

Le *qigong* et la tradition sectaire chinoise

David A. Palmer

PRE-PUBLICATION VERSION

Publié dans *Social Compass*, 50 :4 (2003), pp. 471-480.

Résumé :

Durant les années 1980 et 1990, le *qigong* ou « art du souffle » fut la principale forme de religiosité populaire dans les villes chinoises. Des milliers de maîtres charismatiques apparurent, chacun transmettant une méthode de *qigong* à l'aide de réseaux de transmission couvrant l'ensemble du pays. Le Falungong est devenu le plus important des groupes de *qigong* à partir du milieu des années 1990. L'article étudie l'hypothèse des liens entre le *qigong* et une nébuleuse de groupes, très répandus dans la Chine pré-communiste, souvent appelés « sectaires » dans la littérature savante et aussi connus sous le nom de « Lotus Blanc ». En comparant l'idéologie, les pratiques et la structure de ces groupes, nous pouvons conclure que le *qigong* est une expression moderne de la tradition chinoise de sectarisme populaire.

Abstract :

During the 1980's and 90's, *Qigong* or "breathing arts" became the most widespread form of popular religiosity in Chinese cities. Thousands of charismatic *qigong* masters appeared, promoting *Qigong* methods through transmission networks covering the whole country. Falungong became the biggest *Qigong* group by the mid 1990's. This article examines the hypothesis of links between *Qigong* and a galaxy of groups which were widespread in pre-Communist China, often called "sectarian" in the academic literature and also known as "White Lotus" sects. By comparing the ideology, the practices and the structure of these groups, it is possible to conclude that *Qigong* is a modern expression of the Chinese tradition of popular sectarianism.

Le conflit qui oppose le Falungong et l'Etat chinois depuis 1999 semble répéter un scénario historique récurrent dans l'histoire chinoise, dans lequel un mouvement de religion populaire, réprimé par le pouvoir central, devient une organisation souterraine de contestation politique. Les pages qui suivent tenteront d'esquisser les contours d'une tradition religieuse qui, bien que sans nom propre (on utilise souvent, et abusivement, le terme de "Lotus Blanc"¹), a occupé une place importante dans le paysage religieux chinois depuis plusieurs siècles et, comme le montre le cas du Falungong, demeure très vivace aujourd'hui.

Depuis la répression du Falungong, la question de la nature « sectaire » de ce groupe s'est posée. Aussi bien le gouvernement chinois que des commentateurs et chercheurs occidentaux¹ ont soulevé l'hypothèse des liens entre le Falungong 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. Le terme de « secte » peut être employé dans un but politique, pour stigmatiser des groupes perçus comme dangereux, hérétiques ou hors normes, et dans un sens sociologique, pour désigner une forme particulière d'organisation religieuse. Dans cet article, c'est dans le deuxième sens que nous allons prendre le terme pour évaluer jusqu'à quel point le monde du *qigong*, duquel est issu le Falungong, peut être considéré comme un héritier moderne de ce que les sinologues appellent la tradition sectaire chinoise.

Le *qigong* en Chine populaire²

A la fin des années 1940, des cadres du Parti communiste chinois fondent une méthode thérapeutique qu'ils appellent *qigong* ou « travail du souffle », basée sur une technique traditionnelle de gymnastique du souffle. Dans les années 1950, les autorités médicales du nouvel Etat communiste encouragent la création d'établissements médicaux de *qigong*, qui sont fréquentés par l'élite du Parti. Le *qigong* connaît son premier essor durant le Grand bond en avant à la fin des années 1950, mais est interdit durant la Révolution culturelle.

Le *qigong* est réhabilité en 1979 grâce aux soutien public de plusieurs membres du Conseil des Affaires d'Etat. En quelques années, le *qigong* se propage comme un feu de

¹ Sur la question du "Lotus Blanc", voir ter Haar 1992.

