

## **Qigong et « nouvelles religions » en Chine et à Taiwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques<sup>1</sup>**

*Évelyne Micollier\**

Le *qigong* en Chine populaire et les « nouvelles religions » à Taiwan sont des phénomènes sociaux, dont l'impact est amplifié par leur transnationalisation croissante, et qui éclairent des aspects de la gouvernance dans le monde chinois. L'étude des « nouvelles religions » taiwanaises contribue à une meilleure compréhension dans un espace politique local de faits religieux aux ramifications internationales. Elle met en évidence des tensions et des contradictions renégociées dans le cadre d'une construction identitaire plurielle, notamment parce que cette pluralité s'inscrit en rupture avec le discours unitaire de l'État porteur d'un projet nationaliste unificateur d'identités jusqu'à l'avènement d'une alternance politique en 2000. En effet, cette année-là eut lieu l'élection au suffrage universel du premier président (Chen Suibian) membre du principal parti d'opposition (*minjin dang*) au parti nationaliste (*guomin dang*) qui avait conservé le pouvoir pendant cinquante ans<sup>2</sup>. Dans la Chine des années 1980-1990, les activités des groupes de *qigong* montraient des liens avec des pratiques et des croyances religieuses : ces aspects religieux inscrits en filigrane apparaissaient pour un observateur attentif derrière un discours normatif (scientifique ou médical) de légitimation face à des politiques officielles ambiguës qui suggéraient une division des autorités sur la gestion du mouvement *qigong* dans son ensemble. Des discours officiels relayés par des discours qui étaient devenus populaires, évoquaient des pratiques de santé dépouillées de tout ingrédient religieux. À Taiwan, le *qigong* s'inscrit directement dans la culture religieuse locale sans recours à la médiation du thérapeutique.

---

\* Anthropologue, IRD, UMR 145 IRD-Université de Montpellier I, F-34032 Montpellier cedex 1, France.

1. La recherche sur le terrain a été réalisée avec le concours du de l'IAS/Fondation Européenne pour la Science, Leiden (1999), du « Centre d'Etudes Chinoises » (*Hanxue zhongxin*), Bibliothèque Nationale (1997), Taipei, du CNRS/IRSEA (1997), du programme Lavoisier du Ministère des Affaires Étrangères, France (1995-1996) en accueil à l'Academia Sinica, du MRT, France, pour le travail de thèse (1991-1992).

2. Sur le système politique et la démocratisation des institutions à Taiwan, voir Cabestan [1999].

Diverses catégorisations des méthodes de *qigong* peuvent être identifiées – des classifications bipolaires (interne/externe, chaud/froid, dur/souple-doux, immobile/dynamique) ou multipolaires, désignant des particularités techniques et conceptuelles [Micollier, 1995, p. 260-265]. Les catégories bipolaires ont été mises en évidence dans la plupart des sociétés et constituent des principes classificatoires fondamentaux de la pensée humaine : appliquées au *qigong*, elles montrent un continuum temporel entre le discours populaire contemporain sur le *qigong* et des catégories binaires de la pensée chinoise classique. Parmi les classifications multipolaires, mentionnons par exemple, une classification en quatre catégories selon la position du corps dans la pratique (*qigong* des mouvements, en position debout, assise ou allongée), une classification selon les propriétés qualitatives du *qigong* (mou, dur, léger, avec la « pensée » *yi*, sans la pensée ou au-delà de la pensée) ou encore une autre établie selon les « manières de pratiquer » (techniques appliquées sur les autres : imposition des mains, massages ou chiropraxie, techniques appliquées sur soi-même : sans mouvements corporels, avec mouvements volontaires du corps, avec mouvements involontaires du corps). L'une des classifications les plus courantes d'un point de vue distinctif distingue trois catégories : le *qigong* médical issu de la médecine traditionnelle ou scientifique (*yixue qigong*), le *qigong* religieux (*zongjiao qigong*), le *qigong* lié aux arts martiaux (*wushu qigong*). Les *qigong* religieux se sub-divisent en *qigong* bouddhique, taoïste, confucianiste, ou lié aux arts divinatoires. Soulignons cependant que chaque catégorie se superpose partiellement à une autre et indique plutôt une dominante, le *qigong* étant fondamentalement syncrétique.

Par ailleurs, le terme « *qigong* ordinaire » est une catégorie non-distinctive employée pour qualifier le *qigong* enseigné par des maîtres « ordinaires » qui interviennent à un niveau local et micro-social en contraste avec le *qigong* médiatisé, diffusé par des maîtres très charismatiques, célèbres à un niveau international et aux biographies hagiographiques, un *qigong* qui peut être étudié par une approche plus globale et macro-sociale<sup>3</sup>.

Bien qu'il s'enracine dans la tradition taoïste en particulier, le *qigong* en tant qu'ensemble de pratiques spécifiques et dans son acception moderne apparaît dans le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle [Despeux, 1997 ; Xu, 1999] ; ce terme est un néologisme d'un usage très rare avant les années 1950, période où ce corpus de pratiques devint un objet de promotion au service du Parti Communiste Chinois et un produit du maoïsme [Chen, 2003 ; Palmer, 2005] dans le contexte de la promotion d'une médecine traditionnelle chinoise « modernisée », « scientifique », « systématisée » et « normalisée » [Hsu, 1999, p. 7]. Ce n'est qu'à partir des années 1980, avec l'avènement des réformes économiques, que le *qigong* devint ouvertement « pluriel » et « syncrétique » et qu'il fut identifié comme un phénomène social d'une ampleur imprévue par ses promoteurs officiels qui se divisent alors sur la question.

3. Les enquêtes de l'auteur ont surtout été conduites auprès de maîtres qui entrent dans la catégorie des maîtres « ordinaires ».

Ainsi, la campagne politique lancée en Juillet 1999 en Chine contre le mouvement *Falungong*, *qigong* de la « Roue de la Loi »<sup>4</sup>, est d'une certaine manière l'aboutissement de ces dissensions, révélant une fois encore l'actualité et la permanence du discours étatique sur la science, vecteur du développement et de la modernisation de la société, en contraste avec les « superstitions » (*mixin*) perçues comme un obstacle majeur au progrès social et économique<sup>5</sup>. L'émergence du *Falungong* sur la scène politique et internationale en 1999 a marqué un tournant dans les études sur les *qigong* et a eu des conséquences sur l'ensemble du phénomène social *qigong* en Chine, aujourd'hui invisible publiquement et réduit à la clandestinité : dans ce contexte historique, précisons que mon étude ethnologique est limitée aux *qigong* pratiqués et représentés dans les années 1980-1990 et n'intègre pas les données sur le *Falungong* qui, à mon avis, n'est pas représentatif de l'ensemble des groupes de *qigong*, ce qui explique aussi qu'il ait connu un destin particulier. Notons cependant que la campagne de « rectification » du *qigong* a commencé en 1996 jusqu'à son durcissement en 1999 [Palmer, 2005].

