxes. Un groupe religieux était perçu par les autorités comme incontrôlable s'il était organisé en réseaux non traditionnels ne fonctionnant sur aucun des critères de la parentèle, de la localité, ou de la corporation.

à-dire d'intégrer la médecine occidentale moderne et la médecine traditionnelle chinoise, une utopie jamais réalisée ; toutefois, certains éléments du projet ont été mis en oeuvre. La MCT a été normalisée et dans une certaine mesure, instrumentalisée par le régime socialiste. Le *qigong* occupe une place, même si elle est marginale, dans les services ou les hôpitaux de MCT, et dans la formation médicale. Il fait partie des quatre méthodes de traitement de MCT, à savoir la pharmacopée (*zhongyao*) qui constitue la majorité des prescriptions, les massages (*anmo*) et l'acupuncture/moxibustion (*zhenjiu*). Il s'agit dans ce cadre de " *qigong* médical " mais il faut garder en mémoire que les frontières sont diffuses et poreuses entre les *qigong* médicaux, religieux, ou liés aux arts martiaux³.

J'utiliserai dans cet article l'expression " thérapie à dimension religieuse " ou " pratiques thérapeutiques à dimension religieuse " en référence à l'émergence et au développement du *qigong* en Chine, le contexte socio-politique n'ayant pas permis à ces pratiques de se constituer ouvertement en religions néo-traditionnelles ou en pratiques religieuses à dimension thérapeutique.

La campagne politique lancée en Juillet 1999 en Chine contre le mouvement *Falun gong*, *qigong* de la "Roue de la Loi ", une forme de *qigong* bouddhique, et la répression qui a suivi des pratiquants de *Falun gong* et d'un certain nombre d'autres groupes de *qigong*, a montré une nouvelle fois l'actualité et la permanence du discours étatique sur l'irrationalité des " superstitions " qu'il oppose à la rationalité de la science et qu'il considère comme une entrave au développement et à la modernisation de la société⁴. Elle a accéléré aussi ou même provoqué le processus de " déterritorialisation " du *qigong* ou de transnationalisation de certains groupes. Une répression sévère s'est ensuite poursuivie en 2000 et 2001. Selon des estimations officielles de 1999, les membres de *Falun gong* en Chine seraient plus nombreux que les 55 millions de membres du Parti Communiste Chinois (Vermander, 1999). En fait, le succès du mouvement en nombre de pratiquants en Chine et à l'étranger et auprès de membres du Parti Communiste Chinois, en particulier de membres de haut rang jusqu'au niveau du bureau politique selon certaines hypothèses, ont pu motiver la décision des autorités d'interdire et de réprimer ce mouvement de *qigong* plutôt qu'un autre. Il semble qu'il s'agissait aussi de faire un exemple, pour enrayer le développement de réseaux de *qigong* qui montraient une capacité d'organisation et mobilisation de plus en plus efficace.

La transnationalisation peut être analysée comme un effet de la répression et de la marchandisation. Elle a été favorisée par l'organisation en réseaux des mouvements de *qigong* grâce notamment à l'utilisation des outils technologiques et médiatiques de la globalisation à savoir les formes d'échanges et de communication, notamment l'usage des NTIC et des médias impliqués dans la constitution et l'extension de mouvements de revitalisation religieuse. Le *qigong* devient transnational selon un mouvement circulaire de " déterritorialisation " et de " re-territorialisation ". La signification sociale des pratiques se transforme selon les " contextualités ", c'est-à-dire selon une logique intrinsèque de pratiques globales et de significations locales, ou encore relevant d'un processus de " glocalisation " (Bastian, Champion et Rousselet eds, 2002 : 11).

Cet article est fondé sur des enquêtes ethnographiques que j'ai menées dans les années 1990 en Chine du sud (Canton, 1991-1992). Les données ont été réactualisées en 1997 et en 1999 alors que je me trouvais en Chine lors du lancement de la campagne politique contre le groupe *Falun gong*. Des enquêtes à Taipei ont été effectuées en 1995 et 1996 dans une perspective comparative entre la Chine et Taiwan. Dans ce travail de recherche, j'utilise une méthode et une perspective anthropologiques convaincues, comme le soulignent Xavier et Rosaldo (2002 : 5), que l'anthropologie peut apporter à l'étude de la globalisation " son engagement vis-à-vis des contextualités locales, l'attention portée aux actions humaines et aux pratiques contextualisées de la vie

3 Sur les diverses catégorisations des méthodes de *qigong*, cf. Micollier, 1995 : 260-265. Ici, nous utilisons la classification en trois catégories : *qigong* médical, *qigong* religieux (bouddhique, taoïste, confucianiste, ou lié aux arts divinatoires), *qigong* lié aux arts martiaux.

4 exemple de ce discours officiel : émission télévisée sur CCTV1 *Zhongyang dianshitai*, 28/07/1999 intitulée *mixin yu kexue* " Superstitions et Science " où la " secte " *Falun gong* est prise comme cible en tant que propagatrice de superstitions ; entretien avec des scientifiques sur le sujet.

quotidienne ”.

Cet article est organisé en trois parties : des facettes du *qigong* chinois considéré comme un syncrétisme religieux ou une configuration religieuse néo-traditionnelle sont mises en évidence, à savoir au niveau de la pratique—les rituels “ intérieurs ”, et au niveau des représentations associées à la pratique—les motivations et les tendances idéologiques des pratiquants. La seconde partie porte sur des aspects de la marchandisation de la pratique et des idées. Le processus de transnationalisation du *qigong* fait l’objet de la troisième partie avec des références à son développement à Taiwan, au Japon, en France et aux Etats-Unis.

La Chine post-maoïste de la réforme rejoint progressivement mais sûrement les sociétés soumises à l’hégémonie du capitalisme financier. Cette hégémonie “ se traduit, partout et dans des modalités variables à l’infini, par une multiplication d’idéologies glorifiant des modes d’insertion sociale détachés de la sphère productive ” (Bazin, 2001 : 105).

Dans d’autres sociétés asiatiques “ post-socialistes ” telles que le Laos et le Vietnam, la revitalisation des cultes aux génies et la prolifération des médiums est également concomitante à des réformes économiques visant à l’ouverture au marché de même qu’un déclin de ces mêmes cultes se produit après la crise asiatique en 2000 (Sélim, 2003 : 12) : la prégnance des enjeux économiques au sein des phénomènes de recomposition religieuse est dans cet exemple très significative.

Le qigong dans le monde chinois : aspects d’un syncrétisme religieux ou pratiques religieuses néo-traditionnelles

Des “ séquences ” rituelles composés d’éléments empruntés aux religions chinoises mais détachés d’un contexte strictement religieux, sont insérées dans les formes de *qigong*. Un enchaînement de gestes techniques constitue une forme de *qigong* et ne correspond pas dans son ensemble à un rituel religieux. Il faut préciser que dans les deux sociétés chinoises contemporaines dans lesquelles j’ai observé ces pratiques (Chine populaire et Taiwan), les autorités n’ont actuellement pas la même attitude envers les religions. Il est beaucoup plus difficile d’affirmer son affiliation religieuse en Chine populaire qu’à Taiwan. Ainsi, les pratiques de *qigong* à Taiwan, sont souvent intégrées à des rituels religieux relevant de cultes de la religion populaire, bouddhiques ou syncrétistes appelés “ nouvelles religions ” (Micollier, 1998).

Rituels “ intérieurs ”

L’originalité technique de ces pratiques de santé est le travail que la personne conduit avec la pensée (*yi*), le travail de relaxation et de respiration étant une constante interculturelle des pratiques corporelles à dimension thérapeutique. L’état de santé est considéré comme le résultat premier de la pratique qui conduit par la suite à l’acquisition de la longévité et au développement de la personne. Le *qigong* provoque des états de transe chez les pratiquants qui doivent atteindre “ l’état de *qigong* ” (*qigong tai*). Cet état est atteint dans un contexte et pour un objectif thérapeutiques (Micollier, 1999 : 26-28).

A Taiwan, des pratiques similaires avec parfois le même objectif, sont exercées dans un contexte rituel. Le *qigong* intègre des rituels fragmentés à usage préventif ou curatif et des rituels “ intériorisés ” exigeant une certaine ascèse définie simultanément par des interdits alimentaires et des périodes de jeûne, de manière à être capable, par exemple, de “ visualiser ”. Les rituels intérieurs sont en effet bien connus dans la pratique taoïste : la méditation, la pratique de “ l’alchimie intérieure ” (*neidan*), incluent la visualisation des divinités dans le corps qui est alors perçu comme un panthéon (Robinet, 1979). Je donnerai un exemple de visualisation lors de l’apprentissage du *Fanteng gong*, forme de *qigong* médical visant à soigner les cancers et le SIDA.

