

## Introduction

Il y a quelques années encore, quiconque se promenait à l'aube dans les rues de Pékin pouvait observer les adeptes du *qigong* s'adonnant à leurs exercices matinaux. Un jour « typique », le promeneur pouvait croiser sur le trottoir des personnes âgées, debout, immobiles face aux buissons, les yeux fermés, les mains en cercle devant le ventre. Dans la cour d'une cité résidentielle, une douzaine de femmes décrivant des arcs de cercle avec leurs bras étirés, suivant le rythme d'une cassette de musique chinoise. Dans un jardin public, un jeune étudiant, assis sur une pierre dans la position du lotus, marmonnant un mantra. Penché au-dessus d'un malade allongé sur un banc, un maître d'une quarantaine d'années, à coups de gestes saccadés dans l'air, écartant les souffles pernicious. Quelques pas plus loin, une femme grasse entourant un arbre de ses bras, pendant qu'un groupe de personnes en transe roule sur le sol, crie, rie ou pleure, danse ou imite des mouvements de boxe chinoise. Avant huit heures, tous, sauf les retraités et les malades, se dispersent pour aller au travail.

Le *qigong* matinal s'était trouvé une place paisible au milieu de la cacophonie urbaine. Quel ne fut alors l'étonnement du monde à la vue d'adeptes de cette culture du souffle affluer soudainement par milliers, le 25 avril 1999, autour de Zhongnanhai, centre névralgique du Parti, pour manifester leur mécontentement... Et à nouveau lorsque, en guise de réponse, ce dernier lança une campagne de suppression systématique de leur mouvement, le Falungong. Depuis, les dirigeants du Parti et le maître de la Roue du Dharma sont pris dans un bras de fer, manifestations et arrestations se succédant. Les premiers appellent à la vigilance contre la « secte hérétique », le deuxième vitupère contre les agissements « démoniaques » de Jiang Zemin, dirigeant suprême du Parti...

Pour quelle cause ? Comment en est-on arrivé là ? Qu'y avait-il derrière cette gymnastique du souffle pour qu'elle aspire dans sa gestuelle des dizaines de millions de Chinois, et les entraîne dans un conflit religieux et politique ? Cet ouvrage est une tentative de réponse à ces questions. Dans les pages qui suivent, j'essaierai de montrer comment le *qigong* est passé d'une pratique

thérapeutique à un mouvement religieux de masse, pour aboutir à un affrontement politique, et de suivre les phases de la recomposition du religieux en Chine contemporaine, dans ses rapports avec la guérison et la politique.

## I. GENÈSE ET ÉVOLUTION DE L'ÉTUDE

Quelques semaines après mon arrivée à Chengdu en mai 1993, lors de mon premier séjour en Chine, je fus invité à une conférence charismatique de *qigong*. Voici comment je décrivais l'événement dans mon journal de voyage :

Le cinéma de l'unité de travail [la Société de transport du gaz naturel] est une grande salle d'environ 500 places. La société l'emploie pour les activités d'animation culturelle des deux mille habitants de l'unité. Des slogans politiques ornent les murs : « Renforcer les réformes et l'ouverture », « Approfondir le travail idéologique », etc.

Une centaine de personnes étaient venues assister à la conférence. Deux maîtres de *qigong*, habillés en complet-cravate, occupaient l'estrade. Le plus âgé restait immobile, assis sur une chaise, les deux mains sur les genoux. Le deuxième délivra un discours sur le *qigong*. Il faisait parfois des gestes comme pour attraper de l'air.

Après une dizaine de minutes, une dame est entrée en convulsions, suivie de quelques autres. Plusieurs personnes se sont mises à éructer, et d'autres ont émis des cris et des bâillements. Une femme a vomi. Environ un tiers de l'assistance fut touché par ce phénomène qui dura une bonne vingtaine de minutes. Entre-temps, des enfants imitaient ces comportements en rigolant. À la fin de la séance, un de mes élèves me dit qu'il venait d'être guéri d'une douleur chronique dans le dos.

Ce fut mon premier contact avec ce *qigong* qui faisait rage en Chine. J'étais professeur d'anglais dans une école de cadres du Parti. Tous les matins à 6 h 30, alors que les haut-parleurs de l'école commençaient à cracher les bulletins d'informations de la Radio centrale du peuple, et que je sortais pour chercher mon bol quotidien de lait frais, je croisais un groupe de vieilles dames qui pratiquaient le *Xianggong* 香功, le « *Qigong* des arômes ». Elles secouaient les mains devant leur corps et leur visage : elles disaient que cela dégageait des odeurs parfumées. Mes élèves parlaient de maîtres de *qigong* qui pouvaient changer la structure moléculaire de l'eau et éteindre des incendies de forêt par un simple jet de pensée. L'un de mes étudiants, un ingénieur géologue dans un champ pétrolifère, était lui-même maître de *qigong*. Il organisa un petit stage du premier niveau du « *Qigong* des neuf immortels » (*Jiuxiangong* 九仙功), auquel je participai. Pendant que nous

essayions de répéter les mouvements gymniques de la méthode, il circulait parmi nous, et nous lançait des bouffées de *qi* que je ressentais comme des nuées de picotements dans mon corps.

Je venais de terminer des études d'anthropologie et de chinois à Montréal, au cours desquelles je m'étais intéressé aux cultures et aux modes de pensée des peuples non occidentaux. Après quatre années d'études théoriques, je voulais me plonger dans l'altérité totale d'une culture étrangère, connaître et pratiquer de l'intérieur un mode de pensée et de vie complètement différent de celui dans lequel j'avais grandi. Je m'intéressais aussi de plus en plus au lien entre culture et psychologie. Avant mon départ pour la Chine, je rencontrai à Paris le professeur Tobie Nathan : il me conseilla de « m'apprentir » auprès d'un maître traditionnel chinois, en vue de préparer une recherche sur l'ethnopsychiatrie chinoise.

Je choisis donc le *qigong* comme sujet d'enquête, ayant constaté la popularité de cette pratique après mon arrivée en Chine. J'ai commencé à fréquenter les milieux du *qigong*, et j'ai pratiqué plusieurs méthodes. Je suis devenu le disciple personnel d'un maître, le professeur Wang, qui m'enseigna une méthode à laquelle était intégrée l'étude du *Daodejing*<sup>1</sup>.

Mais l'enquête de terrain par observation participante fut difficile à mener. Les effets de la pratique du *qigong* étaient puissants. J'entrais dans des états dont je n'avais jamais auparavant soupçonné l'existence. Les limites de mon corps et de mon monde s'effritèrent. Je me sentais imbu d'une énergie immense, tout semblait possible. Je ne pensais plus en mots mais en formes et en symboles, qui surgissaient de mon ventre, de mes mains, de mes bras autant que de ma tête. Je voyais mes pensées comme des objets concrets et actifs, aussi réels et palpables que les choses matérielles du monde extérieur. La frontière entre l'imaginaire et le réel s'effaçait. Je lisais les textes chinois classiques avec un regard nouveau. Je plongeai dans la découverte de la mystique chinoise antique.

Toutefois, j'éprouvais peu de plaisir à fréquenter le monde du *qigong*. Le principal sujet de conversation des adeptes tournait autour des guérisons attribuées au *qigong*, et aux pouvoirs paranormaux des maîtres. On faisait beaucoup de cas de la capacité de lire avec les oreilles ou de retirer une pilule d'une bouteille sans l'ouvrir. Quand aux maîtres et aux organisations de

---

1. Le *Daodejing* 道德经 ou *Livre de la Voie et de la Vertu*, aussi connu sous le nom de son auteur présumé, *Laozi* 老子 (VI<sup>e</sup> siècle av. n.è.), est un grand classique de la philosophie chinoise, et un texte sacré du taoïsme.

*qigong*, ils me semblaient s'intéresser démesurément à l'argent et à la renommée personnelle. Cas extrême : un maître m'a demandé l'équivalent de 1000 dollars pour un stage d'une demi-journée. Son disciple m'expliqua que c'était un bon investissement : je pourrais faire fortune en enseignant la méthode à l'étranger. D'autres se sont intéressés à moi, soit en vue d'un gain financier immédiat, soit pour des avantages à long terme, par exemple ma collaboration à la mise sur pied d'une antenne de leur organisation dans un pays occidental.

Il était normal que la contribution des maîtres à mon enquête se monnaie d'une manière ou d'une autre. Ce qui devint clair, c'était ma nécessaire implication au cœur de leurs réseaux. J'avais des doutes. Les exercices de *qigong* étaient enseignés par des personnes ou des organisations auxquelles je ne désirais pas m'affilier, et étaient accompagnés d'une idéologie à laquelle, souvent, je ne pouvais souscrire. Je me rendais compte que ces organisations et ces discours étaient des productions modernes, liées à la configuration politique et sociale de la Chine populaire. Il fallait donc distinguer entre (1) les techniques enseignées, qui remontent à l'Antiquité, (2) les modalités de leur transmission par des organisations sociales spécifiques, et (3) l'idéologie véhiculée par ces dernières. Cette division du *qigong* en trois composantes est la prémisse de cette étude. Elle fera l'objet d'une discussion détaillée plus loin.