Mon article est organisé en deux parties. Dans la première, sont analysés les discours qui éclairent les processus de légitimation construits par les différents acteurs de la « culture du *qigong* » (*qigong wenhua*) et le développement de formes de *qigong* « politiquement correctes ». La deuxième partie introduit des aspects des « nouvelles religions » à Taiwan, archétypales en matière de syncrétisme, et l'exemple du mouvement *Yiguan dao* (Voie de l'Unité) aux pratiques renégociées et objet d'enjeux locaux et transnationaux. Enfin, les deux catégories de pratiques (*qigong* et « nouvelles religions ») seront reliées en considérant l'hypothèse d'un héritage des sectes religieuses chinoises. Celles-ci furent particulièrement actives au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles jusque dans les années 1930 pendant la période de modernisation de la Chine. En effet, la Chine avait intégré des ingrédients des cultures occidentales relayés par des élites chinoises souvent éduquées en Occident et plus scientistes et modernistes que les Occidentaux eux-mêmes. Le contexte troublé de l'époque est un facteur explicatif de l'engouement des populations chinoises pour ces mouvements religieux.

Les « nouvelles religions » qui se sont constituées, soit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'aux années 1930 en Chine, soit dans la décennie 1980 à Taiwan, ont une filiation plus directe que les groupes de *qigong* avec les sectes religieuses traditionnelles<sup>6</sup>.

4. Sur le *Falun gong*, objet d'enjeux politiques, sa doctrine et sa dimension religieuse spécifiques, voir Palmer [2005, 2001], Chang [2004], Ownby [2003], Vermander [2001, 1999]. Il faut préciser que l'étude ethnologique sur les groupes et les formes de *qigong* « ordinaires » que j'ai menée dans les années 1990, était terminée au moment de la campagne politique contre le *Falungong* et que les publications sur le *qigong* parues dans les années 2000 traitent essentiellement de ce groupe car l'intérêt pour le *qigong* s'est fortement accru dans le milieu académique à la suite de ces événements à un moment à la une de l'actualité internationale (avril, juillet 1999).

5. Les marxistes chinois ont qualifié le foisonnement religieux des traditions populaires locales de « superstitions » en les distinguant des religions du monde rationalisées (*zongjiao*) au nombre de cinq (Bouddhisme, Taoïsme, Islam, Catholicisme et Protestantisme) pour les Chinois [Gladney, 1994, p. 266]. Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, sont incluses dans la catégorie « *mixin* » les pratiques et les croyances des groupes religieux hétérodoxes (*xiejiao*). Sur ces groupes, voir Haar [1992]. *Falungong* a été classé comme *xiejiao* par la propagande officielle peu après le déclenchement des persécutions [Aalderink, 2000, introduction].

6. J'avais tenté d'établir un lien entre les sectes chinoises syncrétistes et des groupes de *qigong* en identifiant des pratiques religieuses communes [Micollier, 1995, p. 314-316].

Aujourd'hui, dans une perspective plus générale d'histoire sociale de la religion populaire chinoise, Palmer [2005, p. 428] a confirmé que le *qigong* est une expression contemporaine de la nébuleuse sectaire, une composante majeure de la pluralité religieuse depuis la dynastie des Ming (1368-1644).

Le *qigong* « travail du souffle, exercice de l'énergie vitale » est un ensemble de pratiques et de savoirs néo-traditionnels à dimension thérapeutique et religieuse<sup>7</sup>. Des « séquences » rituelles sont insérées dans des formes de *qigong*. Alors qu'un ensemble de gestes techniques successifs et coordonnés constitue une forme de *qigong* qui peut être chorégraphique par sa dimension esthétique, il ne correspond pas d'un point de vue technique à un rituel religieux. Ayant observé ces pratiques dans deux sociétés où la gestion par l'État du fait religieux n'est pas similaire, notons qu'il est évidemment beaucoup plus difficile de dévoiler publiquement son affiliation religieuse en Chine populaire qu'à Taiwan. À Taiwan, des pratiques de *qigong* sont facilement repérées dans des rituels religieux qui relèvent de cultes locaux, bouddhiques ou syncrétistes : elles sont insérées dans des formes et structures religieuses préexistantes alors qu'en Chine, elles constituent une catégorie de pratique sociale à dimension thérapeutique intégrant des éléments religieux [Micollier, 1998a, p. 32].

Une pratique régulière est vécue comme contribuant à la préservation de la santé, au prolongement de la vie et à la régression des états pathologiques. Un triptyque de techniques – le travail de la relaxation, de la respiration et de la pensée, forment une matrice à partir de laquelle se combinent de nombreuses variantes : des rituels « intérieurs » sont fondés sur le travail de visualisation à l'aide de la pensée (*yi*) [Micollier, 2004, p. 112-115] et des états de « transe » sont générés par la pratique [Micollier, 1999, p. 26-28]. Les fragments de rituels sont empruntés à plusieurs religions chinoises traditionnelles ou à la culture religieuse populaire. Le corps est le véhicule, le support et la matrice de ces rituels. Il est perçu par les pratiquants et éventuellement des acteurs non-engagés dans la pratique du *qigong* comme un « corps-microcosme » immergé dans, circulant et transformant un « environnement-macrocosme » lui-même en mouvement : le corps humain devient donc un espace rituel dynamique. Ces aspects renvoient au modèle du corps taoïste mis en évidence par Schipper [1982].

La technique de traitement qui consiste à projeter le *qi* à distance (*faqi*) fait partie des constantes observées dans des contextes variés en matière de soins par *qigong*. L'analyse des gestes techniques fondée sur des documents filmés sur le terrain met en évidence un nombre limité 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 suivante du traitement a pour objectif thérapeutique d'« attraper et de jeter le mauvais *qi* hors du corps du malade » (*zhuaqi, rengqi*).

En Chine populaire, les formes d'expression religieuse sont normalisées et réduites à des « formes politiquement correctes » : le *qigong* est un ensemble de

7. J'explique dans un autre article pourquoi le *qigong* relève de la nébuleuse des pratiques néo-traditionnelles [Micollier, 2007] : schématiquement parce qu'il inclut des éléments empruntés à la biomédecine et qu'il a connu un processus de « biomédicalisation » qui concerne des pratiques et des représentations.

pratiques flexibles qui ne se laisse pas facilement enfermer dans des catégories définies, inséré dans d'autres pratiques sociales, notamment des pratiques sportives ou de santé intégrant des éléments et des signifiants religieux.

## Pluralité des discours et processus de légitimation de la pratique

Plusieurs catégories de discours (officiel, scientifique ou pseudo-scientifique, religieux, traditionnel) éclairent d'une part des aspects de la dimension sociale et politique du *qigong*, d'autre part les voies de légitimation utilisées par les pratiquants face à des politiques publiques ambiguës, c'est-à-dire oscillant entre la promotion et la répression de ces pratiques notamment parce que les autorités étaient divisées sur le sujet, ce qui a donné lieu à l'émergence de plusieurs discours « officiels ». Comme le résume très bien Palmer [2005, p. 28-29], « Qu'il s'agisse de la naissance institutionnelle du *qigong* en 1949, de l'élaboration d'une idéologie national-scientiste, de la promotion des pratiques par des dirigeants du Parti, des tentatives de régulation des maîtres ou de la suppression du *Falungong* en 1999, les enjeux politiques ont été centraux à chaque étape de son développement ».