La visualisation est un corollaire nécessaire à l’efficacité de la manipulation du *qi*. Le pratiquant doit créer un espace mental personnel dessiné par la pensée : cet espace est construit à l’aide de symboles issus de la tradition et sa fonction est d’optimiser les effets de la pratique. Lors d’une séance d’initiation, M.Z.⁵ explique

5L’un des deux maîtres de *qigong* médical avec qui j’ai pu construire un récit de vie (Guangzhou=Canton,

comment visualiser son propre espace mental :

Maintenant, pratiquons ensemble : ce que je vois, c'est une fleur de lotus entre le rouge et le blanc. Au milieu de l'espace délimité, il y a une place pour la fleur de lotus (*lianhua tai*) ; vous pensez à cette fleur, elle est située elle-même dans un espace englobant bien plus vaste que celui qu'elle occupe où sont présents les “ huit trigrammes ” (*bagua*). Cela veut dire qu'à cet endroit, il y a un trigramme essentiel, originel et très grand de taille; au milieu, se trouve un espace plus réduit contenant une collection de fleurs de lotus (*yitao lianhua*). Chaque pratiquant doit avoir cela en mémoire et ça suffit ; chacun exerce dans un espace différent selon sa manière d'appréhender, de percevoir les choses et de les visualiser, mais il pense à ce même espace générique où se situe la fleur de lotus : cette technique s'appelle “ pratiquer le *qigong* sur l'espace des fleurs de lotus ”. Moi, en ce moment, en face de vous, je pense à quoi ? Je pense ainsi : au milieu, il y a une fleur de lotus ; autour, se trouve un grand trigramme. Nous tous, nous pratiquons au milieu du champ de fleurs de lotus qui, lui-même, est situé au centre des “ huit trigrammes ”. Tout cela s'effectue avec la pensée et la volonté, c'est très important. Le *bagua* , c'est le *yin* et le *yang* ; dans le cosmos, tout se partage en *yin* et *yang*. La fleur de lotus, c'est très efficace : les Chinois anciens, enfin ceux qui avaient un niveau de pratique (*gongfu*) très élevé, se retiraient sur une fleur de lotus. Ils visualisaient tous cette fleur car elle permet d'arrêter de penser ; de plus, son parfum est très doux. Bon, maintenant, dessinons un “ espace aux fleurs de lotus et aux huit trigrammes ” (*bagua lianhua chang*). En pratiquant de cette manière, la force vient très vite ; petit à petit, vous êtes capable d'être en bonne santé. Après quelques mois d'exercice, beaucoup de gens ne s'en rendent pas compte mais, par exemple, dans un parc public, vous pouvez délimiter un “ espace aux fleurs de lotus et aux huit trigrammes ” ; la foule sera spontanément attirée par la force de cet espace et ils viendront tous pratiquer dans ce lieu. Soyez attentifs, je le fais pour vous : je dispose au centre, un ensemble de fleurs de lotus ; avec votre cerveau, pensez à cet espace, dessinez-le... au milieu des fleurs, il y a un petit *bagua*. Dans ce *bagua lianhua chang*, pratiquons ensemble le *qigong* et passons à la nouvelle phase d'apprentissage du *Fanteng gong*

Après la séance d'intitiation, M.Z. insère d'autres éléments explicatifs issus de la théorie du *Yin-Yang* et des Cinq Phases⁶. Son explication fait référence à la pratique du “ *qigong* Immobilité et Calme ” (*Jinggong*) :

Pour pratiquer le *Jinggong*, on s'assoit ici et on pratique le *Fanteng gong* contemporain. A l'intérieur du corps, il manque du *yin* ; à l'extérieur, il manque du *yang*⁷. Si vous vous concentrez, vous méditez⁸, le

Institut de Médecine Chinoise Traditionnelle, 1992).

6Ces éléments appartiennent au système conceptuel de la médecine du système des correspondances, servant de fondement théorique à la “ médecine chinoise traditionnelle ” actuelle. *Yin-Yang* : concept fondamental de la pensée chinoise (Granet 1968 : 101-126). Littéralement, ubac *yin* et adret *yang* de la montagne ; appliquée au champ de la médecine (*Yin-Yang* : concept fondamental de la philosophie médicale), la doctrine du *Yin* et du *Yang* cherche à 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 interprétée comme et attribuée à des perturbations du *yin* et du *yang*. Il jouent un rôle important dans la médecine chinoise, étant donné que la connaissance et la qualification du *yin* et du *yang* conduisent à faire des diagnostics corrects et une thérapie efficace (Liu and Liu 1980 : 1-2).

wuxing "Cinq Phases" : concept fondamental dans la pensée chinoise (De Bary 1960 : 198-210), *xing* signifie le mouvement, cause de l'action qui motive l'activité ou la réactivité. Appliquées au domaine médical, les Cinq Phases de la nature expliquent et sont responsables du fonctionnement de tout organe vivant du corps. Ces Cinq Phases sont : le métal, le bois, l'eau, le feu et la terre. Dans leur application, 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 coeur, les vaisseaux sanguins et la langue par le feu ; la rate, les muscles et 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 (maladie) dans le corps. Le principe fonctionnel est à mettre en correspondance avec les concepts de complémentarité, de compatibilité et d'antagonisme (Liu and Liu 1980: 2).

7limian yinxu /biaomian yangxu : catégories diagnostiques “ manque de *yang* à l'extérieur/manque de *yin* à l'intérieur ” ; dans la médecine chinoise traditionnelle, *biao* et *li* employés seuls désignent respectivement les organes externes et les organes internes. Ainsi, les cheveux, la peau et les méridiens du corps humain qui peuvent être observés de l'extérieur, appartiennent à la catégorie *biao* ; les organes internes *wu zang/liu fu* appartiennent à la catégorie *li*. Dans la méthode diagnostique, ce qui est *yang* est extérieur et *biao* ; ce qui est *yin*, est intérieur et *li* (Liu and Liu 1980 : 24).

8Référence à la technique d'origine bouddhique *jingzuo* “ se mettre en position de repos accroupi ou assis en position de lotus ” ; cette technique était très répandue sous les Song (960-1279), à la période où le néo-confucianisme est né, car elle était pratiquée non seulement par les bouddhistes mais également par les confucéens qui avaient adopté ce nouveau doctrinal. En effet, les néo-confucéens ont adopté une partie des

yin, enfin l'oeil du *yin* s'agrandit progressivement, devient très grand et se transforme en *yang*. Ce *yin* peut se transformer en *qi* de qualité *yang* (*yangqi*). Ainsi, pratiquer le “ *qigong* Immobile et Calme ”, c'est pratiquer le *qi* de qualité *yang* et non le *qi* de qualité *yin* (*yinqi*). Plus, ça va, plus vous vous concentrez, cet univers du *yin* et du *yang*, cet oeil, ce petit *yang* devient progressivement grand. D'où pratiquer le *qigong*, c'est pratiquer le *yang*. Nous faisons un *bagua*, les huit trigrammes chinois, *lianhua* c'est la fleur de lotus, donc nous pratiquons sur le *bagua lianhua chang*. Vous pratiquez le *qigong* ici, vous pouvez dessiner vous-même par la pensée l'univers du *yin-yang* et le *bagua lianhua chang*. Maintenant, je dessine moi-même réellement cet univers *yin-yang* avec l'oeil *yin* et l'oeil *yang* à l'intérieur.

Les fragments de rituels sont empruntés à plusieurs religions chinoises traditionnelles. Le corps a un rôle de véhicule et support qui constitue la matrice de ces rituels. Les pratiques du corps sont sous-tendues par un système de représentation de type “ corps-microcosme ” intégré dans un “ environnement-macrocosme ” : le corps humain devient donc l'espace rituel. Le *qigong* vise au maintien ou à la restauration de l'équilibre de la personne. C'est une pratique thérapeutique “ qui aborde le corps et la maladie du point de vue et de l'intérieur de la personne ” (Crombez 1992-1993 : 281).

Motivations et tendances idéologiques des pratiquants⁹

Les études ethnographiques et documentaires montrent que le *qigong* est un lieu d'expression de tensions nationalistes et de tendances universalistes. Le discours des maîtres indique une tendance idéologique prosélyte et universaliste¹⁰ :

“ Lors d'une conférence que j'ai donnée au Japon en 1985, les journalistes m'ont posé des questions sur le développement futur du *qigong*. J'ai prédit que le *qigong* chinois deviendrait une technique de valorisation de la santé dominante au niveau international. Le monde entier montre un intérêt croissant pour le *qigong*. Je crois profondément au fait que, si le *qigong* est pratiqué correctement et consciencieusement, beaucoup de gens seront capables de mobiliser et de renforcer leurs potentialités physiologiques, et ainsi de faire face à la maladie ; une nouvelle phase dans la manière de gérer les problèmes de santé publique, verra le jour. Quand plus de personnes auront bénéficié physiquement et mentalement des effets de la pratique du *qigong*, je crois que l'Organisation Mondiale de la Santé adoptera une autre approche pour concrétiser son objectif d'accès aux soins pour tout le monde en l'an 2000. Puisse la science chinoise de préservation de la santé par *qigong*, contribuer de plus en plus à la santé de l'humanité! ”¹¹. Selon M.Z.,

Les maîtres doivent partager, échanger, transmettre leur savoir à des personnes de cultures différentes : la diffusion et l'impact de ces techniques ne doivent pas être limités géographiquement à l'Inde et à la Chine. Tous les êtres possèdent du *qi*, même mes plantes par exemple. Les êtres humains doivent utiliser les capacités communes (*renlei gongtong de caifu*).

Ainsi, ces ingrédients idéologiques sous-tendent la pratique de *qigong* et apparaissent, de façon explicite ou implicite, dans le discours des pratiquants. L'idée centrale est que des pratiques de santé peuvent servir de discours-écran pour occulter une dimension religieuse. Mayer (1987 : 91-105) remarque qu'une tonalité nationaliste coexiste volontiers avec un idéal universaliste dans les nouvelles religions en Extrême-Orient.

Des motivations à visée nationaliste, comme “ protéger et renforcer le pays ”, “ développer les pouvoirs psychiques des Chinois ”, “ Que le peuple chinois soit connu dans le monde entier! ” ou à visée universaliste, comme “ la paix et la santé dans le monde ”, “ Vie éternelle pour toute l'humanité! ” sont manifestes derrière le “ discours-écran ” de préservation de la santé et de guérison des adeptes-patients.

De plus, les maîtres cautionnent des valeurs morales traditionnelles : l'abstinence sexuelle relative, le refus du luxe et de la richesse, le respect vis-à-vis du maître issu de l'éthique bouddhique, le souci altruiste de pratiques bouddhiques et taoïstes.

9 Adapté de Micollier 1995 : 300-303, et 2002.

10 Les adjectifs “ messianique et prophétique ” suggèrent l'existence d'une figure de messie ou de prophète, terme trop fort à mon avis pour désigner un maître de *qigong*.