brousse à travers la Chine. Des milliers de maîtres apparaissent et enseignent des méthodes de *qigong* qui contiennent, en plus de la triple discipline corporelle, respiratoire et mentale du *qigong* des années 1950, une pléthore de pratiques magiques: la guérison par « *qi* externe », le « *qigong* de mouvements spontanés », les « objets à informations », le « langage cosmique », etc. Ces méthodes sont diffusées à travers des lignées de masse qui les transmettent à des points de pratique collective dans les parcs et lieux publics dans toute la Chine et à l'étranger. Les lignées de *qigong* sont fédérées dans des associations semi-officielles affiliées aux instances médicales, scientifiques et sportives du gouvernement. Un monde foisonnant de groupes populaires se constitue, avec ses associations, ses revues, ses colloques, ses activités hygiéniques, thérapeutiques et culturelles, et ses millions d'adeptes. Les pratiquants de *qigong* se chiffrent dans les dizaines de millions, constituant la principale expression de religion populaire urbaine dans la Chine post-maoïste, son plus grand ensemble d'associations populaires, et « probablement le plus grand mouvement de masse en Chine moderne hors du contrôle direct du gouvernement »³.

Dans les années 1990, les lignées de *qigong* deviennent plus sophistiquées et mieux organisées. La tendance est à la récupération. Dans certains organes d'Etat, dans les associations semi-officielles et dans les lignées de masse, on cherche à exploiter la manne à profits que représentent les activités et produits relatifs au *qigong*. Une nouvelle génération d'organisations de *qigong* se développe, qui mettent en oeuvre des stratégies d'expansion systématique à grande échelle. Le Zhonggong, par exemple, construit une organisation gigantesque qui emploie son propre dispositif d'administration pour propager un nouveau système philosophique et culturel, la « culture du *Qilin* », auprès de ses trente millions d'adeptes. Le Falungong, lui, s'enracine dans la pratique du *qigong* pour diffuser un livre sacré, le *Zhuan Falun*, porteur d'une idéologie millénariste. Celle-ci est vivement attaquée dans la presse par les polémistes anti-*qigong*. Li Hongzhi, fondateur de cette lignée, mobilise ses adeptes à militer contre toute critique. Commence alors, de 1996 à 1999, un cycle de lutte et d'expansion, chaque critique dans les médias ou action officielle à l'encontre du Falungong provoquant une riposte de celui-ci, suivie d'une augmentation toujours plus massive du nombre d'adeptes. En juillet 1999, devant une telle capacité de mobilisation populaire, le gouvernement lance une campagne intense et systématique pour la suppression totale du Falungong. Dans la foulée, c'est tout le monde du *qigong* qui est démantelé. L'Etat tente de lui substituer son propre système uniforme d'enseignement et d'administration du *qigong*. En Chine, le Falungong devient une société

secrète; les réseaux de *qigong*, fort réduits, persistent de manière informelle et souterraine.

Les antécédents du *qigong* dans la tradition sectaire

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; et de nouveaux adeptes, maîtres ou spécialistes ne pourraient être formés.

Les lignées de *qigong* ne relèvent ni de la religion instituée, ni des cultes locaux ou familiaux. Leur structure, leurs pratiques et leur discours invitent une comparaison avec ce que la littérature savante appelle le « sectarisme » dans l'histoire religieuse de la Chine pré-communiste – une nébuleuse de groupements qui ont occupé une place très importante dans le paysage religieux chinois à partir de la dynastie des Ming. Certains de ces groupes, connus sous le nom de « Lotus Blanc », ont été impliqués dans des rébellions contre le pouvoir impérial, provoquant une répression sévère. A partir du 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e, ces groupes ont connu une influence grandissante, remplissant le vide laissé par la destruction des structures sociales traditionnelles et allant jusqu'à dominer des régions entières.

La dénomination de ces groupes fait encore l'objet de débats dans le milieu universitaire. Daniel Overmyer a lancé le débat avec son ouvrage sur les « sectes dissidentes » de la religion bouddhiste populaire⁴; Susan Naquin, reprenant l'expression de « religion du Lotus Blanc » en usage en Chine, considère qu'il s'agit d'une véritable tradition vivante qui, bien que jamais unifiée dans une seule organisation, partage un discours, une vision de l'histoire et une forme d'organisation communautaire qui est relativement homogène dans le temps et dans l'espace⁵; alors que Barend ter Haar souligne que le terme de « Lotus Blanc » est une étiquette employée par l'Etat impérial pour désigner toutes sortes de groupes religieux interdits et persécutés, dont la plupart ne se reconnaissent pas par ce nom⁶. David Ownby suggère le terme de « fondamentalisme populaire » pour désigner une tradition de laquelle seraient issus aussi bien les groupes dits du « Lotus Blanc » depuis les Ming, que le *qigong* et le Falungong aujourd'hui⁷.