Les discours scientifique et religieux donnent des clés pour comprendre la rationalité qui sous-tend le *qigong* identifié comme pratique sociale. Le discours sur la tradition pose le problème de la transmission et de la transformation des pratiques. Les formes de *qigong* présentent une pluralité de référents par l'utilisation conjointe de traitements issus de médecines différentes (médecine traditionnelle chinoise, médecine populaire locale ou familiale, biomédecine) et par un modèle explicatif renvoyant à plusieurs paradigmes. Cette pluralité apparaît aussi dans l'étude de la relation maître/disciple et dans la distinction entre maître et professeur [Micollier, 2007]. Elle renvoie à la pluralité thérapeutique observable en Chine contemporaine : la biomédecine (médecine occidentale ou médecine moderne, *xiyi*), la médecine traditionnelle chinoise (*zhongyi*) et éventuellement une médecine locale sont pratiquées dans le cadre institutionnel ; la médecine traditionnelle liée à l'usage de plantes ou des pratiques religieuses et la médecine populaire familiale s'exercent hors du champ institutionnel.

### *Discours officiel : voix divergentes*

Une sélection d'articles de presse révèle la permanence d'un discours officiel qui sanctionne ces pratiques en les définissant comme un ensemble de superstitions<sup>8</sup>. Des auteurs d'ouvrages sur le *qigong* reconnaissent l'embarras des autorités chinoises à classer le *qigong* dans la catégorie « science »<sup>9</sup> ou « superstition ». Le concept de *qi* au cœur de la théorie et de la pratique du *qigong* et de la médecine chinoise traditionnelle, doit être reconsidéré : « Dans l'espoir de préserver les

8. Voir traductions d'articles de la presse officielle dans Mac Innis [1989, p. 385-410] ; art. de Yu [1994].

9. Il faut rappeler qu'en chinois, le terme « *kexue* » (science) embrasse un vaste champ sémantique incluant le paradigme scientifique (science moderne internationale) mais aussi toute forme de connaissance rationnelle, classificatoire, empirique, savante. Dans les revendications de « scientificité » des pratiquants de *qigong*, l'observateur a parfois des difficultés à distinguer le sens précis que les acteurs lui accordent.

trésors médicaux de la tradition chinoise, tout en détruisant toutes les anciennes superstitions, les autorités post-dynastiques de la Chine continentale, ont été forcées par une réalité évidente de choisir entre les deux, en redéfinissant le *qi* comme un concept scientifique plutôt que superstitieux » [Dong, 1990, p. XV].

Une difficulté majeure à résoudre en vue d'une redéfinition est de tracer la frontière entre science et superstition : « Depuis la fondation de la Nouvelle Chine en 1949, le gouvernement a accordé beaucoup d'attention à la pratique du *qigong* dans le programme de santé publique. Pourtant, le mysticisme et les superstitions ont porté tort à l'image du *qigong* considéré comme une branche de la science. Les charlatans ont provoqué une suspicion profonde vis-à-vis du *qigong*, en diminuant sa crédibilité. Le but de ce livre est de mettre fin à ce doute, en éliminant la mystification, en réaffirmant les principes du couple *yin-yang* et de la médecine chinoise traditionnelle » [Jiao 1990, préface à l'édition chinoise].

Les pratiques thérapeutiques considérées comme appartenant à la médecine chinoise traditionnelle, sont au service d'une volonté politique : une tradition réactualisée « scientifiquement » peut contribuer à la modernisation et au développement économique d'où l'État tire une partie de sa légitimité. Les autorités montrent une attitude qui est *a priori* paradoxale développant un argumentaire tantôt hostile, tantôt favorable à la tradition. D'une part, il faut lutter contre les obstacles au changement économique et social tels que certaines valeurs confucéennes, les religions et les superstitions ; d'autre part, la valorisation de la médecine traditionnelle ou de la science et de la technologie chinoises, réhabilite la tradition et encourage sa revitalisation. Enfin, le discours officiel s'applique à souligner la performance nationale en donnant les exemples de progrès scientifiques réalisés dans les domaines de la santé, les biotechnologies, la physique et l'aérospatiale. Il est nécessaire non seulement de revaloriser la médecine traditionnelle mais aussi de devenir performant au niveau international dans la pratique et la recherche biomédicales. En fait, le paradoxe n'est qu'apparent, en particulier dans le contexte chinois, car les objectifs ne sont perçus comme exclusifs l'un de l'autre, ni au niveau de la pratique, ni au niveau des idées. Ce type de discours favorise, de manière implicite, l'expression d'une tendance nationaliste et ethnocentriste et constitue un gage de reconnaissance nationale pour le pouvoir politique.

De plus, dans les années 1990, la légitimation par la science semble être un détour nécessaire pour une transnationalisation en direction des sociétés occidentales : le succès du *qigong* dans une culture étrangère hégémonique est perçu comme une valorisation de la culture chinoise et alimente le sentiment d'appartenance à une société garante de cette culture, réactivé dans les périodes de changement social et aujourd'hui de globalisation économique et culturelle. La plupart des ouvrages publiés en Chine populaire sur le *qigong* édités en langue anglaise, inclut un chapitre sur la preuve scientifique de l'existence du *qi* et un autre sur l'expérimentation scientifique<sup>10</sup>.

10. Voir Jiao [1990, p. 63-82] ; Zeng [1991, p. 2-20 et 47-64], ouvrage généraliste sur les pratiques de *qigong* évoquant l'histoire de la discipline, sa dimension thérapeutique, son caractère scientifique et des techniques concrètes.

Les ouvrages en chinois décrivent des techniques associées à une finalité thérapeutique précise, telle que le traitement d'une maladie ou d'un ensemble de maladies appartenant à la même catégorie nosologique. La presse chinoise officielle rappelle les pathologies adaptées au traitement par *qigong*, et évoque le problème de l'efficacité thérapeutique. Peu d'articles traitent de la question de la validité scientifique.

La référence à la science moderne sert à légitimer des pratiques ou des théories qui en sont a priori très éloignées. En utilisant l'argument d'appartenance théorique et pratique du *qigong* à la médecine chinoise traditionnelle, des pratiquants convaincus de l'efficacité du *qigong* s'obstinent dans une démarche visant à prouver la scientificité : ils ont un besoin de reconnaissance partagé par des groupes non-pratiquants et par des autorités médicales et politiques.

### *Discours (pseudo-)scientifique*

Le discours scientifique du *qigong* suggère une base référentielle composée d'éléments issus du modèle scientifique et d'autres hérités des traditions philosophiques et religieuses. La méthodologie des protocoles sur le *qigong* est scientifique et indique une connaissance des techniques de pointe dans les domaines de la biologie moléculaire, l'endocrinologie, la neurophysiologie et l'électrophysiologie. Le modèle d'interprétation de ces expériences est souvent celui de la médecine chinoise traditionnelle<sup>11</sup>. Crombez [1992-1993, p. 290-291] a observé les techniques d'expérimentation de l'Institut de Recherche sur le *Qigong* à Shanghai : « Il y a là rassemblées nombre de sections : électromagnétisme, microscopie électronique, biochimie... On s'attache à étudier les effets du *Qi-Gong* sur les maladies et le support énergétique de cette méthode... Les instruments et la méthode scientifique moderne sont appliqués à cet univers intermédiaire et ondulatoire... Il se fait une recherche fondamentale, approuvée et subventionnée par les autorités, sur cette réalité ! »

Crombez insiste sur le fait que le *qigong* faisait l'objet de recherches cliniques et scientifiques dont les résultats étaient discutés lors de congrès internationaux et qu'il n'y avait pas de dimension religieuse associée à la pratique du *qigong* dans l'institution, contrairement aux représentations occidentales des médecines énergétiques : « Pas de chamanisme, pas de mysticisme... s'il y a un idéalisme, c'est celui que l'on peut rencontrer dans n'importe quel laboratoire universitaire... une passion prudente, une conviction discrète » [Crombez, 1992-1993, p. 290-291].