11 cf. Jiao 1990 : extrait de la préface à l'édition anglaise.

développer des relations sociales harmonieuses hérité de l'éthique confucéenne, le souci de préserver des liens harmonieux entre l'homme et la nature issu du taoïsme. Selon Mollier (1989 : 94-96), ce trait idéologique est une spécificité des sectes religieuses chinoises :

Se réclamant, comme aux premiers siècles, de l'une des deux grandes religions, le taoïsme ou le bouddhisme, ou affichant des couleurs de plus en plus syncrétiques, les sectes se voulaient toujours les garantes de la culture chinoise et des valeurs authentiques de l'ensemble de ses traditions, le sectarisme chinois ne se pose pas en effet en terme d'hérésie, c'est-à-dire en opposition à une Eglise et à sa doctrine. Jamais les courants sectaires ne furent déclarés schismatiques par les religions officiellement constituées.

Les valeurs morales des pratiquants intègrent des thèmes socialistes combinés à des éléments de rétribution: un acte en contradiction avec les principes fondamentaux du *qigong* entraîne une perte de la " vertu de mérite " (*gongde*) liée à la notion de karma¹². Cette conception karmique souligne l'importance des conduites éthiques comme l'accumulation des mérites acquise par l'exercice de pratiques telles que l'expression de la dévotion et le don d'offrandes.

Par exemple, les réponses des participants au stage de " *qigong* du Faîte Mystérieux " (*Xuanji qigong*), une forme liée aux arts divinatoires, à des questions portant sur leur motivations, sont significatives. Six grandes tendances idéologiques apparaissent : matérialiste et utilitariste (soigner, guérir, entretenir le corps, avoir de la force, un bon destin, sortir du pays), individualiste (développer les pouvoirs spéciaux, les pouvoirs de guérison, la vertu, devenir thérapeute, un maître de *qigong*, découvrir l'harmonie), universaliste (développer les capacités de l'homme, l'amitié, l'amour, l'harmonie dans le monde), nationaliste (faire partie des personnages célèbres de l'histoire de la Chine, œuvrer pour que le brillant peuple de Chine soit connu dans le monde), traditionaliste (valeurs taoïstes : obtenir la santé, la paix, la vertu, l'harmonie ; taoïstes/bouddhiques : vie éternelle, sérénité ; confucianiste : promouvoir le savoir, la connaissance), moderniste (valeurs étrangères : amitié, amour de l'humanité ; socialistes : existence, subsistance).

La littérature lue par les pratiquants confirme les tendances idéologiques "nationaliste" et "traditionaliste" : les romans classiques tels que le " Rêve du Pavillon Rouge " (*Hongloumeng*), le " Voyage en Occident " (*Xiyouji*) et les " Trois Royaumes " (*Sanguozhi*), sont cités le plus souvent. Il faut noter la sous-représentation de la littérature étrangère (une œuvre mentionnée sur dix).

Aspects de la marchandisation de la pratique et des idées

Le processus de marchandisation du *qigong* en Chine se produit à différents niveaux : le pratiquant est engagé dans des échanges marchands depuis le paiement des consultations, des stages, des cours, du matériel d'apprentissage (livres, cassettes audio et vidéo), en passant par des déplacements demandant une mobilité au niveau local ou national, jusqu'à une consultation privée très chère pour un problème thérapeutique particulier et à des cours onéreux dont l'objectif est d'enseigner des nouvelles formes destinées en premier lieu à être diffusées à l'étranger ou ouverts aux étrangers par exemple. Il peut se lire aussi à différents niveaux de représentations et de sens.

Bien que, le lecteur l'aura compris, le but premier des maîtres n'est évidemment pas d'accumuler du capital mais d'aider les pratiquants à vivre mieux, les maîtres et leurs adeptes drainent des flux financiers et un certain développement économique quand ils choisissent des lieux d'implantation : Chen (2003 : 168) donne l'exemple d'un site rural peu développé dans le Shandong qui, en une décennie, est devenue une petite ville prospère qui attire des touristes, des dignitaires locaux et nationaux et des pratiquants ordinaires grâce aux activités économiques qui se sont développées autour de la clinique de *qigong*. Des hôtels, des restaurants, des magasins et supermarchés, des librairies ont surgi pour répondre à la demande des visiteurs. Des livres, des cassettes vidéo et des sites internet en relation avec les activités de la clinique leur sont proposés.

Je donne plus loin l'exemple du " *qigong* du Faîte Originel " dont les maîtres-peintres-thérapeutes ont réussi à faire construire un lieu de culte néo-taoïste (temple du Faîte Originel) dans un site rural également peu

¹²ensemble dynamique des actions présentes en tant que résultat des actions passées.

développé en une décennie principalement grâce aux dons des pratiquants et aux adhérents de l'association.

Il semble qu'en Chine, les maîtres aient toujours craint l'essor des mouvements de *qigong* dans les années 1980 et 1990 d'être accusés de " charlatan " (*jia yishi*) et se sont toujours abstenu de montrer des signes ostentatoires de richesse ou d'accumulation du capital. Ceux qui circulaient dans les réseaux transnationaux plutôt que nationaux, étaient beaucoup plus libres à ce niveau-là. Pour certains maîtres, il est apparu dans mon travail ethnographique que leur but ultime était justement de continuer à exercer dans le cadre de réseaux transnationaux et qu'une branche de leur " *qigong* ", celui qu'ils avaient mis au point ou qu'ils enseignaient suite à une transmission maître-disciple, s'implante ailleurs qu'en Chine. En tant que pratiquante étrangère (situation d'observation participante de l'ethnologue), j'ai été souvent sollicitée pour aider à l'implantation de telle forme ou telle école de *qigong* en Europe à mon retour. Quand je dis " sollicitée ", c'est un euphémisme concernant certains groupes avec qui j'étais restée en communication par courrier électronique et par contact téléphonique : ils insistaient beaucoup sur la réalisation de ce projet en me donnant des contacts de sympathisants en France. Ils ont réitéré leurs propositions pendant quelques mois avant d'abandonner. Un autre maître, Z.M., m'avait donnée une cassette vidéo de ses meilleures démonstrations de *qigong* dur ou spectaculaire (*yinggong*) pour que j'arrive à le faire inviter en France par une chaîne de télévision qui serait d'accord pour diffuser son art du *qigong*.

La majorité des maîtres de *qigong* mènent une vie peu ostentatoire en Chine. Ils exercent en portant des vêtements de soignants ou de cadres officiels. Ils utilisent un sceau rouge pour indiquer leur nom et officialiser leur pratique, une manière aussi de la légitimer et de ne pas se différencier des autres médecins ou cadres. Leur enrichissement est donc peu visible par des signes extérieurs de richesse ou par des marques de distinction sociale.

Les enjeux économiques autour des activités de *qigong* m'ont intéressée dès mes premières enquêtes en 1991 mais je dois reconnaître que la moisson de données précises a toujours été limitée dans ce domaine. Même auprès des deux maîtres avec qui j'ai pu construire un récit de vie, les accompagnant dans leurs activités multiples, je n'ai jamais pu savoir combien ils gagnaient ou ce que le *qigong* rapportait à certains acteurs économiques ou apportait par des indicateurs mesurables au niveau de l'économie micro-locale et de certains secteurs économiques—au niveau des quartiers en ville ou de certains sites ruraux réinvestis par des pratiquants de *qigong*. L'enquête s'était très vite avérée difficile. Dans ce travail, les données utilisées sont sélectionnées à partir d'éléments obtenus dans une enquête plus générale sur les multiples facettes de la pratique : elles montrent des formes variées de marchandisation.

Pratiques officielles et clandestines

Le prix des consultations dans l'institution est établi selon le critère " autochtone ou étranger" et pour les étrangers selon le critère "lien ethnique avec les Han (populations chinoises)" ; il est aligné sur le prix des consultations normales dans les hôpitaux locaux. Des variations régionales importantes existent en Chine comme pour les salaires selon le niveau du développement économique de la région. La province du Guangdong est en pleine expansion et la population a un niveau de vie largement supérieur au niveau national. Nos sites ethnographiques se situent à Canton, l'une des mégalo-poles de la Chine méridionale.

Les prix d'une consultation ordinaire à "l'Institut de Médecine Chinoise Traditionnelle (MCT)" dépendant du bureau de la Santé ou du "Centre de *qigong*" régi par le bureau des Sports sont de huit Yuan pour les ressortissants de Chine populaire, de seize pour les membres de la diaspora chinoise, de vingt-quatre pour les étrangers¹³. Pour l'enseignement d'une méthode de *qigong*, les prix sont très variables, et l'apprentissage est toujours plus cher pour les étrangers occidentaux : participer à un stage du soir où les étrangers sont intégrés à la

13 Le Yuan est l'unité de monnaie chinoise ; le taux officiel au moment de l'enquête (1991-1992) était de 1 Yuan pour 1,20 FF. A Canton, le salaire moyen d'un travailleur du secteur public s'élevait alors à environ 300 Yuan par mois.

population locale coûtait environ 200 Yuan. Le prix d'entrée pour les prestations d'un "grand maître" organisant des séances de guérison de masse dans les stades s'échelonnait de cinq à dix Yuan. Par exemple, plus de cent mille personnes avaient participé au rassemblement que l'un d'entre eux, Yan Xin, avait organisé à Guangzhou en 1990, réunissant le même nombre de personnes que les événements culturels les plus populaires tels que les chanteurs à la mode. Les consultations privées coûtaient entre cinq et dix mille Yuan.¹⁴

Trois maîtres (Z.X, Z.M. et M.F.) parmi les huit auprès desquels nous avons mené des enquêtes ethnographiques, avaient demandé une autorisation pour exercer légalement : en attendant, ils pratiquaient donc à titre privé et illégalement, alors que les cinq autres étaient des fonctionnaires exerçant dans des structures officielles.

Les maîtres qui exerçaient à titre privé demandaient une autorisation auprès des services de la police (*gong'an ju*). Ils pouvaient plus facilement mettre des annonces publicitaires dans les journaux officiels s'ils l'obtenaient, espérant cibler et fidéliser une clientèle plus large. En attendant, ils pratiquaient grâce à un réseau de relations qui restait tout de même limité. La lenteur des démarches administratives étant normale dans un système bureaucratique, l'attente avait un rôle dissuasif : la tolérance des autorités envers la médecine privée était démagogique aboutissant dans les faits à une légalisation parcimonieuse des demandes.