Une fois cette distinction faite, ce travail pouvait s'inscrire dans un cadre plus précis. Suivant le conseil de mon directeur d'études doctorales, le professeur Kristofer Schipper, il fut convenu qu'une enquête sur les techniques de *qigong* en elles-mêmes présenterait peu d'intérêt. Par contre, une étude sur les associations populaires de *qigong* – les lignées de transmission des techniques – comblerait un vide dans la recherche. Comment ces associations sont-elles organisées ? Quelles sont leurs activités ? Qui en sont les membres ? Quels sont leurs rapports avec le Parti et l'État ?

Je me préparai à mener une enquête sur l'une des plus grandes organisations de *qigong*, le Zhonggong. Mais il devint évident que le Zhonggong était apparu à un moment particulier de l'histoire des cercles du *qigong*. Cette histoire mouvementée est largement inconnue ; elle n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie. Or, avant de mener une recherche détaillée sur un cas particulier d'association, il fallait comprendre l'histoire et la configuration générale du monde du *qigong*, afin de restituer le contexte dans lequel se meuvent les différents maîtres et leurs organisations.

Plus l'analyse des données historiques du *qigong* depuis 1949 avançait, plus elle devenait fascinante. Un pan inédit de l'histoire de la société et de

la religion chinoises se reconstituait. Les similitudes entre les lignées de transmission du *qigong* et les groupes « hétérodoxes » de la période précommuniste soulevaient maintes questions : le *qigong* est-il le dernier avatar du sectarisme populaire chinois ? En même temps, l'engouement de l'élite du Parti et de certains chefs militaires et scientifiques se révélait comme un facteur déterminant dans l'invention du *qigong* moderne et dans sa propagation massive. Le *qigong* apparaissait comme le résultat d'un étrange mariage entre les institutions politiques et le monde sectaire.

L'étude historique des organisations de *qigong* depuis 1949 s'imposa dès lors comme le noyau central de cette recherche. Au début de 1999, je commençai à rédiger une première version. Je voulais souligner la dimension structurée du *qigong* : jusque-là, le *qigong* était universellement considéré comme un simple ensemble de techniques ; rares étaient ceux qui avaient remarqué, derrière ces techniques, un monde immense et bouillonnant, composé de milliers d'associations, de lignées, d'organisations dont la taille pouvait rivaliser avec celle du Parti communiste lui-même, et constituer un pouvoir politique en puissance.

Je fus rattrapé par les événements : la manifestation de dix mille adeptes du Falungong autour de Zhongnanhai, le 25 avril 1999, montra de façon éclatante au monde entier que le *qigong* était plus qu'une simple gymnastique pratiquée par les vieux dans les parcs. En Chine, pour réussir une manifestation d'une telle ampleur, à un tel endroit, à l'insu des services de sécurité, il fallait une organisation soudée et bien rodée. La thèse des liens entre le *qigong* et le sectarisme se confirmait. Avec la campagne de suppression du Falungong, un nouveau chapitre s'ouvrait dans l'évolution du *qigong*. L'histoire avançait plus vite que mon travail. Je fixai donc le début de la campagne anti-Falungong, en juillet 1999, comme marquant la fin de l'enquête. Depuis lors, je me suis efforcé de restituer les événements qui ont jalonné l'histoire du *qigong* de 1949 à 1999, et qui sont présentés dans cet ouvrage.

## 2. UN MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE

Marcel Mauss écrivait en 1902 que les religions sont des agrégats de *représentations*, de *pratiques* et d'*organisations* qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés<sup>2</sup>. C'est sous cet angle que nous allons considérer le *qigong*.

---

2. MAUSS 1968.

### 2.1. Représentations

Le terme *qigong* apparaît pour la première fois dans un texte taoïste de la dynastie des Tang (618-910), avec le sens de « procédés du souffle ». Quelques siècles plus tard, sous les Song (960-1279), on le retrouve dans deux textes, avec le sens d'« efficacité du souffle »<sup>3</sup>. Mais l'occurrence du terme est rarissime jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle. Paraît alors un ouvrage sur les arts martiaux, de la plume de Zun Wozhai 尊我斋, les « Explications précises du *qigong* » (*Qigong miaojie* 气功妙解), et un livre de Dong Hao 董浩 intitulé « Procédés thérapeutiques du *qigong* » (*Qigong liaofa* 气功疗法)<sup>4</sup>. Le mot *qigong* apparaît aussi dans les « Explications précises du travail du souffle mental » (*Yi qigong xiangjie* 意气功详解), de Wang Zhulin 王竹林. L'ouvrage décrit la pratique par laquelle la pensée (*yi* 意) suit le souffle (*qi* 气) et le dirige dans le corps. La méthode prescrite est la suivante : « Concentrer l'esprit sur une seule volonté et chasser les pensées désordonnées ; dans le vide, penser à cette seule idée : que le *qi* circulant dans tout mon corps se réunisse autour du cœur et forme une sphère ; et ensuite se concentrer sur cette sphère. »<sup>5</sup> En 1934, l'hôpital Xianglin 祥林 de Hangzhou publie « Un traitement spécial pour la tuberculose : la thérapie par le *qigong* » (*Feilaobing tesbu liaoyangfa – qigong liaofa* 肺癆病特殊疗养法 – 气功疗法)<sup>6</sup>. Également dans les années trente, Fang Gongpu 方公蒲 fonde l'Institut thérapeutique de *qigong* de Gongpu (*Gongpu qigong zhiliaoyuan* 公蒲气功治疗院), la première clinique à porter le nom de *qigong* dans l'histoire moderne. Fang publie également les « Expériences de thérapie par le *qigong* » (*Qigong zhiyan lu* 气功治验录) en 1938<sup>7</sup>. Mais ce n'est qu'après 1949 que le *qigong* devient une catégorie générale et autonome, universellement utilisée dans les discours médical, scientifique et populaire, et regroupant toutes les techniques traditionnelles de respiration, de méditation, de visualisation et de gymnastique, auxquelles s'agrègent au fil des années des techniques martiales, de spectacle, de transe, de divination, de guérison charismatique et d'utilisation de talismans, ainsi que l'étude des phénomènes paranormaux, des ovnis, du *Livre des mutations* (*Yijing* 易经), etc.

3. Sur l'étymologie du terme *qigong* et pour les références de ses premières utilisations, cf. DESPEUX 1997 : 267.

4. *Ibid.*, loc. cit.

5. Cité in LI Zhiyong 1988 : 404-405.

6. HU Meicheng 1981 : 42.

7. LI Zhiyong 1988 : 409.

Le *qigong* évoque en chinois une foule d'images et de symboles qu'il convient d'explicitier ici. Le mot *qigong*, d'abord, est formé des deux caractères *qi* 气 et *gong* 功. *Qi* est souvent traduit par « souffle », et *gong* par « travail », ce qui explique le choix du terme *qigong* pour désigner les techniques chinoises de respiration. Mais examinons les nuances des caractères tels qu'ils sont employés dans le monde du *qigong*. Le *qi* est compris comme l'énergie animatrice de l'univers, une substance qui circule dans et à travers le corps. Dans son acception officielle, le terme découle de la théorie de la médecine chinoise ; mais il renvoie aussi à la cosmologie traditionnelle. Dans la pratique, le *qi* peut être dirigé mentalement (*xingqi* 行气), il peut être projeté vers l'extérieur du corps (*faqi* 发气), il peut s'écouler du corps involontairement (*xieqi* 泄气), il peut être extrait d'autres objets (*chaiqi* 柴气), il peut même être volé à une autre personne (*touqi* 偷气). Il peut être disposé en sorte de créer un champ énergétique (*qichang* 气场) entre pratiquants réunis dans un même espace, ce qui augmente l'efficacité du *qigong*.