Avant d'aller plus loin, précisons en quel sens l'emploi du terme de « secte » est approprié dans le contexte chinois. Partant d'une définition de la « secte » comme une

branche d'une tradition instituée, Ownby souligne qu'une telle définition s'applique mal aux groupes chinois en question, qui ne sont pas des branches du bouddhisme orthodoxe au même titre que les « sectes » chan, de la Terre Pure, du Huayan, etc⁸.

Mais si l'on prend le terme de secte dans son sens sociologique tel que défini par Weber, nous pouvons mieux cerner la place de ces groupes dans l'ensemble du système religieux chinois. Weber définit la secte en contraste avec l'Eglise, qui est « une institution bureaucratisée de salut, une administration de biens de salut où s'exerce l'autorité de fonction et qui est en symbiose étroite avec la société englobante »⁹. La secte, par contre, est « une association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social et au sein de laquelle s'exerce une autorité religieuse de type charismatique. Alors qu'on naît membre d'une *Eglise*, on devient membre d'une *Secte*.¹⁰ »

Si cette distinction est à l'origine basée sur le cas chrétien, elle peut également s'appliquer, avec des nuances, au cas chinois. Les groupes dont nous parlons ici n'exigent pas nécessairement un engagement intégral qui, par là même, entraînerait une rupture avec la société environnante¹¹. Mais le fait qu'ils ne recourent pas les communautés naturelles de la famille, de la localité, de la corporation ou de l'Etat et se constituent par des choix individuels et volontaires, peut les mettre en tension avec la société. L'adhésion à la secte est un acte volontaire, individuel, « qui demande un travail permanent de purification et de sanctification personnelles »¹², dont l'intensité peut cependant varier selon le groupe et l'individu. L'autorité est charismatique et les liens entre adeptes sont de nature égalitaire.

Une telle définition correspond aussi bien aux lignées de *qigong* qu'aux sectes chinoises historiques. En Chine, les sectes peuvent être contrastées avec les cultes d'Etat et les « Trois Religions » instituées (confucianisme, bouddhisme et taoïsme), qu'on peut rapprocher de la définition webérienne de l'église, et avec les cultes familiaux, locaux et professionnels (guildes), que l'on pratique en vertu de sa naissance ou de son statut social¹³.

Par contraste, toute personne pouvait adhérer à une secte du « Lotus Blanc », sans distinction de statut social, d'âge ou de sexe¹⁴. Les rapports entre maîtres et disciples ne suivaient pas la hiérarchie sociale confucéenne: un maître pouvait être plus jeune que ses disciples, un homme élève d'une femme¹⁵. Le même phénomène se retrouve dans le *qigong* où, dans le même sens, il est courant que des personnes très éduquées deviennent disciples de maîtres peu instruits.

Dans leur étude sur les sectes à Taïwan¹⁶, David Jordan et Daniel Overmyer ont souligné que le sectarisme chinois offre un moyen aux individus de participer de manière consciente à la « grande tradition » chinoise, qui est pratiquement fermée à l'homme ordinaire qui n'est pas moine ou mandarin. Les sectes démocratisent la tradition en donnant un accès facile à ses symboles. Pour Jordan et Overmyer, le syncrétisme des sectes s'explique à travers cette dynamique d'appropriation de la tradition:

« Il n'y a pas de mélange des sources, [...] mais [...] un fort sentiment de les utiliser comme matériaux bruts pour créer quelque chose de distinct, nouveau, et qui dépasse la somme des parties. En même temps que les sectaires affirment créer une chose nouvelle, ils prétendent aussi que celle-ci est primordiale, une restauration de l'unité « véritable » qui sous-tend les traditions qui la composent. La secte en soi est nouvelle, la conception sectaire est d'être le tout antique duquel les traditions contributrices ne sont que des parties. Le syncrétiste sectaire qui nous concerne n'est pas un meilleur bouddhiste pour se faire expliquer le bouddhisme en termes confucéens. Il répudie directement les institutions bouddhistes et adhère à un « nouveau » système conscient qui prétend incorporer la tradition bouddhique, lui succéder dans le temps, tout en lui précédant temporellement et logiquement. Il voit le bouddhisme comme une partie et la secte comme le tout. Le sectarisme donne la possibilité d'une pratique bouddhique (ou son imitation) sans les limitations du bouddhisme. ¹⁷»