Z.M. et M.F. avaient loué des suites dans des hôtels où ils habitaient et avaient aménagé leur cabinet de consultation. M.F. exerçait dans un hôtel qui accueillait principalement des membres des diasporas chinoises. Les consultations étaient plus chères pour les Chinois qui venaient de l'étranger ; de plus, fréquenter des membres des diasporas permettait de développer un réseau de relations sociales à l'étranger, ce qui était l'objectif de plusieurs maîtres avec qui j'avais travaillé.

Z.M., spécialiste de *qigong* divinatoire, le "*qigong* du Faîte mystérieux" (*Xuanji qigong*), dont j'ai déjà parlé dans la première partie de ce travail, avait obtenu l'autorisation d'organiser un stage dans les locaux de l'Institut de MCT de Canton. Il avait attiré, entre autres, des étudiants, du personnel médical et l'équipe du service *qigong* de l'institution. Il avait obtenu cette autorisation d'une institution médicale officielle alors qu'il exerçait illégalement et à titre privé. Il s'agit ici de "petits arrangements" avec la bureaucratie chinoise qui reflètent encore les ambiguïtés des positions officielles vis-à-vis des *qigong* religieux.

Marché aux thérapies à dimension religieuse dans une foire culturelle et commerciale

Le "marché aux thérapies" de la "Foire culturelle de Canton"¹⁵ est composé d'un ensemble de stands qui proposent et dispensent des soins intégrant souvent des séquences rituelles à dimension thérapeutique. Par exemple, des démonstrations de *qigong* spectaculaire¹⁶ et une exposition de peintures produites par des exercices de "*qigong* du Faîte Originel" (*Yuanji qigong*), font partie de ce "marché" éclectique. Ces peintures sont investies de pouvoir thérapeutique grâce au *qi* bénéfique que le maître-peintre-thérapeute a projeté dans le tableau¹⁷. On dénombre une vingtaine de stands de présentation : cet échantillon montre une partie des recours thérapeutiques du système médical chinois. Le *qigong*, la médecine chinoise traditionnelle, les thérapeutes à pouvoirs spéciaux supra-humains, la pharmacopée chinoise prescrite par informatique etc., sont représentés. Les pratiques thérapeutiques, exercées dans le cadre institutionnel ou non, sont présentées d'une manière similaire assez informelle et tous les recours possibles apparaissent comme équivalents du point de vue de leur légitimité

14 Sur le phénomène Yan Xin, cf. Palmer 2004, chap. 7 section 1.

15 *Guangzhou zhanlan hui* : il s'agit plus précisément d'une "foire aux curiosités culturelles chinoises" *Zhonghua wenhua jue* (intitulé inscrit sur les billets d'entrée). Un article du *China Daily*, seul quotidien chinois officiel publié en anglais, décrit les diverses attractions de cette manifestation culturelle, cf. *China Daily* 24/02/1992 "Culture exhibits".

16 formes de "*qigong* dur" (*yinggong*) et/ou de "*qigong* lié aux arts martiaux" (*wushu qigong*).

17 Il faut noter dans une perspective transnationale qu'une exposition de peintures à dimension thérapeutique a eu lieu durant l'été 1994 en France à Strasbourg, à la Galerie Brûlée : les calligraphies et peintures effectuées à l'aide d'exercices de *qigong* étaient celles du maître Shen Heyan, psychiatre d'origine chinoise résidant au Japon.

si on considère la manière dont ils sont donnés à voir et rendus accessibles au public ; aucune concurrence agressive n'affecte les relations entre les différentes catégories de thérapies et de thérapeutes ; la concurrence et sa logique consumériste sont acceptées par tous les acteurs, thérapeutes et patients potentiels. Plusieurs stands expliquent et dispensent des techniques thérapeutiques classées dans la catégorie *qigong*.

Je détaillerai la conception et l'usage des peintures thérapeutiques de “ *qigong* du Faîte Originel ”, une forme de *qigong* taoïste. Des publications de ce *qigong* sont disponibles à l'exposition. “ L'objet-remède ” est un tableau contenant le *qi* bénéfique du peintre-thérapeute qui a une dimension esthétique au même titre que d'autres peintures. Sa finalité est à la fois artistique et thérapeutique. L'efficacité thérapeutique est liée à la taille du support matériel “ objet-remède ”, c'est-à-dire le tableau qui contient le pouvoir du *qi* du maître : “ Plus le tableau est grand, plus il a de la force (*youli*) car il peut contenir plus de *qi* originel (*yuanqi*) provenant du cosmos par l'intermédiaire du maître ”. Elle dépend également du temps de concentration du patient sur le tableau : “ Plus on se concentre sur le tableau pour bénéficier des effets positifs du *qi*, plus l'efficacité est grande ”. De plus, pratiquer le *qigong* est un critère d'efficacité. Selon M.Zh., tous les médecins “ compétents ” pratiquent le *qigong*.

Une séance de soin ordinaire attire des visiteurs, des patients potentiels et ceux qui ont commandé la peinture. L'atmosphère est contemplative et le silence de rigueur. Les actions du peintre-thérapeute M.Zh. sont visibles : il confectionne le tableau et projette le *qi* bénéfique. Le propre maître de M.Zh. présent lors de la séance, agit par la pensée : à l'aide d'une méthode de visualisation, ses gestes sont intériorisés et donc invisibles pour le public. La reconstitution d'une sorte “ d'autel ” ressemblant à celui qui est destiné à la vénération des ancêtres, est frappante : le tableau, disposé dans l'espace domestique, se compose souvent de trois parties distinctes, dont l'une est centrale et les deux autres secondaires, comme les peintures représentant des divinités placées au dessus de l'autel familial.

Une liste affichée indique les noms des personnes dont l'état de santé s'est amélioré grâce à la méthode. Au moment de ma visite, vingt noms y figurent. Les membres de l'association ont choisi de montrer l'efficacité à partir de la régression de la pathologie de la vision car selon eux, il est possible de prouver “ scientifiquement ” l'amélioration de la vue. Les tests d'évaluation de la précision de la vision par le changement de taille des lettres, empruntés à la médecine occidentale, sont utilisés pour tester les patients avant et après le traitement par les “ peintures efficaces ”, “ peintures-objets de guérison ” contenant le *qi* bénéfique du maître. M.L. de l'Institut de MCT de Canton, nous a donné son avis sur la méthode de M.Zh.: doutant de son efficacité, cette technique ne lui semble pas crédible parce que le *qi* est un élément dynamique qui ne peut pas conserver sa force dans un tableau. Cette force ne peut pas être réactivée sous l'influence de la concentration.

Les objectifs principaux des membres, du moins tels qu'ils les expriment, sont l'autoguérison et l'entretien de la santé ; la dimension esthétique de l'objet-guérison n'apparaît pas du tout dans le discours des pratiquants. La méthode consiste à apprendre des exercices intégrés aux pratiques de *qigong* les plus courantes. Aucune référence à la peinture en tant qu'art n'est faite dans l'enseignement destiné au pratiquant ordinaire. L'apprentissage est réservé aux disciples et non aux élèves, c'est-à-dire aux futurs peintres-thérapeutes.

Les principales pathologies traitées par le “ *qigong* du Faîte Originel ” sont les troubles de la vision et les troubles cardio-vasculaires tels que l'hypotension et l'hypertension.

Un panneau explicatif présenté à l'entrée de l'exposition fait un historique de la méthode de *qigong*, avec des références à *Gehong*, l'auteur du *Baopuzi* et aux pratiques de santé qui y sont décrites. Le *Baopuzi* est le chef d'oeuvre du grand lettré taoïste *Gehong* (283-343 apr. J.C.) divisé en deux parties de vingt et cinquante chapitres, qui traite de philosophie et des arts alchimiques. Che (1991 : 3-4) offre la première traduction française de dix chapitres du *Neipian* (Traité Interne, partie des vingt chapitres) :

“ C'est évidemment du savoir ésotérique qu'il est d'abord question dans le *Neipian*, qui constitue à ce titre un traité d'une rare richesse sur les sciences occultes de la Chine ancienne, domaine malheureusement encore largement ignoré malgré son importance dans la société chinoise, que ce soit celle du 4e ou du 20e

siècle ”.

Il souligne le caractère actuel des réflexions de *Gehong*. Le panneau présente des extraits du *Baopuzi* et des éléments biographiques sur le maître fondateur de ce *qigong* qui appartient à la 4e génération. Il explique aussi les objectifs de la collecte effectuée par l'association pour faire construire une “ Salle consacrée au Faîte Originel ” (*Yuanji tang*). Dans ce contexte, un *tang* est un lieu de culte plus modeste qu'un temple.

Décrivons une séance de confection d'une “ peinture-objet de guérison ” commandée par une patiente. La durée totale de la séance est de vingt minutes. M.Zh. se concentre et adopte une position du corps utilisée dans les techniques de *qigong* et les arts martiaux. Le dos est droit, les jambes plus ou moins fléchies et plus ou moins écartées en fonction de la souplesse du corps, position debout qui donne au corps une base d'appui au sol solide. Il pratique ensuite la méthode qui permet d'arrêter l'action du *qi* (*shougong*). Il s'agit de mouvements sur le visage et la tête puis sur tout le corps avec les deux mains qui permettent d'arrêter l'action du *qi*, du “pouvoir” mis en jeu. Il est déconseillé d'omettre cet exercice car il y a des risques d'effets secondaires : le *qi* n'est plus sous contrôle de la pensée et son action n'est pas arrêtée. Cette technique ordinaire est utilisée en général à la fin des séances d'entraînement de *qigong*. M.Zh. a commencé un tableau non commandé : il le met de côté sans le terminer et sans apposer le sceau. Comme il interrompt un travail, il utilise encore la technique de *shougong*.