*Gong* est un terme qui renvoie aux arts martiaux : composé des deux caractères, travail 工 et force 力, *gong* s'apparente au *gongfu* 功夫, mot intraduisible qui désigne le talent de virtuose des arts de combat : une maîtrise du corps et de l'esprit, fruit d'une longue discipline de pratique couronnée par la manifestation de pouvoirs magiques. Le *gong* est inséparable de la substance essentielle d'une personne, de son caractère moral ; il se manifeste dans la lutte contre un mal ou contre un ennemi. Le *gong* est parfois entendu comme la force magique d'une personne ayant atteint un haut niveau de *gongfu* ; dans ce cas, je traduis le terme par le mot « Force ». Celle-ci peut être projetée vers d'autres personnes (*fangong* 发功), c'est ici une manière différente de parler de l'émission de *qi*. Elle peut aussi émaner d'un objet ou d'une action : on parle alors de « cassettes imbues de Force » (*daigong cidai* 带功磁带) ou de « conférences imbues de Force » (*daigong baogao* 带功报告). On retrouve le caractère *gong* dans *gongneng* 功能 qui signifie « fonction », terme qui prend souvent dans le *qigong* un sens particulier désignant les « fonctions exceptionnelles du corps humain » (*renti teyigongneng* 人体特异功能), c'est-à-dire les pouvoirs magiques ou paranormaux qui apparaissent à un niveau élevé de pratique de *qigong*. Dans le même sens, on emploie parfois l'expression *shengong* 神功, « Force divine », pour dénoter les aspects magiques du *qigong*. La pratique du *qigong-lianqigong* 练气 – est souvent abrégée en *liangong* 练功, formulation qui connote l'entraînement ou l'exercice de la force magique du *gongfu* afin d'entrer en « état de *qigong* » (*qigongtai* 气功态), état de relaxation profonde qui peut ressembler à l'hypnose<sup>8</sup>. Un autre terme employé pour parler de cet entraînement,

à un niveau supérieur, est *xiulian* 修炼 : travail de discipline spirituelle nécessaire pour forger l'élixir de l'immortalité, qui renvoie aux traditions taoïstes d'alchimie intérieure (*neidan* 内丹) et que je traduis par « ascèse ». Dans les mots composés, le caractère *gong* est souvent une abréviation de *qigong*, comme dans les noms de méthodes : le Falungong 法轮功, par exemple, signifie donc le « *Qigong* de la roue du Dharma », mais, en même temps, implique la Force de la Roue du Dharma.

Les concepts, symboles et images associés au *qigong* sont des objets intellectuels qui donnent un sens aux techniques et aux expériences que celles-ci provoquent, et indiquent le but ou l'idéal recherché à travers la pratique. Ils fournissent aussi un langage commun aux adeptes. Les représentations recouvrent les noms des puissances et énergies invisibles mises en jeu par la pratique, les noms des phénomènes, des sensations et des effets produits par les exercices, et les théories explicatives du sens de ces phénomènes les relient à des systèmes conceptuels religieux, scientifiques ou philosophiques.

Ce bref exposé du champ du *qigong* montre la facilité avec laquelle on peut glisser d'une description purement technique à des images magiques ou religieuses. Or le terme *qigong* exprime, lors de son adoption officielle par des cadres du Parti en 1949, un projet politique : celui d'unifier les pratiques corporelles chinoises extraites de leur contexte « féodal » et religieux, pour les mettre au service de l'édification d'un État laïc et communiste. Mais dans les années 1980, le *qigong* devient synonyme, dans le discours populaire, de divination, de guérison miraculeuse et de pouvoirs magiques, pendant que des intellectuels et dirigeants politiques forgent une idéologie de la renaissance de la nation chinoise à travers une nouvelle révolution scientifique mondiale déclenchée par la maîtrise des pouvoirs paranormaux du *qigong*. Quelques années plus tard, cette vision est décriée comme étant du « pseudo-*qigong* » (伪气功 *weiqigong*) par des polémistes qui appellent à un retour au « vrai » *qigong* épuré de toute « superstition », pendant que Li Hongzhi propose aux adeptes de transcender le *qigong*, pratique « inférieure » d'attachement au monde d'ici-bas, par l'ascèse spirituelle du Falungong.

Cette étude trace l'évolution des représentations et des pratiques qui se sont cristallisées autour du terme de *qigong* de 1949 à 1999, ainsi que les stratégies d'uniformisation, de systématisation et de contrôle mises en œuvre par certains groupes officiels et populaires. Le *qigong* est une tradition inventée<sup>9</sup>. Comme l'explique Catherine Despeux :

---

8. Cf. DESPEUX 1997 : 275.

Dans cette affaire du *qigong*, l'enjeu principal de la Chine est certainement à l'origine le maintien d'une tradition typiquement chinoise et son adaptation à la modernité. Pour cela est créé, à partir d'un terme déjà attesté dans le passé, un nouveau champ sémantique regroupant des techniques qui étaient jadis désignées par des termes différents et avaient pour base commune un travail sur le *qi*. Pour garantir l'authenticité de cette « nouvelle technique », il convenait de la faire remonter le plus loin possible dans l'antiquité. Aussi, par effet rétroactif, les historiens du *qigong* en commencent-ils l'histoire à la période des Royaumes Combattants, y englobant les techniques de *daoyin*<sup>10</sup>, de méditation, de visualisation, etc.<sup>11</sup>

## 2.2. Pratiques

Cette tradition inventée répond au projet idéologique d'ériger le *qigong* au rang de science chinoise. L'objet est de présenter le *qigong* sous un angle purement technique, de reconstituer l'histoire de ses techniques en les séparant de leur contexte religieux, politique et social. On procède ensuite à leur classification raisonnée. On divise normalement les techniques en formes « dures » (*ying qigong* 硬气功) dérivées des arts martiaux et comportant une dimension spectaculaire (avalier une bouteille de verre cassée, casser des briques ou des pierres avec la main, soulever une voiture avec la langue, etc.), et en formes « souples » (*ruan qigong* 软气功)<sup>12</sup>. Celles-ci sont regroupées en formes « immobiles » (*jingong* 静功), qui comprennent les techniques de méditation, de concentration et de visualisation pratiquées en position assise, debout ou allongée, et en formes « mobiles » (*donggong* 动功), dérivées des traditions gymniques du *daoyin* ou encore, lorsqu'il s'agit du « *qigong* des mouvements spontanés » (*zifa donggong* 自发动功), de pratiques comparables à des phénomènes de transe et de possession.

9. Sur la notion de « tradition inventée », cf. HOBBSAWM & RANGER (eds.) 1983.

10. Le *daoyin* 导引 est une forme traditionnelle de gymnastique. Pour une brève description du *daoyin*, cf. DESPEUX 1988 : 8-44. Plus loin dans le même ouvrage, Despeux présente une traduction des méthodes de *daoyin* décrites dans le texte *La moelle du phénix rouge* (p. 101-221). Cf. aussi DESPEUX 1989.

11. DESPEUX 1997 : 276. Certaines généalogies du *qigong* font remonter son histoire encore plus loin, comme Lin Zhongpeng qui, dans son *Guide historique du qigong chinois* situe son origine durant la préhistoire, il y a 1,7 million d'années (LIN Zhongpeng 1988 : 32). Un autre auteur situe l'origine du *qigong* dans le culte de la fertilité au commencement de la culture chinoise (ZHANG Fangsong 1994 : 6, 17).

12. Cf. DESPEUX 1997 : 268.

La quasi-totalité des travaux savants sur le *qigong* suit cette approche technique. Les recherches en Chine continentale ont porté essentiellement sur trois domaines : (1) l'extraction, à partir de la littérature religieuse et médicale classique, des techniques du souffle, et leur classification, leur systématisation et explication<sup>13</sup> ; (2) l'observation empirique des effets chimiques, physiques, biologiques, cliniques, etc., de ces techniques sur des sujets humains, sur des animaux, des végétaux, ou sur des formules chimiques<sup>14</sup> ; (3) enfin, des élaborations conceptuelles et théoriques « scientifiques » sur ces techniques et leurs effets<sup>15</sup>.

La définition technique du *qigong* est parfois reprise de manière non critique par des auteurs occidentaux. Exemple :

Le *qigong* contemporain, « exercices de l'énergie vitale », « pratiques du *qi* », ou encore « travail du *qi* », est un ensemble de techniques corporelles à fins thérapeutiques qui s'enracinent dans la tradition chinoise [...] Ces pratiques [...] visent à l'entretien de la santé, au prolongement de la vie humaine et à la régression des états pathologiques.<sup>16</sup>

Or j'affirmerai que *stricto sensu*, il n'y a pas de technique de *qigong*. Les techniques de gymnastique, de respiration et de méditation définies comme *qigong* étaient largement pratiquées dans la société chinoise d'avant 1949, mais n'étaient pas connues sous cette dénomination, ni regroupées sous une seule catégorie distincte. Elles étaient appliquées dans des contextes divers, et rattachées à différents systèmes de représentations et d'organisations sociales : institutions monastiques, groupes sectaires, groupes d'arts martiaux, milieux lettrés, lignées de thérapeutes traditionnels. Ce n'est qu'en 1949 que le *qigong* devient une catégorie globale réunissant l'ensemble des techniques de respiration, de méditation et de gymnastique chinoises. Comme le remarque Jian Xu :

---

13. Cf., par exemple, LI Yuanguo 1987, 1988 ; ZHANG Wenjiang & CHANG Jin 1989 ; LI Zhiyong 1988 ; Zhang Youjun *et al.* (eds.) 1996, etc.