Cet exemple montre de manière explicite l'insertion d'un changement scientifique (la médecine expérimentale) dans un contexte qu'il pourrait menacer, qui finalement le tolère et se le réapproprie. L'analyse d'Unschuld [1985] fondée sur une histoire des idées sur la médecine en Chine qui s'attache à souligner la convergence entre théorie biologique et préalable social, processus qui a conduit au darwinisme

11. Voir *The Third National Academic Conference on Qigong Science* [1990, p. 8-9]. Cet ouvrage est un ensemble de résumés de protocoles de recherche.

social, est un peu du même ordre. Le modèle occidental de la médecine moderne au XIX<sup>e</sup> siècle indique que des liens serrés se sont tissés entre la science et la société : les principes de la médecine expérimentale ont été systématisés pour la première fois par Bernard au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Son ouvrage *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* [1865] reflète un point de rupture épistémologique dans la médecine occidentale. Il offre de nouvelles perspectives en rapportant une réflexion générale sur les expériences antérieures plutôt qu'une description des nouvelles. De plus, le développement de cette médecine qui tend à devenir une médecine mondiale, montre que les efforts universels d'industrialisation de tous les États en vue de d'atteindre le niveau de vie de l'Occident, y compris en matière de santé publique, requièrent l'émergence d'un système de soins universel [Unschuld, 1985, p. 235].

Dans le discours des pratiquants de *qigong* médical, la scientificité de la méthode est un argument essentiel pour légitimer leurs activités en particulier si elles sont exercées dans les hôpitaux publics. La méthodologie, les outils d'évaluation et l'expérimentation conduite à l'aide de protocoles de recherche précis dans des instituts officiels visant à apporter une preuve d'efficacité biologique du *qigong* médical, peuvent être qualifiés de « scientifiques ». Le terme « discours scientifique » réfère à une dimension métaphorique de la science puisque le modèle explicatif ne s'inscrit pas dans le cadre du paradigme scientifique mais de la tradition médicale chinoise même si l'expérimentation est scientifique.

### *Discours religieux*

Un discours religieux comprenant un langage spécifique, des signifiants religieux et des séquences rituelles, apparaît dans les méthodes de traitement [Micollier, 2004, 1995]. Les pratiquants de *qigong* religieux mobilisent des arguments de type scientifique, mais de manière moins systématique que les pratiquants de *qigong* médical, et revendiquent une appartenance religieuse. La dimension religieuse du discours des acteurs à l'intérieur du groupe est ouvertement affirmée, explicite, dominante par rapport au discours sur la science destiné aux non-pratiquants ou aux médias. Le discours religieux des pratiquants de *qigong* médical montre qu'un discours religieux est présent dans toutes les formes de *qigong*, même les plus « scientifiques » n'ayant *a priori* aucun lien avec des pratiques religieuses.

Si le discours et les pratiques relevant du paradigme religieux sont prégnants dans les réseaux de *qigong* médical, cet aspect est *a fortiori* plus évident dans les réseaux de *qigong* religieux. Même si la dynamique conceptuelle science/religion demeure pertinente, c'est autour de la composante religieuse que la logique opératoire et idéologique des adeptes se construit principalement, et non plus autour de la relation science/religion mise en évidence dans le cadre du *qigong* médical. La figure du maître, le système de valeurs et les formes de sociabilité liés à la discipline corporelle du *qigong* révèlent la rationalité et la dimension sociale du discours religieux.

Donnons un exemple ethnographique montrant les référents multiples du discours religieux d'une forme de *qigong* liée aux arts divinatoires, le « *Qigong* du

Faîte Mystérieux » (*Xuanji qigong*) que l'on peut classer dans la catégorie des *qigong* religieux.

À l'aide d'incantations propitiatoires, le maître tire au sort des cartes divinatoires pour lire l'avenir<sup>12</sup>. La dimension thérapeutique n'apparaît pas dans une méthode de traitement, mais en termes de pronostic, dans la prédiction de maladies ou de leur évolution. La finalité de la consultation divinatoire est la prévention. Conseillant diverses méthodes de traitement, le maître-cartomancien a un rôle de « maître-thérapeute » : il peut recommander d'autres formes de *qigong* et des types de recours disponibles relevant des médecines chinoise traditionnelle, occidentale, populaires ou familiale.

Le corpus divisé en cartes fastes et néfastes se compose de 64 cartes correspondant aux 64 hexagrammes du *Yi Jing*<sup>13</sup>. D'un point de vue distinctif, le caractère faste ou néfaste est facilement reconnaissable par des éléments du patrimoine culturel commun. Les cartes ne sont pas « écrites » dans un langage ésotérique ou réservé à des initiés : le cartomancien aide seulement à affiner l'analyse première et grossière du non-spécialiste, et à appliquer le sens générique de la carte à la vie et à la personnalité du pratiquant. La majorité des cartes contient des expressions tirées du classique « l'Art stratégique de *Sunzi* » (*Sunzi bingfa*) issu de la tradition savante et des images évoquant la vie, les actions de personnages historiques ou mythologiques empruntées à la tradition populaire chinoise. Ces expressions sont des extraits de textes ou des commentaires sur des extraits, parfois éloignés formellement du texte de référence, conservés en tant que référents culturels. C'est le sens commun transmis par les légendes d'usage courant dans la langue chinoise.

Les cartes présentent une structure type [Micollier, 1995, p. 325] :

|  |  |
|--|--|
| <p align="center"><b>Stratagème appliqué</b><br/>Mise en situation de personnages historiques<br/>ou mythologiques</p> | <p align="center">Extrait du <i>Sunzi bingfa</i><br/><b>Énoncé du stratagème</b>, théorie</p>  |
| <p align="center">IMAGE</p>  | <p align="center">Extrait du <i>Sunzi bingfa</i> transformé<br/>en expression en quatre caractères (<i>chengyu</i><br/>réfèrent culturel, sorte de proverbe)</p> |

L'image est un référent culturel et met en scène le stratagème écrit sur l'autre moitié de la carte sous forme d'extrait du *Sunzi bingfa* ou de *chengyu*. La relation entre le stratagème énoncé et le stratagème appliqué est une mise en situation. La plupart des personnages représentés est décrit dans des romans chinois célèbres tels que les « Trois Royaumes » (*San guozhi*), le « Voyage en Occident » (*Xi youji*), le « Rêve du Pavillon Rouge » (*Honglou meng*). Les empereurs historiques évoqués sont devenus des personnages mythologiques.

12. Voir exemples de formules incantatoires, Micollier [1995, p. 326-327].

13. Le *Yi Jing* « Classique des Mutations » appartient simultanément au canon taoïste et au canon confucéen. Il décrit et donne les clés d'une méthode de divination complexe ; l'ensemble des combinaisons possibles des Huit Trigrammes de base 8X8 produit les 64 hexagrammes. Pour plus de précision sur cette méthode, voir trad. Wilhelm [1973] ; Smith [1991].

### *Discours des pratiquants et traditions*

Le *qigong* a hérité, notamment du point de vue des techniques, de méthodes traditionnelles telles que l'alchimie intérieure (*neidan*) [Robinet, 1991, p. 209-247, 1989] et la gymnastique (*daoyin*) [Despeux, 1989]. Cependant, dans le contexte socio-historique où il a émergé, le *qigong* est définitivement moderne, s'inscrivant en rupture avec le passé et développant des formes de sociabilité spécifiques. Chaque maître croit ou fait semblant de croire qu'il est le garant d'une tradition légitime. L'analyse des données historiques confirme que la référence à la tradition est une condition nécessaire à l'acceptation d'une innovation dans la société [Yan, 1989, p. 100], un fait bien documenté par les anthropologues dans diverses cultures du monde [Olivier de Sardan, 1995].