Il va imiter un modèle que la patiente choisit. Le prix est fixé après négociation à soixante-trois Yuan pour le tableau et à dix Yuan pour la cassette audio. La musique renforce l'efficacité thérapeutique car elle permet de mieux se concentrer sur le tableau. C'est en fait un processus d'autoguérison. La patiente trouve que le modèle est mal imité et M.Zh. refait le tableau. Son intérêt pour le “ *qigong* du Faîte Originel ” est ponctuel et elle n'est pas intéressée par l'adhésion à l'association ou par l'apprentissage de la méthode. Son comportement relève d'une logique opératoire caractéristique des situations de pluralité thérapeutique. Elle ne pratique aucune méthode de *qigong*.

Un membre de l'association présent à la séance décrite ci-dessus, donne son opinion sur la méthode : il veut approfondir l'apprentissage et la pratique de cette forme de *qigong* parce qu'il la trouve plus efficace que d'autres. L'efficacité thérapeutique garantit pour lui la fiabilité de la méthode et des gens qui la diffusent, les maîtres et les adhérents. Il est donc évident pour lui d'adhérer puisque c'est le fonctionnement et les activités de l'association qui assurent la diffusion de la méthode. Il a été traité par M.Zh. lors d'une séance d'une demi-heure et il a déjà constaté une amélioration notoire à l'issue de cette première séance. Il trouve normal de diffuser, par l'intermédiaire d'une association, une méthode efficace alors que selon lui,

Tant de méthodes inventées et diffusées par des “ charlatans ” (*jia yishi*) (litt., faux thérapeutes), sont à la mode à cause de la capacité des maîtres à donner des espoirs aux gens atteints par des maladies incurables .

L'Association des Peintres-thérapeutes de *qigong* du Faîte Originel (*yuanji qigong huajia xiehui*) a été créée en 1991. Elle comptait quatre cent mille membres répartis dans le Nord de la Chine. La condition minimale pour devenir membre est de participer à un stage d'une semaine pour étudier la méthode de M.Zh. Le prix moyen d'une peinture est de cent Yuan ; les prix sont compris dans une fourchette fixée entre soixante et trois cents Yuan. Son siège social est dans le Shandong, une province du nord-est de la Chine : ses adhérents organisent des expositions dans différentes provinces du nord, et pour la première fois au sud, à Guangzhou. L'association mène une action prosélyte à la foire culturelle de Guangzhou. Le sceau portant le nom du peintre-thérapeute et l'emblème de l'association, le “ Faîte Suprême ” (*Taiji*) sont apposés sur chaque peinture “ objet-remède ”.

En 1992, les principales activités sont la publication d'une revue “ *qigong* de la Grande Paix ” (*Taiping qigong*), la vente de cassettes de musique à dix Yuan pour accompagner la concentration sur le tableau-objet de guérison, l'enseignement dans le cadre d'un institut, la construction d'un lieu de culte (sorte du temple du “Faîte Originel ”, *yuanji tang*) dans le Hubei. Ce petit “ temple néo-taoïste ” a été érigé en une décennie de succès et de diffusion de ce *qigong* lié à la pratique artistique de la peinture.

Des pratiques et des idéologies du marché au sein des institutions publiques

Au Japon, le *qigong* a été d'abord véhiculé par les vidéos, les photos et les contacts de touristes Japonais qui visitaient la Chine. Ils n'étaient pas a priori motivés par ces pratiques mais y ont porté intérêt une fois sur place. Ensuite, des maîtres chinois ont été invités à venir enseigner au Japon et à organiser des stages de *qigong* destinés aux étudiants japonais en Chine. Ces stages peuvent être organisés dans le cadre d'institutions officielles : l'institut de MCT de Canton au sein duquel j'ai mené une étude pendant quelques mois accueillait des pratiquants japonais et avait assigné l'un des maîtres de *qigong* de l'institut à inventer une méthode spécifique en réponse à une demande précise de ces groupes de japonais. Ils voulaient apprendre une méthode de *qigong* dont l'objectif thérapeutique serait de maigrir, que j'ai appelé " méthode d'amaigrissement par *qigong*' (*jianfei qigong*). La motivation pour eux est avant tout d'ordre économique : ils viennent chercher en Chine une méthode qui peut être lucrative si elle est enseignée au Japon ; les régimes aminçissants étant à l'ordre du jour, cette méthode de *qigong* peut s'avérer un " produit porteur " (Micollier, 1995 : 318). Chaque élève a payé mille dollars américains pour acquérir la méthode en trois journées de stage intensif.

Le discours religieux sous-tendant la pratique du *qigong* inclut un langage spécifique et des signifiants religieux. Les séquences rituelles et les signifiants sont empruntés au bouddhisme, au taoïsme ou à la religion populaire. Par exemple, l'usage des sons est fréquent dans les méthodes de traitement : le mantra tibétain " *Om mani padme hum* " est utilisé dans la pratique du *Fanteng gong*. Une autre méthode de soin et de préservation de la santé appelée " les Six Sons " (*liugezi*), issue du taoïsme, consiste à prononcer des formules sonores en correspondance avec des exercices respiratoires : l'imitation de cris animaux serait à l'origine de ces sonorités. L'harmonie entre tous les êtres étant une valeur essentielle de la vision du monde taoïste, le pouvoir curatif de ces sons s'explique par la communication établie ainsi entre l'homme et la nature.

Les maîtres utilisent aussi des charmes (*fu*), des caractères calligraphiés au symbolisme intégré depuis longtemps à la religion populaire, relevant de la cosmogonie taoïste ou du système de correspondances fondé sur la théorie du *Yin-Yang* et des Cinq Phases¹⁸.

Le principe de base des techniques de soin est de transformer la qualité du *qi* du patient par le *qi* du maître. L'efficacité est renforcée par l'usage d'objets marqués symboliquement (éléments de la nature ou icônes), de charmes, par la répétition de formules sonores (*zhouyu*) et par la visualisation d'un espace mental ; ces techniques à signifiants religieux peuvent soit être employées simultanément durant une séance de soin et elles sont alors complémentaires du principe de base, soit au contraire, chacune constitue une méthode de traitement fonctionnant de manière autonome par rapport aux autres et au principe de base.

La créativité du maître s'exprime par l'invention de multiples variantes dans les formes de *qigong* à partir de celles qu'il a héritées de son propre maître. Il crée ainsi une nouvelle forme en inventant, en ajoutant, ou en éliminant des séquences rituelles ; il peut enrichir le syncrétisme ou au contraire dépouiller une forme d'un élément rituel, rendant alors la forme plus homogène au niveau des références religieuses. Le syncrétisme élargi ou le retour à des formes moins syncrétistes, est volontaire, conscient, et s'oppose par cet aspect à la religion populaire, fruit d'un syncrétisme historique, non volontaire, non manipulé par des acteurs identifiables.

Les maîtres tiennent un discours contradictoire : ils revendiquent l'appartenance à une généalogie spirituelle pour légitimer leur pratique tout en introduisant des innovations¹⁹. Ils font preuve d'une créativité et d'une adaptabilité souvent motivées par des enjeux économiques et de prestige pour attirer une clientèle. Ils

18cf. Table des correspondances pour les Cinq Phases (métal, bois, eau, feu, terre), De Bary ed. 1960 : 199. Des correspondances théoriques sont établies entre ces éléments (appelées " phases " parce que ce sont des éléments dynamiques transformants et qui se transforment), et les saisons, les animaux, les céréales, les organes, les couleuvres, les saveurs, les odeurs, les notes de musique, les nombres, les directions, les vertus, les planètes, les gouvernants (souverains divins et ministres), les lieux de sacrifices, les êtres surnaturels (esprits, monstres). Ce système complexe résume les principes et les agents d'un ordonnancement, d'une vision du monde.

19Par l'initiation, l'apprentissage et la fidélité, la relation de maître à disciple est une relation de parenté spirituelle. Sur cette relation, cf. Micollier, 1995 : 281-293.

créent des variantes dans les formes de *qigong* ritualisées transmises par le maître à son disciple, et inventent ainsi de nouvelles formes. Dans les faits, ils procèdent à une manipulation du pouvoir et du savoir transmis. Aujourd'hui, en Chine populaire en particulier, il existe plusieurs milliers de formes de *qigong*. C'est une plaisanterie populaire que de dire, qu'une nouvelle forme est inventée chaque jour.

Donnons l'exemple de l'invention de la méthode d'amaigrissement par *qigong* que nous avons déjà évoquée : M.Z. avait donc été sollicité par l'Institut de MCT pour satisfaire la demande d'un groupe de Japonais qui désiraient apprendre une méthode d'amaigrissement dans la perspective de l'enseigner par la suite au Japon. Les méthodes de *qigong* sont donc transformables à la demande parce que ses aspects syncrétiques structurels, ensemble de séquences rituelles plutôt que rituel cohérent dans son ensemble, impliquent que les séquences rituelles sont toujours modifiables et peuvent être remplacées par d'autres qui seraient plus adaptées à la demande et à l'objectif thérapeutique.

Les explications de M.Z. permettent de comprendre comment il arrive à inventer une nouvelle méthode. M.Z. prend comme référence la théorie du *Yin* et du *Yang*, une théorie centrale de la médecine du système des correspondances. Il applique le principe du système de correspondances au cas présent :

système correspondances	YIN	YANG
élément naturel, cosmique	lune	soleil
action sur le corps	obésité/gras	muscles

Le principe théorique du système de correspondances appliqué au cas de l'obésité donne une cohérence symbolique et une rationalité interne au " médicament " trouvé par le maître : il faut dessiner un charme (*huafu*) avec un croissant de lune et un grand soleil. Le soleil dans le charme est largement dominant et peut éventuellement au moins diminuer sinon supprimer l'influence de la lune : il permet ainsi de favoriser la perte de poids. Dans cette technique thérapeutique, c'est la signification symbolique du charme qui est efficace puisque la méthode est elle-même mise au point à partir du sens des symboles utilisés, symboles qui s'inscrivent en cohérence avec la théorie du *Yin* et du *Yang*. En plus de l'efficacité du charme intervient l'influence de la " pensée " : selon M.Z., il faut " avec la pensée *yi*, penser que l'on maigrit et rester fixé sur cette pensée durant la pratique ".