14. Cf., par exemple, WANG Jisheng 1989 ; LIU Shanglin 1999.

15. Cf., par exemple, LU Liu 1994 ; LIU Zhidong (ed.) s.d. [1993 ?] ; QIAN Xuesen 1996, 1998a, 1998b.

16. MICOLLIER 1999 : 22. Cette approche est également suivie par MIURA 1989 et HEISE 1999.

En un certain sens, les différentes formes d'exercices du *qi* désignées par le terme moderne de *qigong* ont toujours été au centre de la culture chinoise, bien qu'elles ne fussent jamais considérées comme des pratiques culturelles autonomes, mais toujours comme auxiliaires d'autres pratiques culturelles. [...] Les maîtres et élèves qui transmettaient la connaissance des techniques du *qi* le faisaient habituellement au nom d'une religion, ou d'une école de médecine ou d'arts martiaux. Il était inimaginable d'étudier le *qi* uniquement pour ses formes et techniques et non au service d'autres buts.<sup>17</sup>

Cette étude montrera que la vision purement technique du *qigong* sert elle-même des fins politiques. Il est impossible de séparer l'aspect technique du *qigong* de ses dimensions idéologiques et sociales.

Cependant, il est indéniable que la Chine a une riche histoire de pratiques gymniques, respiratoires et de méditation, et que, bien qu'on les retrouve toujours intégrées à d'autres traditions, ces techniques ont leur propre histoire<sup>18</sup>. Ainsi, une distinction s'impose entre les pratiques en tant que telles et le *qigong* en tant que forme particulière d'organisation idéologique et sociale de ces mêmes pratiques. Afin de faciliter cette distinction, je propose le terme de « culture corporelle » pour désigner les pratiques corporelles chinoises dans leur sens général. La notion de culture corporelle intègre deux sens qui sont pertinents pour notre analyse : en premier lieu, la « culture corporelle » chinoise est analogue à la « culture physique » en Occident, définie comme le « développement méthodique du corps par des exercices appropriés et gradués »<sup>19</sup>. Le choix du mot « corporel » plutôt que « physique » se rapproche de la notion chinoise du corps comme contenant aussi bien la pensée, les émotions et les souffles, que la chair physique<sup>20</sup>. Dans la culture corporelle chinoise, à l'aide de différentes techniques, on cultive le corps, on « nourrit le principe vital »<sup>21</sup>. Deuxièmement, l'emploi du mot « culture » renvoie également au sens anthropologique du terme : un ensemble de conceptions, de pratiques et de traditions en rapport avec le corps, qui sont transmises et modifiées au fil des générations, et dont les configurations particulières selon les lieux et les époques sont liées à un contexte social précis. Dans cette optique, le *qigong* est une expression moderne de la culture corporelle chinoise.

---

17. XU 1999 : 968.

18. Cet aspect est souligné par Michel Strickmann, concernant le rapport entre les techniques de longévité et le taoïsme (STRICKMANN 1979 : 166).

19. Dictionnaire le *Robert*.

20. SCHIPPER 1982.

21. MASPERO 1971 [1937].

Il est le produit d'un changement de structure politique qui provoque une redistribution de formes techniques, conceptuelles et sociales. Cette redistribution se manifeste par de nouvelles combinaisons de techniques, de nouvelles constructions idéologiques, et de nouveaux modèles de transmission et de pratique collective<sup>22</sup>.

### 2.3. Organisations

Cette enquête prend donc le *qigong* comme objet social. Il s'agit d'étudier la naissance et l'évolution d'un groupe social constitué par la pratique, l'étude et la promotion des techniques de culture corporelle, qui se désigne par le nom de « monde du *qigong* » (*qigong jie* 气功界) et consiste en une nébuleuse de réseaux et d'associations qui, avec l'encouragement des élites du Parti, de l'Armée et des institutions scientifiques chinoises, ont connu une expansion fulgurante dans les années 1980 : à tel point qu'on parla d'une « fièvre du *qigong* » (*qigong re* 气功热) en Chine. Le monde du *qigong* était un espace de relative liberté dans lequel, entre 1979 et 1999, foisonnèrent toutes sortes d'activités et de réseaux populaires : groupes de pratiquants dans les jardins publics, associations de chercheurs, revues, colloques, échanges internationaux, événements artistiques et écologiques, etc. On y pratiquait aussi bien la voyance que des expériences de laboratoire ; les

---

22. Sur les configurations antérieures de la culture corporelle chinoise, cf. MASPERO 1971 [1937]. Sur les origines chamaniques de la culture corporelle, cf. ELIADE 1968. Sur l'évolution historique des concepts chinois du corps en rapport avec la structure politique, cf. UNSCHULD 1985. Sur la culture corporelle taoïste, cf. KOHN (ed.) 1989 ; KOHN 1992 ; STEIN 1999. Sur les techniques corporelles des « hommes à recettes » (*fangshi* 方士), cf. ROBINET 1990 : 39. Sur la méditation du « garder l'Un » du mouvement taoïste des Maîtres célestes, cf. SCHIPPER 1982 : chap. 8. Sur la culture corporelle des écoles taoïstes du Shangqing et du Lingbao, cf. ROBINET 1979. Sur l'alchimie intérieure taoïste, cf. BALDRIAN-HUSSEIN 1984 ; ROBINET 1991, 1995 ; BARYOSHER-CHEMOUNY 1996. Sur l'alchimie intérieure féminine, cf. DESPEUX 1990. Sur la cartographie taoïste du corps, cf. DESPEUX 1992. Sur les techniques néo-confucéennes de contemplation, cf. GERNET 1981. Sur la culture corporelle des mouvements sectaires dits du « Lotus Blanc », cf. OVERMYER 1976 : 188-191 ; NAQUIN 1976 : 26-32 ; ID. 1985. Sur les techniques corporelles des Boxers, cf. ESHERICK 1987 : 50-62 ; COHEN 1997 : 16, 99-118. Sur le *taijiquan*, cf. DESPEUX 1990 ; WILE 1996. Sur les arts sexuels chinois, cf. WILE 1992. Sur le *yangge* en Chine contemporaine, cf. GRAEZER 1999. Sur la construction sociale et politique du corps en Chine, cf. ZITO & BARLOW (eds.) 1994. Pour la généalogie historique du *qigong* contemporain, cf. LIN Zhongpeng (ed.) 1986 ; LI Yuanguo 1988.

discussions touchaient au bouddhisme, au taoïsme, à la méthode scientifique, aux techniques d'hygiène, au progrès de la culture chinoise... Des milliers de maîtres et de lignées se faisaient concurrence, chacun proposant sa palette d'exercices et de concepts. Des débats faisaient rage sur les effets et pouvoirs attribués au *qigong*. Jusqu'à cent millions de personnes pratiquaient le *qigong*, constituant la principale expression de religion populaire urbaine dans la Chine post-maoïste, son plus grand ensemble d'associations populaires, et, comme le soulignent Zhu Xiaoyang et Benjamin Penny, « probablement le plus grand mouvement de masse en Chine moderne qui soit hors du contrôle direct du gouvernement »<sup>23</sup>. Malgré son ampleur et son influence, ce monde a presque totalement échappé au regard des chercheurs universitaires. Comment s'est-il constitué ? Quelle est sa configuration interne ? Comment est-il devenu si rapidement un mouvement de masse d'une telle ampleur ? Quelles furent les phases de sa formation et de sa décomposition ? Comment a-t-il donné naissance au Falungong ? Quels sont ses rapports avec le Parti et l'État ? Quel est son discours idéologique ? Voilà quelques-unes des questions auxquelles cet ouvrage tentera d'apporter des réponses.

Depuis l'affaire du Falungong, la question de la nature « sectaire » de ces groupes s'est posée. Aussi bien le gouvernement chinois que des commentateurs et chercheurs occidentaux<sup>24</sup> ont soulevé l'hypothèse des liens entre le *qigong* et ce que les spécialistes appellent le sectarisme chinois d'avant la période communiste, ainsi que des analogies avec les « sectes » en Occident ou ailleurs dans le monde. Étant donné la nature problématique du terme « secte » et sa connotation politique très chargée dans le contexte chinois, il est à manier avec prudence, et je l'éviterai dans le corps du récit. Je n'aborderai la problématique du sectarisme en Chine qu'en conclusion, après avoir présenté l'ensemble des faits.