M. Z., maître-informant privilégié, travaille simultanément dans l'institution médicale et hors-institution, et mobilise plusieurs discours de légitimation au fil des séances d'apprentissage. Lors des premières séances, ses explications sont fondées sur des arguments scientifiques, alors que les références à une culture religieuse sont de plus en plus explicites dans les dernières. Se réclamant d'une tradition « authentique », il critique les nouvelles méthodes. Or, sa propre méthode n'échappe pas aux innovations. Il rejette le phénomène de mode suscité par le *qigong* alors qu'il y contribue quand, par exemple, il met au point une méthode d'amaigrissement par *qigong* [Micollier, 2004, p. 130-131]. De plus, il fait une recherche sur le *fantenggong*, méthode qui a pour objectif de traiter les cancers et le SIDA, des maladies récemment identifiées et considérées comme des fléaux sociaux. Il enseigne donc des méthodes médiatisées et peu traditionnelles comparées à d'autres : le *fantenggong* n'est pas structuré à partir d'une matrice héritée de la tradition à laquelle s'ajoutent des composantes modernes. C'est une méthode résolument moderne composée d'éléments provenant d'origines diverses, réunis de manière hétéroclite dont la cohérence interne n'est pas fondée sur un support culturel reconnaissable et précis.

M. Z. revendique simultanément une pratique orientée vers la modernité :

Comme vous étudiez la culture classique de la Chine, vous allez comprendre ce que mon maître utilise... c'est en langue moderne (*baihua*)<sup>14</sup> que l'on écrit les charmes. C'est plus facile à comprendre ; c'est de la science. Pourquoi ? Parce qu'on utilise le *baihua*, c'est forcément moderne ; on ne sait pas écrire en chinois classique... Moi-même, je ne comprends pas cette langue ancienne (*wenyan*).

Peu après, il fait référence à la qualité des méthodes et des valeurs traditionnelles qui sous-tendent la mise en application correcte des principes (*daoli*) conditionnant l'efficacité des techniques. Ainsi, pour une préparation et une utilisation correctes des charmes, l'application de la méthode traditionnelle est obligatoire et garantit l'efficacité. Il faut noter l'association d'idées chez M. Z. entre modernité, science et tradition, et religion (superstition). M. Z. se réclame de la tradition, mais a une connaissance limitée du contenu des Classiques et de la langue classique. Se

14. Langue parlée adoptée pour l'écrit en 1919 à l'issue d'un mouvement critique vis-à-vis de la tradition mené par des groupes d'intellectuels réformistes ou radicaux, voir Chevrier [1983].

réfère-t-il plutôt à une tradition populaire et à une transmission orale ? Son père était un médecin chinois traditionnel (*lao zhongyi*). Quelle connaissance avait-il des textes ? Selon M. Z., la transmission s'est opérée de manière empirique consistant entre autres à apprendre une série de recettes « efficaces » telles que l'usage de charmes dessinés (*huafu*) sans références précises à des textes médicaux savants. Il est difficile de répondre à ces questions à partir du récit de vie de M. Z. car des conditions d'ordre politique, social et idéologique ont pu le contraindre à rompre avec une tradition livresque. Le récit de M. Z. sur la vie de son père donne des indications sur la figure idéale du thérapeute construite par M. Z. En effet, il considère son père comme un médecin de haut niveau et sa pratique comme exemplaire.

Rappelons ici que nos investigations ethnographiques et documentaires identifient le *qigong* comme un site où des tendances nationalistes, universalistes et prosélytes se manifestent notamment à travers les discours des pratiquants (maîtres, élèves, adhérents, disciples) : parmi d'autres, citons les discours de Jiao [1990], de M. Z. et des pratiquants de « Qigong du Faîte Mystérieux » (*Xuanji qigong*) rapportés dans Micollier [2004, p. 116-118]. Un parallèle peut être établi avec les tendances idéologiques dominantes repérables dans les nouvelles religions d'Extrême-Orient où un idéal universaliste s'agrège sans problèmes à une configuration nationaliste [Mayer, 1987, p. 91-105].

## Qigong, « nouvelles religions » et sectes religieuses traditionnelles

### Les « nouvelles religions » à Taiwan

Les « nouvelles religions » (*xinxing zongjiao*) littéralement « mouvements religieux émergents » connaissent un développement continu depuis plus de deux décennies en termes du nombre d'adeptes et des enjeux socio-politiques qui y sont associés.

Les enquêtes de terrain ont été menées en milieu urbain à Taipei en 1995, 1996 et 1997. Au niveau méthodologique, les « nouvelles religions » ou « religions syncrétistes » ont été approchées par leur dimension thérapeutique et précisément grâce aux liens qu'elles entretiennent avec les pratiques de *qigong*.

La doctrine de la religion de la « Mère qui n'est pas encore née » (*Wusheng laomu*)<sup>15</sup>, un aspect significatif du corpus des croyances et des pratiques des « nouvelles religions », est décrite ici parce qu'elle met en lumière leur syncrétisme complexe et parce qu'elle renvoie aux rapports entre le champ religieux et celui du politique. La croyance en la divinité féminine (*Wusheng laomu*) partagée par la majorité des sectes syncrétistes occupe une position centrale dans le panthéon avec le « Bouddha du Futur » *Maitreya* (en chinois, *Milefo*), et se serait développée à partir de la religion populaire : cette divinité régule le cycle des *kalpas*<sup>16</sup>, envoie les

15. Sur l'histoire de ce culte et de cette doctrine, voir Naquin [1976] ; Overmyer [1976].

16. Ère cyclique divisée en quatre phases (naissance de l'univers, extension, déclin et continuation du chaos) ; période infiniment longue constituant l'unité temporelle de base dans la conception bouddhique [Diener *et alii*, 1991].

bouddhas sur terre pour guider les adeptes, et accueille tous les adeptes en son sein et même dans son utérus pour les sauver. Invention qui porte un sens en elle-même ou prolongement de croyances populaires anciennes, cette divinité féminine a un rôle central dans les cultes, un trait distinctif des millénarismes sectaires chinois [Harrell et Perry, 1982, p. 287, 290-291]. Connue sous les noms de « Mère d'Or » (*Jinmu*), de « Dame Reine-Mère » (*Wangmu niangniang*), de « Vénérable Dame Mère » (*Laomu niang*), de « Vénérable Mère » (*Laomu*), ou seulement de « Mère » (*Mu*), un certain nombre d'auteurs l'identifient à une figure de la mythologie chinoise, la « Reine-Mère de l'Ouest » (*Xiwang mu*)<sup>17</sup> [Jordan and Overmyer, 1986, p. 129], d'autres au *Dao* évoquant une « mère cosmique qui aurait donné naissance à tout ce qui existe » [Clart, 1997, p. 9], d'autres encore à *Guanyin*, déesse bouddhique de la compassion [Bosco, 1994, p. 433]. Elle est éventuellement un substitut des trois selon les rituels et les groupes qui les accomplissent.