L'étape préalable aux démonstrations ou aux enseignements donnés par M.Z., est l'expérience " *shouduan, shouzhang* ", la main qui se raccourcit ou qui s'allonge sous l'influence du *qi* ; elle est destinée à montrer l'efficacité des méthodes de *qigong* et tout simplement l'existence et l'influence du *qi* sous le contrôle de la pensée. C'est une sorte d'étape initiatique pour les pratiquants potentiels, futurs élèves ou futurs disciples : elle a pour fonction d'établir une relation de confiance avec le maître. La croyance est une condition nécessaire pour persévérer dans la pratique. C'est du point de vue des maîtres, une preuve tangible et matérielle comparée à certains processus à l'œuvre dans la pratique qui se produisent exclusivement à l'intérieur de l'être, et qui ne sont donc ni visibles ni perceptibles pour quelqu'un qui est étranger à la pratique et qui n' a pas encore développé sa propre réceptivité.

La technique de traitement (*faqi*) consiste à projeter, émettre, envoyer le *qi* à distance. La gestuelle est très importante : la décomposition des gestes et l'analyse de la technique en vidéo montrent qu'elle est composée principalement d'un nombre restreint de gestes précis et répétitifs. La ritualité s'exprime par une stylisation de la pratique : chaque maître ajoute des variantes personnelles à ces gestes génériques. L' étape " *zhuoqi, rengqi* " succède en général à la projection de *qi* et consiste à " attraper et jeter le mauvais *qi* hors du corps du malade " : elle évoque des pratiques d'exorcisme. La situation spécifique à la Chine populaire, où l'expression religieuse est limitée et prend la forme d'autres pratiques socio-culturelles, favorise l'insertion de pratiques et de croyances de la religion populaire dans les pratiques de *qigong*.

Il est intéressant de noter que le maître était un médecin-maître de *qigong*, fonctionnaire donc employé par l'Etat et qu'il ne recevait, selon ses dires, aucune compensation financière de son employeur alors que les Japonais payaient ces cours très chers.

Cet exemple montre la collusion, dans un système de santé publique " post-socialiste " qui est fortement encouragé à s'autofinancer pour perdurer, entre des intérêts économiques au profit d'une institution publique qui ne redistribue pas une part de la plus-value à ses employés et ceux d'une entreprise privée. L'hôpital fonctionne ici comme une entreprise privée, l'entreprise privée chinoise étant une institution publique dont les cadres administratifs qui sont fonctionnaires deviennent des cadres d'entreprise. Le directeur de l'hôpital universitaire dans l'exemple que nous avons donné devient un chef d'entreprise du secteur privé. La séparation entre les secteurs ne faisait pas l'objet d'un cadre juridique légal étant donné que le secteur privé était une nouveauté en Chine dans les années 1980 suite à la mise en oeuvre de la réforme de la santé publique, avatar de la réforme économique.

Le qigong transnational

Alors qu'en Chine populaire, la pratique du *qigong* s'est polarisée autour d'enjeux socio-politiques avec un discours sur la science et les formes politiquement correctes, il s'est transformé à un niveau global en "marchandise " à dimension spirituelle (Chen, 2003 : 159).

Le rapport au marché du *qigong* ne se limite pas à la marchandisation de ses pratiques ; il s'inscrit aussi dans un processus de privatisation de la santé en Chine et dans un processus d'insertion des populations chinoises dans une dynamique internationale de production et de consommation mercantile du bien-être.

Quand les maîtres chinois enseignent et pratiquent en Occident, ils s'adaptent pour communiquer avec les pratiquants des sociétés d'accueil. S'adapter à la demande locale est aussi un impératif à objectif lucratif pour ces maîtres qui étaient parfois peu formés en Chine. Ils transforment des formes de *qigong* et des modalités de l'apprentissage selon la demande et les attentes des pratiquants occidentaux. J'ai eu l'occasion de travailler avec un maître qui exerçait à Pékin à la fin des années 1980 et qui était bien introduit auprès des élites politiques. Il était le maître de *qigong* de certains cadres de haut rang. Il est entré en dissidence suite aux événements de *Tian'an men* en 1989 et au limogeage des anciens dirigeants chinois. Il est accueilli en France. Par la suite, j'ai poursuivi des enquêtes auprès du même maître à Paris et à Aix-en-Provence. J'ai pu observer de sa part une stratégie d'adaptation rationnelle. Vis-à-vis de moi, il a eu besoin de légitimer les changements introduits dans sa pratique par des arguments techniques arguant que certaines pratiques corporelles sont impossibles à exercer pour les pratiquants français (postures et exercices de respiration et de méditation) et que respecter les recommandations traditionnelles en matière de circonstances n'est pas envisageable dans le contexte de la vie quotidienne en France. Les personnes d'origine française ne sont pas prêtes par exemple à pratiquer le matin au lever du soleil ou à adapter leur pratique au rythme des saisons.

Organisation en réseaux, formes socio-culturelles (religieuses), formes socio-économiques

Le concept de réseau et de société organisée en réseaux (Castells, 1996) a une fonction heuristique pour analyser la circulation des informations, des biens et des personnes dans un contexte de globalisation économique et culturelle. Il sera utilisé ici pour mettre en correspondance un processus de transnationalisation de formes socio-culturelles, religions ou thérapies telles que le *qigong*, et de formes économiques. J'ajoute volontiers le préfixe " socio " (socio-culturel ou socio-économique) en référence à la construction sociale de ces formes dans le contexte culturel est-oriental, spécifique et particularisant dans le processus de globalisation.

Selon Castells (1996, 1st ed.), dans une société en réseaux, les flux des informations et l'usage des nouveaux systèmes d'information facilitant ces flux, favorisent la production des biens mais aussi des " êtres " ou des " personnes " (*selves*). Les effets sociaux et culturels de la société de l'information dépendent de ses formes sociales d'utilisation :

“ Cette société...a été construite à partir de deux ressources principales...la connaissance et l’adaptabilité des entreprises ” qui a permis l’intégration des innovations dans le tissu économique (Touraine 1998 : 8).

Les réseaux de *qigong* tissent des liens avec les diasporas chinoises selon le système des affinités culturelles décrits dans le contexte des réseaux transnationaux économiques. Les entreprises transnationales chinoises, les stratégies des réseaux d’affaire, le capitalisme “ culturel ” structuré par des liens d’appartenance familiale, de clan, de lignage ou de localité et des valeurs communes telles que la confiance dans un système de relations sociales (*guanxi*) et la préservation de la face²⁰ par exemple. Ces réseaux traditionnels de solidarité et d’interactions (*guanxi*) sont renforcés par des échanges de cadeaux et de faveurs ; ils sont activés lors des multiples transactions publiques et privées de la vie quotidienne²¹. Ces aspects du capitalisme chinois et son organisation en réseaux sont aujourd’hui bien documentés en particulier en Chine du sud et dans ses espaces “ déterritorialisés ” en Asie du sud-est et en Occident (Dow, Huang and Godley eds 1999 ; Dow, Huang and Ip eds 2001) : il faut préciser que les diasporas chinoises en Asie du sud-est et en Occident sont constituées principalement de personnes originaires de ces régions.

Les relations entre les modèles politiques, les pratiques et croyances religieuses et les transformations économiques d’une part, la souplesse efficace des organisations en réseaux comme principe régulateur et structurant de l’ensemble de ces interactions d’autre part, sont aujourd’hui bien analysées dans différents contextes de globalisation néo-libérale, y compris dans le contexte taiwanais (Comaroff and Comaroff, 2001).

Les maîtres-thérapeutes dans leur mobilité transnationale mobilisent dans une première phase les personnes de culture et/ou d’origine chinoises, c’est-à-dire les populations appartenant à la diaspora chinoise puis dans une seconde phase des personnes de la société d’accueil.

Les pratiquants occidentaux qui ne sont pas d’origine chinoise appartiennent en majorité à des couches sociales moyennes et supérieures. En Chine, les pratiquants appartiennent à toutes les couches sociales des populations urbaines (Micollier, 1995 : 361).

La “ déterritorialisation ” du *qigong* de masse a été exacerbée ou même générée par l’interdiction et la répression de ces groupes en Chine (Chen, 2003 : 171-179 ; Vermander, 2001). Du moins, les réseaux chinois de *qigong* se sont vraiment “ exportés ” et “ transnationalisés ” à la fin des années 1990. La pratique du *qigong* a pu être repérée en Occident depuis plus longtemps bien sûr mais elle était souvent enseignée par des maîtres occidentaux, formés ou non en Chine, et s’adressait aux pratiquants occidentaux. A la fin du siècle, les maîtres venant de Chine ont plus facilement attiré les Occidentaux. Certains adeptes chinois du *Falun gong* sont aussi devenus des militants des droits de l’homme à l’étranger. Selon une communication personnelle du responsable d’une branche du *Falun gong* à New York (Amsterdam, Juin 2001), il n’était pas du tout opposé au régime ou dans la dissidence démocratique chinoise avant la répression violente du mouvement qui l’a forcé, comme il dit, à militer auprès des organisations internationales et des associations des droits de l’homme. Le *Falun gong* est analysé comme un mouvement militant et “ déterritorialisé ” (Vermander, 2001 ; Palmer 2004, chap.13)²².

Le qigong médiatique et virtuel

Des formes d’échanges et de communication, notamment utilisant les NTIC et les médias, sont impliqués dans la constitution et l’extension de ces mouvements à plusieurs niveaux local, national, et transnational.

En Chine, la plupart des maîtres veulent devenir célèbres et utilisent des médias tels que la télévision

20 Notion fondamentale de la psychologie sociale des personnes de culture chinoise : principe sous-tendant les comportements dans les interactions de face à face qui visent à gagner l’approbation sociale. Conscience partagée du risque d’ un contact social qui conduit les individus à se soutenir les uns les autres pour préserver l’image publique de tous les interactants. Voir Zheng 1995.