Je suivrai plutôt la nomenclature établie par Barend ter Haar dans sa discussion du problème de la dénomination des groupements populaires dits du « Lotus Blanc » qui se sont largement propagés en Chine depuis la dynastie des Yuan (XIII<sup>e</sup> s.)<sup>25</sup>, et dont on peut considérer le *qigong* comme l'avatar le plus récent en Chine contemporaine. Ter Haar propose de remplacer l'appellation vague de « secte » par celles de « groupe » et de « mouvement », selon leur forme d'organisation interne :

---

23. ZHU & PENNY (eds.) 1994 : 3.

24. Voir notamment OWNBY 2000, 2002 ; CHANG 2004.

25. TER HAAR 1992.

Un « groupe religieux » est une collection d'êtres humains qui entrent individuellement et volontairement dans des rapports sociaux mutuels et distincts, sur la base de convictions religieuses et de pratiques partagées. Le manque de spécificité quant à leur degré d'organisation ou leur type de croyance est intentionnel. Un tel ensemble de groupes religieux, qui partagent un certain nombre de convictions et de pratiques religieuses distinctes, sera dénommé « mouvement » religieux. Les groupes, dans un tel mouvement, sont éventuellement tous issus des adeptes d'un même prédicateur, ou bien sa cohésion religieuse peut être le résultat d'une diffusion à long terme, sans traces concrètes dans d'autres sources. Ces groupes peuvent, mais pas nécessairement, interagir les uns sur les autres et donner la même forme d'expression sociale à leurs idéaux religieux. Une organisation commune n'est pas un attribut nécessaire d'un mouvement.<sup>26</sup>

Suivant la définition de Ter Haar, le *qigong* est un mouvement social composé d'un ensemble de groupes qui partagent un certain nombre de pratiques et de croyances relatives au corps. Mais, contrairement à la dénomination de Lotus Blanc qui fut souvent une étiquette employée par le gouvernement impérial pour désigner certains groupes comme hérétiques, et pas forcément le nom employé par ces groupes eux-mêmes, qui n'avaient pas d'organisation unifiée, le *qigong* est un mouvement qui se reconnaît par son nom et qui, à travers des notions comme la « cause du *qigong* » (*qigong shiye* 气功事业) et des associations semi-officielles fondées avec le patronage de dirigeants politiques, entend agir collectivement sur le cours de l'histoire. Il ne s'agit pas d'un classement opéré de l'extérieur, regroupant arbitrairement tous les pratiquants de certaines techniques corporelles sans que ceux-ci aient pris conscience de ces éléments communs comme étant le fondement d'une identité collective<sup>27</sup>. Les pratiquants de *qigong* sont engagés, consciemment ou non, dans un projet idéologique, politique et religieux qui les distingue de ceux qui adoptent des techniques semblables, voire identiques, dans le cadre de mouvements ou de traditions comme le *taijiquan* 太极拳, le taoïsme ou le bouddhisme.

Le *qigong* en tant que mouvement comprend quatre principaux types de groupes organisés. Dans leur ordre d'apparition historique, il s'agit d'institutions médicales, de lignées de masse, d'associations semi-officielles et d'entreprises commerciales. Les institutions médicales sont des cliniques et sanatoria de *qigong* intégrés au système médical de l'État. J'appelle « lignées

---

26. TER HAAR 1992 : 12.

27. Élisabeth Allès fait une distinction analogue dans son étude de la construction politique des musulmans chinois en tant qu'ethnie *hui*zu 回族. Cf. ALLÈS 2000 : 17.

de masse » des chaînes de transmission de méthodes de *qigong*, créées par des maîtres et disséminées à travers la Chine et dans le monde par des réseaux d'animateurs et de moniteurs reliant les niveaux national, provincial, municipal, de quartier et jusque dans les jardins publics. Les associations semi-officielles dépendent d'institutions d'État telles que l'Association scientifique nationale, la Commission nationale des sports, etc. Leur objectif est de promouvoir le *qigong* tout en unissant et en contrôlant les maîtres et leurs lignées. Les entreprises commerciales proposent des services thérapeutiques ou des stages de formation payants ; elles dépendent souvent d'un groupe relevant de l'un des trois autres types. Entre ces organisations circule la masse des pratiquants, qui peuvent aussi former des petits groupes ou réseaux éphémères d'« amis de *qigong* » (*gongyou* 功友).

Les groupes de *qigong* sont des réseaux plus ou moins structurés de transmission. Ils créent des dispositifs d'interaction entre maîtres et élèves et entre thérapeutes et patients, permettant l'enseignement et la diffusion des pratiques et des représentations. Sans ces groupes, les pratiques et les représentations ne pourraient être conservées ou transmises, de nouveaux adeptes, maîtres ou spécialistes ne sauraient être formés. Cette étude décrit l'émergence, l'organisation et les stratégies de ces groupes, et leurs rapports avec l'État. Elle démontre que le *qigong* en tant que mouvement social fut le produit d'un mariage ambigu entre l'État et ces groupes populaires, et que la crise du Falungong est le résultat du délitement de cette alliance.

Représentations, pratiques et organisations composent un agrégat indissociable. Mais chaque élément possède sa propre histoire : ce sont des objets « nomades »<sup>28</sup> qui circulent et évoluent dans l'espace et dans le temps. Selon les époques ou les lieux, les mêmes pratiques peuvent être associées à des concepts différents et diffusées d'une organisation vers une autre. Par exemple, en 1949, une technique de méditation en position debout est transmise, à travers Liu Guizhen 刘贵珍, d'une lignée traditionnelle vers les institutions médicales modernes de l'Armée populaire de libération, donnant naissance au *qigong* moderne. Avec ce changement d'organisation, l'on essaie, tout en gardant la même technique, de remplacer des notions religieuses par des concepts matérialistes compatibles avec l'idéologie du Parti communiste chinois. Catherine Despeux souligne l'analogie entre cette situation et celle qui permit la propagation à grande échelle du *taijiquan* : cette technique était en effet transmise par une famille du Henan alliée à la

---

28. STENGERS 1995.

secte anti-mandchou des Piques Rouges, jusqu'à ce que l'un des disciples, Yang Luchan 杨露禅, originaire de Pékin, retourne à la capitale pour en propager l'enseignement avec l'aide de ses enfants et avec le soutien visible de fonctionnaires du Palais impérial :

Ainsi, dans le cas du *taiji quan* comme dans celui du *qigong*, le résultat est le même : l'appropriation par le pouvoir central d'une technique sortie d'un contexte gênant pour être répandue et diffusée.<sup>29</sup>

Les mêmes images connaissent une diversité d'emprunts et d'adaptations. Par exemple, la notion de « Roue du Dharma », symbolisée par le swastika et connue en Chine à travers la philosophie et l'art bouddhiques, devient dans le Falungong une sorte de talisman giratoire déposé télépathiquement par Li Hongzhi dans le bas-ventre de l'adepte, créant un lien viscéral entre le maître et le disciple dans la chaîne de transmission et dans les pratiques de méditation<sup>30</sup>.

Une même organisation peut se perpétuer tout en modifiant les techniques et l'idéologie conceptuelle qu'elle diffuse. Ainsi le Falungong, dans ses premières années, propose une méthode de *qigong*, mais plus tard abandonne la notion de *qigong* pour celle d'une « ascèse » de niveau supérieur et souligne la primauté du livre sacré sur les exercices de culture corporelle.

Nous nous retrouvons donc devant des combinaisons plus ou moins éphémères d'éléments « nomades ». Un agrégat peut éclater ou se disperser, certains des éléments constitutifs se recombinaient ultérieurement sous une forme autre. Ainsi le *qigong*, dans ses débuts, veut séparer les techniques corporelles du monde de la religion populaire. Mais dans les années 1980 et 1990, des formes d'organisation religieuse se reconstituent autour du *qigong*, et des notions messianistes, millénaristes et eschatologiques s'y rattachent. Notre modèle pour l'étude du *qigong* doit ainsi tenir compte de sa nature composite et instable, et donc de l'histoire de la distribution et de la recombinaison de ses éléments originels.

### 3. UN SCHÉMA THÉMATIQUE

Le récit est divisé en trois parties qui correspondent à des phases distinctes de l'histoire du *qigong*. La première partie relate la phase de l'institution médicale, de la fondation du *qigong* par l'État en tant que composante du système de

29. DESPEUX 1997 : 270.

30. Cf. *infra*, section 13.3.2, p. 351.

santé, de 1949 à la Révolution culturelle. La deuxième partie décrit l'explosion religieuse du *qigong*, de la fin de la Révolution culturelle jusqu'en 1989, période au cours de laquelle le *qigong* devient un mouvement religieux de masse et acquiert une idéologie légitimatrice se référant aussi bien à la Tradition antique qu'à la Science. La troisième partie analyse la crise politique du *qigong* des années 1990 ; plusieurs stratégies s'affrontent alors, visant au contrôle des milliers de maîtres et des millions d'adeptes, et à la gestion du potentiel symbolique, économique et politique du mouvement. Au bout du compte, c'est une radicalisation idéologique, religieuse et politique qui prend le dessus, exprimée par le militantisme du Falungong et sa répression par l'État.

Le *qigong* peut être appréhendé sous l'angle de ses dimensions thérapeutique, religieuse et politique. En simplifiant de manière schématique, on peut dire que durant la première période décrite dans le récit historique, c'est la fonction thérapeutique qui est mise en avant pour justifier l'institutionnalisation du *qigong*. Dans la deuxième période, c'est l'aspect religieux qui explique l'engouement des masses comme de l'élite pour le *qigong*. Et dans la troisième période, c'est l'enjeu politique qui est au centre des préoccupations des acteurs. Mais comme on le verra, les trois aspects sont en réalité toujours présents et imbriqués.