Dans les mythologies sectaires depuis les Ming (1368-1644), la « Mère Éternelle » précède dans le processus de création toutes les autres divinités des panthéons bouddhiques, taoïste et populaire local ; elle a un statut plus élevé et plus d'autorité que celles-ci. Divinité suprême, créatrice de l'humanité, et mère pleine de compassion, elle œuvre pour le retour de ses enfants. Les membres de la secte deviennent ses enfants adoptifs : ces êtres humains vivent sur terre et sont destinés à suivre la « Voie » pour gagner leur salut et la rejoindre au « paradis », terme référant au paradis des immortels dans le *Kunlun* si *Jinmu* est identifiée à la *Xiwang mu*, au nirvana si elle est assimilée à *Guanyin* (conception bouddhique), ou au retour à l'origine, au chaos originel (*Wuji* « Sans Faîte », *Taiji* « Faîte Suprême »)<sup>18</sup> si elle est assimilée au *Dao* (conception taoïste). L'idéologie des groupes exprimée par le culte à la « Mère Vénérable » remet explicitement en cause la supériorité des bureaucrates célestes masculins : selon Sangren [1983, p. 22], de la même manière que les garçons apprennent à contourner les règles d'autorité formelle dans la famille en se tournant vers leurs mères, les membres des cultes sectaires subvertissent, au moins symboliquement, la structure hiérarchique des bureaucraties célestes de la religion d'État, des cultes territoriaux et du culte des ancêtres en vénérant la « Mère Éternelle »<sup>19</sup>.

Bien que les représentations graphiques de la « Mère d'Or » ne soient pas rares, les adeptes soulignent que la déesse est une entité trop abstraite pour être représentée avec des images. Selon les discours de membres de la « Voie de l'Unité » (*Yiguan dao*), n'étant ni homme ni femme, elle n'a pas forme humaine, et le nom de « Mère » est uniquement une figure de style. Sa présence est parfois manifestée

17. Cette divinité, déjà mentionnée dans les sources de la dynastie Han (-206/+220), gouverne le paradis des immortels dans la montagne du *Kunlun* à l'Ouest de l'Empire. Dans la mythologie chinoise, cette montagne située à la frontière de l'Inde et de la Chine, représente l'axe du monde et le pilier du ciel ; en Inde, il s'agit du Mont Sumeru.

18. Référence à la cosmogénèse taoïste : le *Wuji*, chaos originel, est un principe de création, l'état des choses préexistant et à partir duquel va émerger le *Taiji* ; il intervient donc avant le *Taiji* dans le processus de création.

19. Sur les bureaucraties célestes, les cultes territoriaux et le culte des ancêtres, voir les études sur la religion populaire à Taiwan, dont Feuchtwang [1992] ; Wolf [1974] ; Jordan [1972].

par l'image d'un dragon dans un rondeau. La représenter comme un être humain est une convention qui présente deux avantages : la statuaire constitue un symbole efficace et l'assimilation de la « Mère Vénérable » à la « Reine-Mère de l'Ouest », à *Guanyin* ou au *Dao*, légitime son rôle central. La représentation anthropomorphique de la « Mère Vénérable » précède historiquement la forme abstraite. La valorisation d'une forme non anthropomorphique est une abstraction tardive qui semble conçue pour satisfaire l'adepte potentiel raffiné [Jordan et Overmyer, 1986, p. 230].

Cette transformation de l'iconographie des cultes de la religion populaire à la *Xiwang mu* ou à *Guanyin* dans lesquels la statuaire joue un rôle central aboutit à une « dé-popularisation », une « dé-spectacularisation » des rituels dans la mesure où la valorisation de l'abstraction s'inscrit en rupture avec les croyances de la religion populaire. L'influence du confucianisme et des monothéismes – christianisme (protestantisme) et islam, caractérisés par une relative sobriété formelle des rituels et l'absence d'images peut être une clé explicative de cette tendance.

Précisons que des chercheurs taiwanais considèrent les « nouvelles religions » comme une forme de la religion populaire et s'interrogent sur la terminologie d'un point de vue distinctif en les nommant « nouvelles religions populaires » (*minjian xinxing zongjiao*) [Zheng, 1995a, 1995b] ou (*xinxing minjian zongjiao*) [Zhang, 1996]. Dans une démarche comparative, Bosco [1994] met en évidence les points communs entre « nouvelles religions » et formes de la religion populaire. La structure de la religion dite « populaire » étant une matrice englobante aux contours diffus, ce point de vue est en cohérence avec les pratiques et les représentations religieuses locales.

Parmi les « nouvelles religions » dans leur forme contemporaine, le mouvement *Yiguan dao* présente un triple intérêt – par son succès (nombre d'adeptes et de sympathisants à Taiwan et à l'étranger), son rôle d'indicateur identitaire dans la société taiwanaise, et les enjeux politiques dont il est l'objet. Son histoire et la transformation des pratiques religieuses qui s'est opérée dans les années 1980 montrent son adaptabilité, son ajustement face aux changements sociaux et politiques, et le succès de ses stratégies de transnationalisation [Micollier, 1998b].

L'instrumentalisation politique des mouvements religieux populaires par l'État est encore confirmée par les facteurs explicatifs de l'institutionnalisation et de la légalisation des « nouvelles religions ». À ce propos, l'exemple le plus significatif est le jeu politique qui a abouti à la légalisation du mouvement *Yiguan dao* [Song, 1983 ; Vermander, 1995 ; Jordan et Overmyer, 1986 ; Jordan, 1982 ; Seiwert, 1981]. *Yiguan dao* tente encore aujourd'hui d'étendre ses réseaux internationaux déjà mis en place à l'aide d'un prosélytisme agressif. Une stratégie consiste à intégrer au corpus de croyances des ingrédients idéologiques qui enrichissent la base syncrétiste ; le processus de valorisation de la tradition chinoise et de l'utopie des *sanjiao heyi* « l'unité, l'harmonie des trois religions » (bouddhisme, confucianisme, et taoïsme) est modifié au profit d'une valorisation de plusieurs traditions religieuses (visée universaliste) – les *sanjiao* auxquelles sont agrégées le christianisme (essentiellement le protestantisme) et l'islam jusqu'à promouvoir « l'harmonie

des cinq religions » (*wujiao heyi*). Dans cette configuration idéologique, la tradition chinoise reste la matrice signifiante, une « matrice englobante » prête à accueillir des traditions religieuses étrangères ou des segments de traditions « autres ».

### *Un héritage des sectes religieuses traditionnelles*

Un certain nombre de pratiques et de croyances sont communes à certains groupes de *qigong* et aux « nouvelles religions » (*xinxing zongjiao*), un fait qui peut s'expliquer par le legs des sectes religieuses<sup>20</sup>. Ces dernières présentent les traits suivants : le développement d'une sociabilité de type associatif relève de la dimension religieuse associée à la secte car le mode de fonctionnement associatif est une expression de la croyance aux différentes communautés de culte, familiales et locales, par l'adhésion des personnes ; les motivations personnelles, l'élitisme idéologique, les attentes messianiques et millénaristes, toujours présentes de manière manifeste ou latente, la légitimation de la secte par sa fonction de garante de la culture chinoise et des valeurs authentiques de l'ensemble de ses traditions, ainsi qu'un ensemble de pratiques spécifiques, tout ceci permet de reconnaître une secte [Mollier, 1989].