21 La société chinoise est constituée de réseaux sociaux puissants. Le système de relations sociales *guanxi* désigne un ensemble de liens sociaux informels qui forment des réseaux fondés sur l’appartenance familiale, locale (personnes natives d’un même village), ou d’affinité éducative (anciens élèves), cf. Yan 1996, Yang 1994, Gold et al. 2002; concernant l’impact de ce système à un niveau transnational, cf. Ong and Nonini eds 1997.

22 Palmer (2004, chap. 11 à 13) repère trois types de lignées de masse de *qigong* : associative, industrielle ou militante. Par le terme “ lignée ”, il réfère à une terminologie de la parenté spirituelle.

régionale, nationale, et si possible internationale²³, la presse orale et écrite : ils annoncent les stages d'apprentissage, les séances de guérison collective. Ainsi, des maîtres deviennent des figures charismatiques et concentrent un certain pouvoir socio-économique (Micollier, 1995 : 271). Des articles et des livres rendent compte de leurs activités. A un niveau local, je prendrai l'exemple de M.Z. Les médias sont un moyen essentiel pour attirer des pratiquants potentiels : dans l'un des quotidiens locaux (*Yangcheng Wanbao*), un article fait l'éloge de sa méthode et de ses qualités avant chaque début de stage qu'il organise régulièrement. Un stage intensif de dix jours a lieu tous les deux mois environ selon le nombre de pratiquants inscrits. Il fait aussi des communications sur le *qigong* dans des colloques plus ou moins académiques, des conférences publiques ouvertes à tous dans les locaux d'un institut universitaire. Dans ses interventions publiques, il expose sa méthode et évoque son efficacité thérapeutique et fait des démonstrations qui témoignent de son niveau de *qigong* par la maîtrise de "pouvoirs spéciaux" (*teyi gongneng*), une qualité essentielle qui atteste la compétence d'un maître. M.Z. décrit aussi brièvement l'itinéraire qui l'a conduit jusqu'à la pratique du *qigong*, souvent de manière hagiographique²⁴. Il prend les inscriptions à la fin de la séance. A un niveau national voire international, l'usage des médias a [contribué au](#) processus de "déification" des "grands-maîtres" tels que Yan Xin qui était un thérapeute ordinaire jusqu'à la publication d'un article dans un journal régional décrivant une guérison qui lui était attribuée (Palmer, 2004, chap.6).

A Taiwan, les maîtres se servent en particulier de la presse écrite pour faire de la publicité de leur pratique qui s'exerce uniquement dans le secteur privé. Quand j'ai mené des enquêtes sur le *qigong* à Taiwan (1995-1996), il était pratiqué principalement dans des espaces privés contrairement à ce qu'on pouvait observer en Chine où les pratiquants investissaient largement les espaces publics. Certains maîtres taiwanais ont suivi une formation de *qigong* aux Etats-Unis ou au Japon.

Des enjeux transnationaux et pan-chinois sont discernables par le prosélytisme parfois ambitieux de certains groupes de *qigong*, expression d'une volonté de "globalisation" selon le mode de fonctionnement des "diasporas" chinoises dans le secteur économique ; s'appuyant sur le principe d'affinités culturelles créant ainsi une sorte de "capitalisme culturel", les entrepreneurs d'origine chinoise forment des réseaux économiques puissants à une échelle transnationale²⁵.

La circulation réelle des maîtres et des méthodes est relayée par une circulation virtuelle qui est plus durable et plus présente pour les pratiquants d'un certain point de vue surtout pour ceux qui ont des difficultés pour être mobiles qu'elles qu'en soient les raisons.

Le cyberspace véhicule des flux d'information pour de nombreux groupes d'intérêt et s'avère un moyen très lucratif pour le développement de nouveaux marchés : il a permis aux pratiquants et aux maîtres de *qigong* de multiplier leurs connections (Chen, 2003 : 169) et a ainsi procuré des moyens irremplaçables pour la diffusion des informations dans un double mouvement de "déterritorialisation" et "re-territorialisation" ou un mouvement transnational dans un double sens interactif (Chine-Occident et Occident-Chine). Il offre des opportunités uniques de mobilisation des personnes et des groupes à un niveau global.

Ainsi, les outils technologiques facilitent ou accompagnent la diffusion ou la transnationalisation des pratiques ; ils favorisent aussi le retour d'un *qigong* transnational ou le développement d'un *qigong* en Chine : "le mouvement...*Falun gong* a montré pour la première fois en Chine la capacité dont dispose aujourd'hui une organisation déterritorialisée, utilisant par exemple le cyberspace afin de toucher le public chinois aussi bien

23 Par exemple, Yan Xin, l'un des maîtres chinois les plus connus dans les années 1990, se produit dans des émissions de télévision internationale depuis une quinzaine d'années (en France, sur FR3, émission diffusée en Avril 1991).

24 Une composante hagiographique est toujours présente dans la biographie des maîtres de *qigong*, des plus connus aux plus ordinaires, renvoyant à leur condition de maître religieux charismatique. Sur la figure du maître (médiatisation, charisme, rapports de force entre les maîtres) et la relation maître-disciple, cf. Micollier, 1995 : 269-299.

25 Sur ces réseaux économiques, leurs modes de fonctionnement et leur efficacité, cf. Castells, 1998 : 208-227; Dow et al. eds, 2001, 1999.

que les communautés émigrées tout en contournant les interdits du Parti Communiste Chinois ” (Vermander, 2001 : sommaire).

Des centaines de sites internet sur le *qigong* existaient déjà dans les années 1990 et au fil des années, leur nombre a atteint des milliers et des dizaines de milliers (Chen, 2003 : 169) : des forums par souscription à des listes de courrier électronique et des espaces dédiés au “ chatting ” ont fleuri sur ces sites offrant l’opportunité aux pratiquants de mener des discussions à un niveau global.

Signification sociale des pratiques en Occident : le discours des pratiquants occidentaux

Pour les pratiquants occidentaux, le *qigong* relève du paradigme des “ médecines asiatiques ”. Il est associé à un processus d’ethnisation et d’exotisation. Dans un monde soumis à des idéologies du marché comme idéologies dominantes, ce processus s’accompagne d’un phénomène de marchandisation.

Concernant le processus d’ethnisation, Zimmermann (1995) met en parallèle le succès des médecines douces et le “ triomphe de l’ethnicité ” à partir d’une étude portant sur la perception de la médecine indienne en Occident. Pour les ethnologues, le terme “ ethnicité ” renvoie au “ pour soi ” (conscience de soi) et au “ pour autrui ” (l’image qu’il projette) d’un groupe social s’identifiant à un terroir (Zimmermann, 1995 : 1). La recherche de l’authentique et la référence à une tradition orientale se marient bien. Amiel (2004) montre que les représentations des pratiquants de *qigong* s’insèrent dans cette configuration symbolique des médecines douces asiatiques.

Le processus d’exotisation est observable à la fois au niveau des pratiques et des pratiquants dans la mesure où les pratiquants occidentaux tendent aussi à “ s’exotiser ”, à se penser différents ou ayant des aspirations qui divergent de la majorité des personnes vivant dans les sociétés occidentales. Par l’Occidentalisation des pratiques, s’opère une transformation du sens des pratiques et des représentations liées au *qigong* chinois : le *qigong* signe un retour à la vie intérieure, à la simplicité de vie, à trouver des ressources en soi plutôt qu’à l’extérieur ; il s’agit aussi de montrer un regard critique sur les excès de la consommation, et d’affirmer que l’accès à la consommation et au confort ne résout pas les problèmes fondamentaux de l’être humain. Le pratiquant occidental recherche donc un mieux-vivre ailleurs et autrement que dans l’acquisition du confort et des biens de consommation. On peut repérer ici le processus d’exotisation à l’œuvre dans les rapports des pratiquants occidentaux à la discipline est-orientale du *qigong*.

En Occident, pratiquer le *qigong* et les valeurs qui y sont associées, relève à la fois des formes de protestation et d’approbation de la globalisation comme entité abstraite ou ingérence concrète. Ces formes peuvent être appréhendées comme des formes de protestation de la globalisation économique et des logiques consuméristes qui la sous-tendent et des formes d’approbation par un intérêt pour la globalisation culturelle, l’accès à des pratiques et à des idées venues d’ailleurs étant vécu comme un enrichissement culturel.

Le discours du *qigong* “ transnationalisé ” vers l’Occident et auprès de pratiquants occidentaux est résolument un discours protestataire et alternatif par rapport à des valeurs et à des pratiques dominantes consuméristes. Cependant, le fait que des logiques consuméristes peuvent être repérées au cœur même des pratiques alternatives et contestataires d’un ordre social et économique dominant est aujourd’hui documenté. Ces pratiques sont aussi des pratiques de consommation, d’autant plus qu’elles concernent souvent des personnes appartenant à des couches sociales bénéficiant déjà d’un confort matériel et d’un niveau de vie relativement élevé (classes moyennes supérieures et supérieures)²⁶.

On assiste à une marchandisation croissante des activités autour des pratiques de *qigong*, le signe d’une intégration progressive des traditions chinoises dans le marché international et diversifié des techniques du bien-être. Les conditions et le cadre d’apprentissage, les stages, les publications, les vidéos, les films, les émissions

26 Pour le *qigong* en France, cf. Amiel 2004 ; pour les recours médicaux parallèles en France, cf. Cathébras 1996, Zimmermann 1995 ; pour le *qigong* en Californie, cf. Chen 2003 : 164-167 ; pour les recours parallèles en Californie, cf. Ghasarian 2002.

télévisées, les produits contribuent à créer une atmosphère sereine pour la pratique. Alors que de nombreux produits sont à vendre et que les stages et l'enseignement peuvent coûter chers, ici encore, comme pour les maîtres et les pratiquants chinois en Chine, la réelle aspiration des maîtres est d'aider les pratiquants à mener une vie meilleure ; de leur côté, les pratiquants manifestent aussi une forte aspiration à vivre mieux. Un ensemble d'aspirations idéalistes sont donc capturées par des logiques consuméristes. Ces aspirations peuvent aussi coexister "harmonieusement" avec des enjeux économiques.