### 3.1. Guérison

En tant que méthode de guérison, le *qigong* a déjà été l'objet de cinq études d'anthropologie médicale menées par Thomas Ots<sup>31</sup>, Nancy Chen<sup>32</sup>, Évelyne Micollier<sup>33</sup>, Thomas Heise<sup>34</sup> et Elizabeth Hsu<sup>35</sup>. Chen et Ots ont souligné la façon dont, à travers le *qigong*, les adeptes se réapproprient leur corps et entrent dans des états de conscience altérée qui leur permettent de pénétrer dans un univers autre, libre des contraintes et des pressions de l'État, du travail et de la famille. Allant plus loin, Chen analyse la médicalisation par les institutions psychiatriques des cas extrêmes de ces états mentaux en tant que « réaction psychotique au *qigong* »<sup>36</sup>. Micollier explique que différentes formes de *qigong* peuvent servir soit comme moyen de défoulement, soit, au contraire,

31. Cf. OTS 1994.

32. Cf. CHEN 1995, 2003.

33. Cf. MICOLLIER 1995, 1999.

34. Cf. HEISE 1999.

35. Cf. HSU 1999.

36. CHEN 2003 ; cf. aussi *infra*, section 9.1, p. 243-246.

comme méthode de contrôle des émotions. Micollier et Hsu ont suivi, lors d'enquêtes de terrain à Canton et à Kunming, les interactions entre maîtres et patients de *qigong*, et étudié les concepts de maladie et de guérison qui ressortent de différents types de dispositif thérapeutique. Hsu s'est également penchée sur la transmission d'une lignée secrète de *qigong* par un maître vers son beau-frère, et sur les rapports entre cette transmission et les relations familiales.

Les travaux d'Ots et de Hsu restituent la richesse du ressenti des acteurs et de leurs interactions. Haruhiko Murakawa, à travers une étude approfondie de trois maîtres, a posé l'amorce d'une phénoménologie des expériences mentales et corporelles de la pratique du *qigong*<sup>37</sup>. Mais ces études se sont focalisées sur des cas spécifiques et locaux. Ici, nous allons plutôt suivre le *qigong* dans une perspective générale et historique. Ce sont des politiques de l'État, des interventions de personnalités influentes ou charismatiques, et des lignées de masse qui ont créé le cadre dans et autour duquel se sont réunis des millions de trajectoires thérapeutiques et de rencontres cliniques individuelles. Le corps, la maladie et la guérison sont le terreau fertile dans lequel les groupes de *qigong* se sont enracinés au sein du peuple ; la santé et la médecine sont les instances auprès desquelles ils ont d'abord acquis une légitimité institutionnelle. Mais rester au niveau de l'analyse des interactions thérapeutiques, c'est manquer la question essentielle soulevée par le *qigong*, qui est son glissement inexorable vers le religieux et le politique.

### 3.2. Religion

Dire que le *qigong* est un mouvement religieux, c'est là une affirmation que contesteront avec véhémence la plupart des groupes de *qigong*, et pas seulement par un conformisme de façade aux normes idéologiques du Parti. En effet, bien que les groupes de *qigong* puisent volontiers dans le fonds symbolique de la religion chinoise, il existe un discours de la supériorité scientifique et morale du *qigong* sur la religion<sup>38</sup>. Il convient donc de justifier le sens dans lequel j'emploie le concept de religion.

Les définitions de la religion peuvent se diviser en deux types : d'une part, les définitions substantives, fondées sur le contenu des croyances, notamment la croyance en des puissances surnaturelles ; de l'autre, les définitions fonctionnelles, basées sur la capacité des religions à donner du sens à la vie, à

---

37. MURAKAWA 2002.

38. Cf. *infra*, section 4.4, p. 135-138.

proposer des systèmes globalisants de significations<sup>39</sup>. Ces deux types de définition sont applicables au *qigong*. Au niveau du contenu des croyances, aussi bien le *qi* que le *gong* sont des substances ou des forces magiques ou immatérielles, et la croyance dans les phénomènes paranormaux caractérise une grande partie du discours du *qigong*. Certes, le courant intellectuel du *qigong* a fortement tendu à accorder ces phénomènes avec le matérialisme, mais ce travail a produit des théories globalisantes qui intègrent en un seul système la nature ordinaire et le supra-normal, sans se départir de la fascination pour le potentiel miraculeux des pouvoirs paranormaux<sup>40</sup>.

Mais, comme le souligne Danièle Hervieu-Léger<sup>41</sup>, définir la religion en fonction du contenu des croyances nous obligerait à opérer une distinction artificielle entre les éléments « religieux » du *qigong* et ses éléments « non religieux » (médicaux, scientifiques, etc.) – ce qui fut d’ailleurs le projet des institutions officielles et des intellectuels du monde du *qigong*. Et si l’on suit la définition fonctionnelle, on « noie » alors les phénomènes religieux dans la nébuleuse insaisissable des « systèmes de significations »<sup>42</sup>.

La réflexion menée par Hervieu-Léger pour sortir de cette impasse ouvre des voies fécondes et pertinentes pour l’étude du *qigong*. Elle considère la religion comme étant fondée sur une « lignée croyante » réunissant trois éléments : (1) l’expression d’un croire, le « croire » étant ici compris dans un sens large englobant aussi bien les « croyances » que les pratiques dans lesquelles celles-ci prennent corps de manière consciente ou inconsciente ; (2) la mémoire d’une continuité ; et (3) la référence légitimatrice à une tradition, c’est-à-dire à une version autorisée de cette mémoire<sup>43</sup>. Une « religion » est donc « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l’appartenance à une lignée croyante particulière »<sup>44</sup>. Rejoignant l’analyse de C.K. Yang sur la religion dans la société chinoise<sup>45</sup>, Hervieu-Léger souligne que le croire

---

39. HERVIEU-LÉGER 1993 : 49.

40. Voir par exemple le marxisme paranormal de Qian Xuesen (*infra*, section 4.4.5, p. 138-139), l’omni-science de Yan Xin (*infra*, p. 140-142), la culture totale de Zhang Hongbao (*infra*, section 12.1, p. 315-318) et le Grand Dharma cosmique de Li Hongzhi (*infra*, section 13.3, p. 345-349).

41. HERVIEU-LÉGER 1993 : 162.

42. HERVIEU-LÉGER 1993 : 4<sup>e</sup> de couverture.

43. HERVIEU-LÉGER 1993 : 142.

44. HERVIEU-LÉGER 1993 : 119.

45. YANG 1961 : 295.

est répandu de manière diffuse dans toutes les dimensions de la vie individuelle et sociale. La question qui se pose alors est « celle des facteurs qui produisent, dans des circonstances historiques concrètes, l'émergence de ces traits religieux, leur cristallisation, et éventuellement leur organisation sous la forme d'une "religion". Il s'agit de comprendre comment s'opère le passage de ce croire virtuellement religieux au croire proprement religieux, voire à la religion organisée »<sup>46</sup>.

C'est là le problème fondamental du *qigong* : comment est-on passé d'une simple gymnastique à une explosion religieuse de masse, avec toutes les conséquences politiques que cela implique dans le contexte chinois ? Suivant le sentier balisé par Hervieu-Léger, on partira de la conscience de l'existence d'un croire « virtuellement religieux » inégalement diffusé dans la culture chinoise contemporaine. Ensuite, on tentera de situer le moment où le *qigong* devient une expression concrète d'un croire qui réunit sous une forme spécifique des pratiques et des notions autour du corps et de la guérison, des récits de divination et de guérison miraculeuse, des discours apocalyptiques, des symboles bouddhiques et taoïstes, etc. On se posera la question de l'élaboration d'une mémoire de l'origine du *qigong* remontant toujours plus loin dans le passé et de la façon dont, par la pratique du *qigong*, l'adepte cherche à donner corps à cette mémoire, en s'inscrivant dans sa continuité. On suivra les maîtres, les intellectuels et les institutions qui s'attellent à l'élaboration de traditions faisant autorité. Et on étudiera les dispositifs qu'ils construisent afin de produire, gérer et diffuser des lignées spécifiques de *qigong*, d'établir des normes de légitimité, et de lutter contre des formes rivales, « fausses » ou « pernicieuses » de *qigong*. Il s'agit donc, pour reprendre l'expression de Jean-Paul Willaime, de « placer, au centre de l'investigation, la question du pouvoir, celle de sa légitimation et celle de sa transmission »<sup>47</sup>.

### 3.3. Politique

Ces considérations relient la dimension religieuse du *qigong* à sa dimension politique. L'histoire du *qigong* est une histoire politique. Qu'il s'agisse de la naissance institutionnelle du *qigong* en 1949, de l'élaboration d'une idéologie national-scientiste du *qigong*, de la promotion des pratiques par des dirigeants du Parti, des tentatives de régulation des maîtres ou de la

---

46. HERVIEU-LÉGER 1993 : 163.

47. WILLAIME 1995 : 123.

suppression du Falungong en 1999, les enjeux politiques ont été centraux à chaque étape de son développement. Le *qigong* est le produit d'une interaction entre l'État et des groupes populaires. Cette étude restitue les étapes de cette interaction, ses retournements et son dénouement.