Le terme « secte » fait référence à des groupes religieux syncrétistes dont la présence et la direction sont trans-régionales [Clart, 1997, p. 27] ; l'adhésion à ces groupes est volontaire. Les motivations personnelles révèlent la place centrale accordée à l'individu, à l'accomplissement spirituel et à un statut personnel : ces traits psychologiques s'inscrivent en contraste avec ceux qui sont prescrits par l'ordre social fondé sur des valeurs confucéennes pour une vie harmonieuse en société.

Structures d'accueil à tendance égalitariste, les formes d'organisation sociale sectaires peuvent jouer un rôle palliatif dans une société hiérarchisée qui fonctionne selon un code social précis et sophistiqué et une structure sociale fondée sur la structure familiale. L'élitisme idéologique est une dimension fondamentale du sectarisme religieux chinois.

Il faut noter que les pratiques des sectes et des « nouvelles religions » sont concordantes et que les pratiques néo-traditionnelles de *qigong* le sont seulement par certains aspects. Les points communs avec le *qigong* sont les serments d'initiation, le contrat maître-disciple, le prosélytisme par la pratique thérapeutique, l'utilisation de talismans et d'incantations, la méditation et les arts martiaux, l'accomplissement d'actes méritoires, le paiement des contributions et des donations et le système d'entraide.

Dans les pratiques de *qigong*, le mode de transmission par initiation et la relation maître-disciple s'appuient sur un élitisme idéologique : chaque pratiquant soutenu et guidé par son maître peut accéder à un « monde supérieur » (*gaoji jingjie*) et maîtriser des pouvoirs psychiques par un travail sur lui-même avec le corps et la pensée.

20. Sur ce legs et ces groupes religieux, voir Overmyer [1999, 1976], Haar [1992].

L'initiation, le contrat maître/disciple et l'élitisme idéologique, sont caractéristiques du fonctionnement sectaire et sont repérables dans les groupes de pratiquants de *qigong*. Par contre, des différences apparaissent dans les formes que ces traits prennent. En outre, le foisonnement des formes et des groupes et la diversité des modalités de fonctionnement à l'intérieur de la catégorie *qigong* et à l'intérieur de la catégorie secte n'autorisent pas une généralisation qui serait abusive.

Enfin, le travail ethnographique approfondi effectué avec M. Z. a permis d'identifier des réseaux informels de pratiquants qui se réclament de sectes taoïstes anciennes<sup>21</sup>, un fait à considérer pour le moins comme un discours de légitimation et au plus comme une forme de revitalisation contemporaine. Notons enfin que les adeptes des sectes religieuses du XIX<sup>e</sup> siècle étaient considérés comme des thérapeutes efficaces : ils manipulaient des techniques de soin variées intégrées aux pratiques religieuses telles que des invocations et des techniques de méditation et de préservation de la santé [Zhuang, 1991]. Ces techniques constituent aussi un « noyau dur » de pratiques d'un certain nombre de formes de *qigong*.

Les pratiques de *qigong* et des « nouvelles religions » éclairent des interactions entre acteurs de l'État et de la société civile renvoyant aux domaines politique et religieux, et des processus de légitimation mobilisant une pluralité de discours par diverses catégories d'acteurs sociaux : dans les deux sociétés contemporaines de Chine populaire et de Taiwan, des faits religieux peuvent être rapprochés et analysés en termes d'échanges, de réseaux de relations et de liens historiques même s'ils ont été moins directement identifiables en Chine populaire, la liberté de culte étant beaucoup plus limitée. Ils s'inscrivent dans des dynamiques sociales « fluides »<sup>22</sup> et difficilement manipulables dans le cadre d'États-nations. Les formes rituelles se transforment au gré de forces relevant de constructions identitaires locales renégociées et d'un processus de transnationalisation croissante. Leurs traits communs indiquent une revitalisation des liens historiques et une libéralisation réelle des échanges dans les deux sociétés chinoises. Alors que les ouvrages et les informations sur le *qigong* furent introduits à Taiwan d'abord par le Japon où des maîtres chinois de « l'Académie de Médecine Traditionnelle Chinoise » avaient formé des maîtres japonais dans les années 1980 [Chen, 2003, p. 161, 163], d'une part, le dynamisme du *qigong* dans les années 1990 existe à Taiwan en partie sous l'influence du mouvement social qu'il a généré en Chine ; d'autre part, les « nouvelles religions » qui avaient émergé, pour la plupart, avant la révolution chinoise de 1949, furent exportées à Taiwan dans les années 1950, et réapparaissent en Chine sous des formes modernisées, un fait à la fois révélateur et moteur du processus de revitalisation des faits religieux à l'œuvre aujourd'hui<sup>23</sup>.

21. *Zhengqing pai*, et *Longmen pai*, une branche de l'école *Quanzhen*, voir Robinet [1991, p. 250].

22. Sens emprunté à Bauman [2000, p. 1-15] : la « fluidité » est la métaphore idéale de la phase actuelle de l'ère moderne parce que les liquides, à la différence des solides, n'ont pas de forme stable, et ne se fixent ni dans l'espace ni dans le temps.

23. Données de terrain sur le mouvement *Yiguan dao* recueillies en 1999 à Qingdao (Shandong) lors d'une enquête prospective sur la revitalisation de mouvements religieux en Chine interrompue suite à la campagne de répression contre le mouvement *Falungong* initiée en juillet 1999.

## BIBLIOGRAPHIE

- AALDERINK K. [2000], ebook <http://website.leidenuniv.nl/haarbajter/aalderink/introduction.html>, retrieved 2005, p. 12.
- BAUMAN Z. [2000], *Liquid Modernity*, Cambridge U.K., Polity Press.
- BERNARD C. [1966,], *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1<sup>re</sup> éd. 1865.
- BOSCO J. [1994], « Yiguan dao : "Heterodoxy" and Popular Religion in Taiwan », in M.A. Rubinstein (éd.), *The Other Taiwan : 1945 to the Present*, New York, M.E. Sharpe, p. 423-444.
- CABESTAN J.-P. [1999], *Le système politique de Taiwan*, Paris, PUF.
- CHANG M.H. [2004], *Falungong : the End of Days*, New Haven, Yale University Press.
- CHEN N.N. [2003], *Breathing Spaces. Qigong, Psychiatry and Healing in China*, New York, Columbia University Press.
- CHEVRIER Y. [1983], *La Chine moderne*, Paris, PUF.
- CLART P. [1997], « The Phoenix and the Mother : the Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan », *Journal of Chinese Religions*, n° 25, p. 1-32.
- 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*, vol. 9, n° 2, p. 281-301.
- DESPEUX C. [1989], « Gymnastics : the Ancient Tradition », in L. Köhn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 225-261.
- DESPEUX C. [1997], « Le qigong, une expression de la modernité chinoise », in J. Gernet et M. Kalinowski (éd.), *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris, EFEO, p. 267-281.
- DIENER M.S., EHRHARD F.K. et FISHER-SCHREIBER I. [1991], *The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston, Shambala.
- DONG P. [1990], *Chi Gong : The Ancient Chinese Way to Health*, New York, Paragon House.
- FEUCHTWANG S. [1992], *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*, London, Routledge.
- GLADNEY D. [1994], « Salman Rushdie in China. Religion, Ethnicity, and State Definition in the People's Republic », in F.K. Keyes, L. Kendall et H. Hardacre (éd.), *Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States in East and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, p. 255-278.
- HAAR B.J. ter [1992], *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden, New York, Köln : Brill.
- HARRELL S. et PERRY E. [1982], « Syncretic Sects in Chinese Society », *Modern China*, vol. 8, n° 3, p. 283-303.
- HSU E. [1999], *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- JIAO G. [1990], *Zhongguo qigong yangsheng xue gaiyao*, Beijing, Zhongguo jianshe chubanshe/ *Qigong Essentials for Health Promotion*, China Reconstructs Press (English edition).
- JORDAN D.K. [1972], *Gods, Ghosts and Ancestors : Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley/L.A., University of California Press.
- JORDAN D.K. [1982], « The Recent History of the Celestial Way : A Chinese pietistic Association », *Modern China*, n° 8, p. 435-462.
- JORDAN D.K. et Overmyer D.L. [1986], *The Flying Phoenix : aspects of Chinese sectarianism in Taiwan*, Princeton University Press, Princeton.
- MAC INNIS D.E. [1989], *Religion in China Today : Policy and Practice*, New York, Orbis Books.
- MAYER J.-F. [1987], « Les Nouvelles religions en Extrême-Orient », in *Les sectes*, Paris, Le Cerf, p. 91-105.