Des colloques internationaux consacrés au *qigong* sont organisés aux Etats-Unis comme en France ; ils constituent des sites d'observation privilégiée du développement de ces pratiques en Occident, des représentations qui y sont associées, ainsi que des aspects mercantiles qui gravitent autour de la vie et de la culture du *qigong*. J'avais participé au "Colloque International sur le Qigong" qui s'était tenu à Paris en Mai 1994. Il avait été organisé sous les auspices de l'UNESCO dans le cadre du programme du Festival des Routes de la Soie et de l'association "les Temps du Corps". Zhang Guangde, un maître connu de Beijing, était un invité de marque. Il était ensuite allé en province, à Annecy et à Marseille, pour dispenser son enseignement sous la forme de stages intensifs. De nombreuses associations dont les activités avaient un rapport avec le corps, des pratiques corporelles, de la danse, des philosophies ou des médecines asiatiques, ainsi qu'un certain nombre d'associations de *qigong* françaises, étaient présentes. Au colloque, la dimension académique et scientifique était représentée par des communications portant principalement sur les médecines asiatiques, les philosophies d'Orient et d'Occident, et les preuves d'efficacité pouvant être apportées par la biomédecine ; parmi les intervenants, il était intéressant de constater que les sciences biomédicales étaient bien représentées notamment par des médecins-acupuncteurs, et même les sciences physiques (électricité, physique énergétique). Une place importante était aussi accordée à la pratique : des maîtres invités de Chine ou d'origine chinoise résidant en France faisaient des démonstrations des *qigong* qu'ils avaient mis au point et/ou qu'ils enseignaient. Dans l'enceinte même du colloque, les activités mercantiles habituelles qui se développent autour du *qigong* et des médecines douces, n'étaient pas en reste : des livres de philosophie, de diverses médecines et pratiques du corps, cassettes audios et vidéos, films, musique de méditation, religieuse ou thérapeutique, objets de méditation (principalement d'iconographie bouddhique) étaient en vente. Les médias nationaux (presse écrite et télévisions) et évidemment des personnalités politiques au niveau national et international (représentants onusiens) avaient été invités. Chen (2003 : 166) rappelle que le "Deuxième Congrès Mondial de Qigong" a eu lieu à San Francisco en 1997 ainsi que le troisième en 1999. A l'occasion du deuxième congrès, une "Semaine Qigong" (Qigong Week) avait été organisée avec des activités dans toute la ville promues par le maire lui-même. La brochure du programme montrait même une photo du président des Etats-Unis. Les frais de participation s'échelonnaient entre 315 et 495 US dollars.

Ainsi, le *qigong* "déterritorialisé" et "occidentalisé" se porte bien ; le *qigong* "re-territorialisé" aussi comme le note Chen (2003 : 167) : "In a cultural feedback loop...attracting clients and patrons overseas could lead to ultimate legitimacy and social capital at home in China".

En Chine, à Taiwan et au sein des diasporas, comme nous l'avons analysé dans ce travail, des valeurs communes apparaissent dans le discours des pratiquants ; elles s'articulent autour de la valorisation de l'héritage traditionnel, du caractère national et universaliste.

La globalisation de ces pratiques chinoises néo-traditionnelles relève d'un ensemble d'interactions complexes au niveau local, national et transnational. Ce processus de "transnationalisation" met en œuvre à l'aide de son organisation en réseaux qui ne s'attache pas à des frontières inter-étatiques, de nouvelles formes de revendication identitaire dans le monde chinois, et de nouvelles formes de protestation contre des logiques consuméristes dans le monde occidental. Dans cet exemple de globalisation culturelle, "la planétarisation, au lieu de conduire à l'homogénéité, s'allie au particularisme, qu'elle suscite dans une certaine mesure. Cette existence de tendances opposées [conduit à parler] de "glocalisation" (Bastian et al., 2001 : 11). Comme

le montre Saint-Blancat (2001), les membres des diasporas tendent à adhérer à une double logique, éventuellement paradoxale—l'une visant à la transnationalisation, l'autre à l'insertion dans la société d'accueil ; ces contextes sont particulièrement favorables au développement de phénomènes de " glocalisation ".

Bibliographie

Amiel C., 2004. " La pratique du qigong en France. Regard anthropologique à partir de l'étude d'un institut ", dans O. Schmitz éd. " Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours de soins en Occident ", *Cahiers d' Artémisia*, sous presse.

Bastian J.P., Champion F. et K. Rousselet (dir.) 2001. " La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux " dans *La globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, collection " Religion et Sciences Humaines " : 9-18.

Bazin, L. 2001. " De l'entreprise au marché en anthropologie : parcours et questions ", *Histoire et Anthropologie*, n° 22 : 93-105.

Castells M., 1998. "Culture, institutions et organisation économique : les réseaux d'affaires en Extrême-Orient " dans *La société en réseaux. L'ère de l'information*, Paris : Fayard (1st edition, 1996 *The Rise of the Network Society*, Oxford and Mass.: Blackwell Publishers): 208-227.

Cathébras P., 1996. " Le recours aux médecines parallèles observé depuis l'hôpital : banalisation et pragmatisme " dans Benoist, J. (dir.) *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris : Karthala, collection " Médecines du Monde " : 315-330.

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

Comaroff J., and J.L. Comaroff (eds) 2001. *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*, Durham and London: Duke University Press.

Crombez J.C., 1992-1993. " Le Qi-Gong au Canada, de l'étrange au familier, y a-t-il un chemin? " *Santé, Culture. Culture, Health*, IX/2 : 281-301.

De Bary T., ed. 1960. *Sources of Chinese Tradition* vol.I, New York and London : Columbia University Press.

Dow L., Huang C. and D. Ip (eds) 2001. *Rethinking Chinese Transnational Enterprises. Cultural Affinities and Business Strategies*, London: IIAS/Curzon.

Dow L., Huang C. and M.R. Godley (eds) 1999. *Qiaoxiang Ties. Interdisciplinary Approaches to "Cultural Capitalism" in South China*, London: IIAS/Paul Kegan International.

Granet M., 1968. *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.

Jiao Guo Rui, 1990. *Qigong Essentials for Health Promotion*, Beijing : China Reconstructs Press (English edition).

Ghasarian C., 2002. " Santé alternative et New Age à San-Francisco " dans Massé R. et J. Benoist (dir.) *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris : Karthala : 143-163.

Honglou meng (Le rêve du pavillon rouge), 1976. Taipei : Sanmin shuju.

Liu F., and Liu Y. M. 1980. *Chinese Medical Terminology (Zhongyi mingci hui bian)*, Hongkong: The Commercial Press.

Gold T., Guthrie D. and D.L. Wank eds 2002. *Social connections in China: institutions, culture, and the changing nature of guanxi*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Mayer J.F., 1987. " Les nouvelles religions en Extrême-Orient " dans : *Les sectes*, Paris : Le Cerf : 91-105.

Micollier E., 1996. " Entre science et religion, entre modernité et tradition : le discours pluriel des pratiquants de qigong " dans Benoist, J. (dir.) *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris : Karthala, collection " Médecines du Monde " : 205-223.

Micollier E., 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, 547 p.

Micollier E., 1998. “Recomposition des faits religieux et pratiques de santé: une approche des ‘nouvelles religions’ dans la société taïwanaise”, *Perspectives Chinoises*, n°46 : 29-36.

Micollier E., 1999. “Contrôle ou libération des émotions dans le contexte des pratiques de santé Qigong”, *Perspectives chinoises*, n° 53 : 22-30.

Micollier E., 2002. “Qigong, nouvelles religions et enjeux socio-politiques dans le monde chinois”, Communication présentée au colloque “Popular Culture in Post-Mao China”, Montréal : Université de Montréal, 17-19 Mai, 25 p.

Mollier C., 1989. “Les sectes religieuses chinoises” dans : Gentelle, P. (dir.) *L'état de la Chine*, Paris, La Découverte : 94-96.

Ong Aihwa, and D. Nonini eds 1997. *Ungrounded empires: the cultural politics of modern Chinese transnationalism*, New York: Routledge.

Palmer D., 2004. *La fièvre du qigong. Guérison, religion et politique en Chine contemporaine*. Paris: Editions des Hautes Etudes en Science Sociales, sous presse.

Robinet I., 1979. *Méditation taoïste*, Paris, Dervy-Livres.

Saint-Blancat C., 2001. “Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux” dans Bastian J.P., Champion F. et K. Rousselet (dir.) 2001. *La globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, collection “Religion et Sciences Humaines” : 75-86.

Sanguo zhi (Les Trois Royaumes), 1973. Beijing : Zhonghua shuju.

Sélim M., 2003. *Pouvoirs et marché au Vietnam*, tome 2 : *les morts et l'Etat*, Paris : L'Harmattan, collection “Anthropologie critique”.

Touraine A., 1998. “Préface” dans Castells M., 1998. *La société en réseaux. L'ère de l'information*, Paris : Fayard : 7-14.

Vermander B., 1999. “La Loi et la Roue. L'irruption du mouvement Falun gong et les avatars de la civilisation spirituelle”, *Perspectives Chinoises* n°53 : 14-21.

Vermander B., 2001. “Falun gong : un militantisme ‘déterritorialisé’”, dans “Chine : une dictature dans la mondialisation” *Esprit* n° 280 : 95-111.

Xavier J., and R. Rosaldo (eds) 2002. *The anthropology of globalization: a reader*, Oxford and Mass.: Blackwell Publishers.

Xi youji (Le voyage en Occident), 1985. He'er bin (Harbin) : Beifang wenyi.

Yan Yunxiang, 1996. *The flow of Gifts : reciprocity and social networks in a Chinese village*, Stanford: Stanford University Press.

Yang Mayfair Meihui, 1994. *Gifts, favors, and banquets: the art of relationships in China*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Zheng Li-Hua, 1995. *Les Chinois de Paris et leurs jeux de face*, Paris : L'Harmattan, collection “Logiques sociales”.

Zimmermann F., 1995. *Généalogie des médecines douces. De l'Inde à l'Occident*, Paris : PUF, collection “Science, Histoire, Société”.