#### 4. LE CADRE DE RÉFÉRENCE

Précisons les limites dans lesquelles se cadre cette étude. Le *qigong* institutionnel est fondé en mars 1949 ; la répression du Falungong en juillet 1999 entraîne la fin du monde du *qigong* tel qu'il avait existé depuis 1979. Le cadre temporel de ce travail se situe donc entre ces deux dates.

Géographiquement, l'enquête porte uniquement sur la Chine continentale. Le *qigong* s'est répandu et a pris des formes nouvelles à Hong Kong, à Taiwan, et en Occident. Mais ces développements sont hors du cadre de la présente étude. Celle-ci porte sur la configuration *générale* du *qigong* en Chine continentale : bien qu'il y ait des particularités régionales en Chine même, elles ne sont pas traitées ici<sup>48</sup>.

Le monde du *qigong* englobe une très grande diversité de pratiques et de lignées. Il aurait été impossible de dépeindre tous ces groupes dans le détail ; nous tentons ici de présenter une image d'ensemble, de fournir le canevas sur lequel pourront se baser, dans l'avenir, des recherches subséquentes sur des lignées particulières. Dans la troisième partie, l'organisation de trois groupes est décrite en détail : il s'agit d'exemples concrets de cas représentatifs, exposés dans le but de donner au lecteur une meilleure idée des points communs, mais aussi de la diversité des stratégies d'organisation au sein du *qigong*.

Le cas du Falungong présente une difficulté supplémentaire. Le Falungong et le monde du *qigong* s'accordent pour dire que celui-là n'appartient pas à celui-ci. Sur cette base, on aurait pu justifier d'exclure de cet ouvrage le Falungong. Il possède ses caractéristiques propres au niveau de la pratique et de l'idéologie, qui, à certains égards, signifient une rupture radicale d'avec le *qigong*. Il a aussi sa propre histoire qui, depuis 1996 et surtout 1999, est de moins en moins liée à celle du *qigong*. Une analyse approfondie des volumineux écrits de Li Hongzhi 李洪志 ferait à elle seule l'objet d'un livre. Mais étant donné que le Falungong est né en tant que méthode de *qigong*, qu'il a connu ses premières années de développement dans le giron du

---

48. Sur la géographie du Falungong, cf. Robin EVRARD, « Géopolitique du Falungong », mémoire de maîtrise sous la direction de Thierry Sanjuan, Université de Paris-I, soutenue en juin 2003.

monde du *qigong*, que son évolution fut fortement influencée par les problèmes qui travaillaient le monde du *qigong*, et que la campagne anti-Falungong a été fatale au monde du *qigong*, j'ai jugé nécessaire d'en intégrer ici les aspects essentiels. Il est impossible de comprendre l'évolution récente du *qigong* sans s'intéresser de près au Falungong, tout comme il est impossible de comprendre le Falungong sans resituer ses racines dans le *qigong*. Mais je ne traite pas des changements, parfois importants, dans la doctrine, les pratiques et l'organisation du Falungong depuis 1999.

## 5. LES SOURCES

Cette étude a commencé par une enquête de terrain par observation participante dans la ville de Chengdu (Sichuan) et ses alentours, lors de trois séjours entre 1994 et 1997. La participation sur le terrain m'a surtout donné une connaissance intime, de l'intérieur, du monde du *qigong*, qui a guidé ma réflexion et m'a permis d'évaluer les sources documentaires dont sont tirées la plupart des données présentées dans cet ouvrage.

Les principales sources sont les suivantes :

1. Les revues de *qigong*. Ces revues populaires, mensuelles, bimensuelles ou trimestrielles, sont les principaux médias d'échange d'informations au sein du monde du *qigong*. Dans les années 1990, le monde du *qigong* compte une dizaine de revues spécialisées de diffusion nationale. Piliers de la communauté du *qigong*, ces revues font le lien entre les différents maîtres, les lignées, les chercheurs, les journalistes et écrivains spécialisés, les entreprises qui servent le marché du *qigong*, et les adeptes et pratiquants de tous les niveaux. Les revues de *qigong* contiennent des articles sur les maîtres et méthodes de *qigong*; des études de textes classiques et de concepts théoriques; des rapports d'expériences de laboratoire et d'autres enquêtes sur les effets du *qigong*; des conseils pratiques; des témoignages d'adeptes et de guérisons; des reportages sur divers événements et activités dans le monde du *qigong*; des publicités pour maintes écoles de formation et des produits thérapeutiques; des éditoriaux reflétant la ligne officielle relative aux bonnes et mauvaises tendances au sein du monde du *qigong*. À travers ces revues, les différents acteurs échangent nouvelles, idées et des informations, formant ainsi une communauté nationale, partageant une idéologie commune, consciente d'elle-même, de ses espoirs et de ses intérêts, du sommet à la base des adeptes ordinaires du *qigong*.

Alors que les médias de masse créent les grandes célébrités nationales du *qigong*, cette presse spécialisée influe sur l'ascension et la renommée de

certaines maîtres et lignées. Ainsi, le maître voulant sortir de l'obscurité cherchera une couverture bien visible dans les revues de *qigong*, afin que sa lignée soit reconnue par l'ensemble du monde du *qigong*.

Le rôle de la presse spécialisée dans la légitimation des maîtres et lignées de *qigong* est d'autant plus important que les revues afférentes entretiennent le même type de rapport avec le pouvoir que les autres médias chinois. Ce qui est publié dans une revue de *qigong* sera perçu comme ayant l'aval des autorités, et donc comme jouissant d'un certain degré de soutien politique et de légitimité. La plupart de ces revues appartiennent à une fédération semi-officielle de *qigong*. Leurs comités de rédaction doivent, en principe, s'assurer de l'orthodoxie idéologique du contenu. Ainsi, à travers la presse spécialisée du *qigong*, le Parti communiste et l'État cherchent à orienter l'évolution du monde du *qigong*.

Mais, dans la pratique, la presse du *qigong* se soucie peu d'orthodoxie idéologique. Son contenu est souvent en flagrante contradiction avec les rares éditoriaux édictant la ligne officielle. Seule la revue *Le Qigong oriental* de l'Association de Pékin pour l'étude du *qigong* publie régulièrement des éditoriaux et discours des cadres des fédérations semi-officielles, soulignant la ligne orthodoxe, et recueille des textes relativement conformes à celle-ci.

Les principales revues de *qigong* sont les suivantes<sup>49</sup>:

- *Qigong* 气功

C'est le plus ancien des périodiques de *qigong*, publié à Hangzhou par l'Institut de recherches en médecine chinoise de la province du Zhejiang (*Zhejiang sheng zhongyiyao yanjiuyuan* 浙江省中医药研究院) et édité par la *Revue de médecine chinoise du Zhejiang* (*Zhejiang zhongyi zazhi* 浙江中医杂志). Le premier numéro est paru en décembre 1980. La livraison est d'abord trimestrielle, puis bimensuelle à partir de janvier 1983, pour enfin devenir mensuelle en janvier 1987.

- *Qigong et Science* (*Qigong yu kexue* 气功与科学)

Revue mensuelle publiée à Canton par l'Association de la province du Guangdong pour l'étude de la science du *qigong* (*Guangdong sheng qigong kexue yanjiu xiehui* 广东省气功科学研究协会), à partir d'août 1982.

---

49. Cf. DESPEUX 1997 : 279-280 ; cf. aussi WU Hao (ed.) 1993 : 600-619 pour la description de plusieurs autres revues plus obscures.

- *Le Qigong en Chine* (*Zhonghua qigong* 中华气功)  
Revue bimensuelle publiée à Pékin par le Comité de la science du *qigong* de l'Association nationale de la médecine chinoise (*Zhonghua quanguo zhongyi xuehui qigong kexue weiyuanhui* 中华全国中医学会气功科学委员会), à partir de 1983.
- *Le Qigong de Chine* (*Zhongguo qigong* 中国气功)  
Revue mensuelle publiée à Beidaihe par l'Hôpital de rétablissement par le *qigong* de Beidaihe (*Beidaihe qigong kangfu yiyuan* 北戴河气功康复医院), à partir de septembre 1984. Le nom originel de la revue était *Beidaihe qigong* 北戴河气功 ; le titre actuel fut adopté en 1986.
- *Qigong et Sports* (*Qigong yu tiyu* 气功与体育)  
Revue mensuelle publiée à Xi'an par le bureau du Front uni du Comité du Parti de la province du Shaanxi (*Shaanxi shengwei tongzhanbu* 陕西省委统战部), à partir de 1985. Devient, en 1987, le périodique officiel de la Fédération internationale de la science du *qigong* (*Guoji qigong kexue lianhehui* 国际气功科学联合会). Une édition russe est lancée à Moscou en 1991.
- *Le Qigong oriental* (*Dongfang qigong* 东方气功)  
Revue bimensuelle publiée à Pékin par l'Association de Pékin pour l'étude du *qigong* (*Beijing qigong yanjiuhui* 北京气功研究会), à partir de février 1986. Son rédacteur en chef est Xu Yixing, directeur général adjoint de l'ACESQ<sup>50</sup>. Accorde plus de place que les autres périodiques spécialisés aux éditoriaux politiques, ainsi qu'à la lignée Zhineng Qigong du maître Pang Heming<sup>51</sup>, rédacteur adjoint.
- *Journal international du qigong* (*Guoji qigong bao* 国际气功报)  
Hebdomadaire publié à Xi'an par la Fédération internationale de la science du *qigong*, à partir de 1994, en collaboration avec l'Association chinoise pour l'étude du *qigong* sportif (*Zhongguo tiyu qigong yanjiuhui* 中国体育气功研究会). L'équipe de rédaction est essentiellement la même que celle de la revue *Qigong et Sports*.