- MICOLLIER E. [1995], *Un aspect de la pluralité thérapeutique en Chine populaire : les pratiques de qigong. Dimension thérapeutique, dimension sociale*, thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Provence, Aix-en-Provence.
- MICOLLIER E. [1998a], « Les nouvelles religions dans la société taiwanaise : recomposition des faits religieux et pratiques de santé », *Perspectives chinoises*, n° 46, p. 29-36.
- MICOLLIER E. [1998b], « Recomposition des faits religieux et tensions identitaires à Taiwan : l'exemple de la "nouvelle religion" Yiguan dao », *Perspectives chinoises*, n° 48, p. 41-47.
- MICOLLIER E. [1999], « Contrôle ou libération des émotions dans le contexte des pratiques de santé Qigong », *Perspectives chinoises*, n° 53, p. 22-30.
- MICOLLIER E. [2004], « Le qigong chinois : enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances », in L. Bazin, A. Benveniste, V.A. Hernandez et M. Sélim (éd.), « Globalisation, Tome II : Consommations du religieux », *Journal des Anthropologues*, n° 98-99, p. 107-146.
- MICOLLIER E. [2007], « Une figure de guérisseur "néo-traditionnel" en Chine : un maître "ordinaire" de qigong entre innovations et traditions », in L. Pordié et E. Simon (éd.), *Figures de guérisseurs, le néo-traditionalisme en biographies*, Paris, Anthropos, sous presse.
- MOLLIER C. [1989], « Les sectes religieuses chinoises », in P. Gentelle (éd.), *L'état de la Chine*, Paris, La Découverte, p. 94-96.
- NAQUIN S. [1976], *The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven, Yale University Press.
- OLIVIER de SARDAN J.-P. [1995], *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
- OVERMYER D.L. [1976], *Folk Buddhist Religion : Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- OVERMYER D.L. [1999], *Precious Volumes : An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- OWNBY D. [2003], « A History for Falun gong : Popular Religion and the Chinese State Since the Ming Dynasty », *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 6, n° 2, p. 223-243.
- PALMER D. [2001], « La doctrine de Li Hongzhi : le Falun Gong, entre sectarisme et salut universel », *Perspectives chinoises*, n° 64, p. 14-24.
- PALMER D. [2005], *La fièvre du qigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris, EHESS.
- ROBINET I. [1989], « Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism », in L. Köhn (éd.), *Taoist meditation and longevity techniques*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 159-191.
- ROBINET I. [1991], *Histoire du taoïsme, des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Cerf.
- SANGREN P.S. [1983], « Female Gender in Chinese Religious Symbols : Kuan Yin, Ma Tsu, and the "Eternal Mother" » *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 9, n° 11, p. 4-25.
- SCHIPPER K. [1982], *Le corps taoïste. Corps physique, corps social*, Paris, Fayard.
- SEIWERT H. [1981], « Religious response to modernization in Taiwan : the case of I-Kuan Tao », *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 2, p. 43-70.
- SMITH R.J. [1991], *Fortune-tellers and Philosophers, Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder, Westview Press.
- SONG Guangyu [1983], *Tiandao gouchen. Yiguan dao diaocha baogao* (Rapport d'enquête sur Yiguan dao), Taipei, Privately Published.
- The Third National Academic Conference on Qigong Science* [1990], *Disan jie quan guo qigong kexue yanjiu xueshu jiaoliu hui* [1990], Guangzhou, Zhongguo qigong kexue yanjiu hui zhu bian (Academic Committee of China Research Society on Qigong Science) (éd. bilingue chinois-anglais).

- UNSCHULD P.U. [1985], *Medicine in China : a History of Ideas*, Berkeley/L.A., University of California Press.
- VERMANDER B. [1995], « Le paysage religieux de Taiwan et ses évolutions récentes », *L'Ethnographie*, vol. 91, n° 2, p. 12-52.
- VERMANDER B. [1999], « The Law and the Wheel. The sudden emergence of the Falungong : prophets of spiritual civilisation », *China Perspectives*, n° 24, p. 14-21.
- VERMANDER B. [2001], « Looking at China Through the Mirror of Falun gong », *China Perspectives*, n° 35, p. 4-13.
- WILHELM R. (trad. du chinois) [1973], *Le Yi Jing, le Livre des Transformations*, Perrot E. (trad. de l'allemand), Paris, Librairie de Médecis.
- WOLF A. P. [1974], « Gods, Ghosts and Ancestors », in A.P. Wolf (éd.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 131-182.
- XU Jian [1999], « Body, Discourse and the Cultural Politics of Contemporary Chinese Qigong », *Journal of Asian Studies*, vol. 58, n° 4, p. 961-991.
- YAN C. [1989], « Validité des conduites à tenir en milieu étranger, l'approche parcellaire : un panorama de confusions et d'ambiguïtés », *Intercultures*, n° 8, p. 91-100.
- YU Shenghai [1994], « Le peuple perverti par les superstitions », *Le Courrier International* (trad. du *Renmin ribao, Quotidien du Peuple*), n° 176, mars, p. 27-28.
- ZENG Qingnan [1991], *Believe it or not : Ancient and Mysterious Chinese Qigong*, Beijing, Foreign Languages Press.
- ZHANG Xinying [1996], « Taiwan "xinxing minjian zongjiao" cunzai yiyi pianlun » (Discussion sur le sens des « religions populaires émergentes » à Taiwan), *Zongjiao zhexue (Philosophie des religions)*, Taipei, avril, p. 157-165.
- ZHENG Zhiming [1995a], « Taiwan minjian xinxing zongjiao de fazhan qushi » (Les tendances du développement des nouvelles religions populaires à Taiwan), *Taipei wenxian (Contributions littéraires, Taipei)*, sept., p. 243-282.
- ZHENG Zhiming [1995b], « Taiwan xinxing zongjiao de xianxiang shangyi » (Point de vue critique sur le phénomène des « nouvelles religions » à Taiwan), *Zongjiao zhexue (Philosophie des religions)*, Taipei, oct., p. 83-100.
- ZHUANG Jifa [1991], « Qingdao minjian zongjiao de yuanliu jiqi shehui gongneng » (Origine, développement et fonctions sociales de la religion populaire sous les Qing), *Dalu zazhi (Magazine du Continent)*, vol. 82, n° 2, p. 1-17.