2. La presse chinoise. La plupart des tournants dans l'histoire du *qigong* sont marqués par des articles de presse parus dans des journaux tels que le *Quotidien du peuple* (*Renmin ribao* 人民日报), le *Quotidien des lumières* (*Guangming ribao* 光明日报), le *Journal de la jeunesse pékinoise* (*Beijing qingnian bao* 北京青年报), etc. L'intérêt de ces articles provient non seulement

50. Cf. *infra*, section 14.2, p. 373.

51. Cf. *infra*, section 2.6, p. 83.

des événements qu'ils rapportent, et qui constituent la charpente du récit historique, mais de l'impact de leur publication sur le développement du *qigong*. La couverture positive du *qigong* par la presse est en effet un important facteur de propagation rapide et massive tout comme, à partir de 1995, les critiques de même source provoquent une érosion rapide de son soutien politique et populaire<sup>52</sup>.

3. Les ouvrages des chroniqueurs du *qigong*. Il s'agit de livres émanant de personnes actives dans le monde du *qigong*, qui décrivent les événements et phénomènes entourant le *qigong*. *Qi juan shenzhou* 气卷神州 [Remous de *qi* dans le Continent des Esprits] de Zheng Guanglu 郑光路<sup>53</sup>, maître de *qigong* et d'arts martiaux, décrit avec objectivité la montée de la « fièvre du *qigong* », la « vague » de Yan Xin 严新, et l'opposition au *qigong*. C'est le seul ouvrage qui donne une narration chronologique des faits marquants dans le monde du *qigong* des années 1980. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une étude scientifique, son contenu, fondé sur des articles de presse et des témoignages, est une source utile d'informations anecdotiques. Les principales prises de position des défenseurs et adversaires du *qigong* sont présentées dans *1995—Qigong da lunzhan* 气功大论战 [1995 : la grande polémique du *qigong*], par les journalistes Li Jianxin 李健新 et Zheng Qin 郑勤<sup>54</sup>. Malgré l'absence d'objectivité inhérente aux écrits de ce type, cet ouvrage contient néanmoins des témoignages utiles et des entretiens inédits avec des personnalités du monde du *qigong*. Les travaux du journaliste Ji Yi 记一 sur Zhang Hongbao 张宏堡 et sur le monde du *qigong*<sup>55</sup> proposent aussi des données éclairantes.

4. Les livres et les publications internes des lignées de *qigong*. Les principales lignées de *qigong* ont fait paraître un ou plusieurs ouvrages sur le maître, sur sa méthode, sa philosophie, etc. Les écrits sur Yan Xin<sup>56</sup>, sur le Zhonggong<sup>57</sup>, et l'œuvre volumineuse de Li Hongzhi<sup>58</sup> sont des sources

52. Le rôle des médias dans le monde du *qigong* est analysé dans la section 8.3, p. 240-242.

53. ZHENG Guanglu 1991.

54. LI & ZHENG 1996a.

55. JI Yi 1990a, 1990b, 1991, 1993.

56. LI Lun 1989 ; QIAN Xin & PEI Jin (eds.) 1990 ; WU Xutian (ed.) 1992. Cf. aussi YAN Xin 1991, 1996, 1998.

57. JI Yi 1990a, 1991 ; LIU Zhidong (ed.) s.d. [1993 ?] ; ZHANG Hongbao [s.d.]a, [s.d.]b, [s.d.]c, [s.d.]d.

58. Cf. *infra*, Bibliographie, p. 459-461.

riches en données. La documentation interne de ces lignées est aussi une source précieuse d'informations inédites : le *Bulletin du Qigong tantrique* (*Zangmi qigong xinxi* 藏密气功信息), journal du Zangmigong publié sur simple feuille A3 photocopiée ; le *Journal des sciences de la vie* (*Shengming kexue daobao* 生命科学导报), organe interne du Zhonggong, ainsi que les manuels des animateurs de stages de cette organisation<sup>59</sup> ; des tracts photocopiés et électroniques du Falungong<sup>60</sup> recèlent de renseignements sur le système d'organisation de ces lignées. Étant donné la nature polémique et apolo-gétique d'une grande partie de ces documents – de même que les textes anti-Falungong provenant des organes d'État –, les données sur le Falungong sont à manier avec prudence ; aussi ai-je essayé, dans la mesure du possible, de reconstituer les événements en confrontant différentes sources sur le Falungong.

5. Les ouvrages de référence sur le qigong. *Zhongguo dangdai qigong quanshu* 中国当代气功全书 [Le livre complet du qigong chinois contemporain], édité par Wu Hao 吴昊<sup>61</sup>, directeur du bureau de politique intérieure du *Quotidien du peuple*, est une mine de renseignements indispensable pour mon étude. Le texte, organisé comme un dictionnaire encyclopédique, comporte quatre parties, couvrant les méthodes, les livres, les maîtres, et les organisations de qigong. La première partie présente les méthodes de qigong de 161 lignées. La deuxième est une bibliographie de 389 ouvrages chinois sur le qigong. La troisième partie contient des notices biographiques sur 556 maîtres de qigong, et la quatrième donne une brève description et les coordonnées de 182 associations de qigong. Ce livre a servi de fondement pour la création de bases de données informatiques sur les maîtres et les associations de qigong, auxquelles j'ai ajouté des données venant d'autres sources. Notons que *Le livre complet...* n'est pas édité de manière critique : les entrées sous chaque catégorie semblent reproduire intégralement des textes soumis par les différentes lignées. On ne peut donc pas confirmer la vérité des faits. En outre, les articles ne sont pas homogènes au niveau du contenu ou de la forme, ce qui ne facilite pas la comparaison de différents maîtres ou organisations. Enfin, le choix des entrées présente d'importantes lacunes : par exemple, Yan Xin, pourtant le plus célèbre des maîtres de qigong, ne figure pas dans

59. Qingchengshan... 1997a, 1997b.

60. Voir notamment *Defa xuefa*... [s.d.] ; *Lishi huigu* 2000 ; Yipi Falungong xueyuan 1999.

61. Wu Hao (ed.) 1993.

la liste des 556 maîtres, alors que les principaux disciples de Zhang Hongbao ont leur propre notice biographique. Cela s'explique probablement par le fait que Yan Xin fut exilé aux États-Unis au moment de la compilation de l'ouvrage. Un autre livre de référence important, *Zhongguo qigong daquan* 中国气功大全 [Le livre complet du *qigong* chinois]<sup>62</sup> contient aussi la description de plus de deux cents méthodes de *qigong*, mais peu d'éléments utiles.

6. Les sites Internet. Quelques sites chinois voués au *qigong*, dont la plupart ont disparu, contenaient des dépêches sur les actualités du monde du *qigong*, les textes de la politique officielle, et des débats intéressants sur les tendances futures du *qigong*<sup>63</sup>. Les sites de Zhang Hongbao<sup>64</sup> et de Yan Xin<sup>65</sup>, basés aux États-Unis, proposaient des informations utiles, de même que ceux du Falungong<sup>66</sup>. Barend ter Haar a créé un site en langue anglaise qui comporte une description critique et presque exhaustive de tous les sites Web et publications sur le Falungong et le *qigong* en langues européennes<sup>67</sup>.

---

62. ZHANG Youjun *et al.* (eds.) 1996.

63. Voir notamment <[www.qg100.com/news](http://www.qg100.com/news)>, fermé en 2003.

64. <[www.goldkylin.net](http://www.goldkylin.net)>, fermé en 2003.

65. Les meilleurs adresses Web du *Qigong* de Yan Xin n'existaient plus en 2002. Le site actuel de son association internationale est <[www.yanxinqigong.net](http://www.yanxinqigong.net)>.

66. <[www.falundafa.org](http://www.falundafa.org), [www.minghui.ca](http://www.minghui.ca)>.

67. « Falun Gong: Evaluation and Further References », <<http://www.let.leidenuniv.nl/bth/falun.htm>>.