Nous retrouvons exactement la même dynamique à l'oeuvre dans la « science du *qigong* »: celle-ci se voit comme un nouveau système qui englobe les différentes traditions tout en les ramenant à leur unité et à leur pureté originelles. Dans la même veine, un adepte du Falungong me dit avec fierté que si le taoïsme privilégie l'ascèse corporelle (*xiuming*) et le bouddhisme l'ascèse spirituelle (*xiuxing*), le Falungong intègre les deux (*xingming shuangxiu*¹⁸) dans une totalité supérieure qui permet de « retourner à la racine »: le Falungong se présente comme un nouvel enseignement qui succède au bouddhisme et au taoïsme dégénérés, tout en étant infiniment plus ancien que ces religions historiques. Les techniques de *qigong*, faciles à disséminer, permettent au plus grand nombre de participer viscéralement, dans l'intimité du corps, à la « grande tradition ».

La nature individuelle et participative de la filiation sectaire est en lien avec le millénarisme implicite ou explicite de ces groupes: le salut ne provient pas du simple

accomplissement des obligations liées au statut social, mais par un travail individuel et corporel, pour atteindre la promesse d'une régénération de soi et de l'humanité: il s'agit de mettre en oeuvre un processus de transformation. Le sectarisme crée donc des groupes nouveaux de volontaires qui adhèrent à une cause commune .

Dans ce sens, nous pouvons donc inscrire le *qigong* dans l'histoire du sectarisme chinois tel que décrit dans la littérature savante et défini dans un sens sociologique. En comparant les lignées de *qigong* avec les groupes que Naquin appelle les « sectes méditatives » des dynasties Ming et Qing¹⁹, nous pouvons commencer à élaborer un modèle du sectarisme chinois tel qu'il se manifeste à travers la transmission de la culture corporelle. Une fois le *qigong* inscrit dans la continuité, nous pourrions ensuite tenter d'identifier son originalité par rapport aux mouvements qui le précèdent.

Du 16^e au 18^e siècle, la doctrine apocalyptique de la fin du kalpa²⁰ est largement diffusée dans la nébuleuse sectaire chinoise, ainsi que l'attente messianiste du Bouddha Maitreya qui viendra instaurer un nouveau cycle universel, balayant toute la corruption et les misères de l'ère actuelle²¹. Si les notions spécifiques des kalpas et du maitreyanisme se perdent dans plusieurs lignées à partir du 19^e siècle, l'espérance millénariste demeure, et se manifeste toujours implicitement et même parfois explicitement dans le *qigong*. L'idéologie de la science du *qigong*²² est sa transposition dans les termes du scientisme. Dans le Falungong, le système eschatologique réapparaît au grand jour²³.

Lié à ce complexe est le recrutement actif des lignées qui se donnent la mission de sauver l'humanité. Dans les sectes « méditatives », le recrutement s'appuie sur des relations de thérapeute à patient et d'enseignant à élève. A travers un processus thérapeutique ou un entraînement de techniques de longévité ou d'arts martiaux, l'adepte est initié dans la lignée sectaire²⁴. La démonstration de prouesses surnaturelles et la présentation du maître comme personnage entouré d'une aura mythique suscitent également l'attraction d'adeptes potentiels. Cet expansionisme, qui distingue les sectes des autres milieux dans lesquels la culture corporelle est pratiquée, est un trait marquant des lignées de *qigong*.

Si les pratiques de culture corporelle et de guérison occupent une place importante dans la vie sectaire, elles ne sont pas une fin en soi, mais servent à la constitution et à la propagation de la lignée. Les bienfaits immédiats des techniques attirent un public à priori peu intéressé par les enseignements religieux²⁵. La transmission de ces techniques crée des relations de maître à élève et de thérapeute à patient qui deviennent les maillons de la chaîne sectaire. La pratique des techniques donne naissance à une sous-culture

d'adeptes partageant un maître, une pratique et une vision communes. La simplicité des techniques²⁶, la possibilité de leur transmission rapide et secrète et de leur pratique discrète et individuelle, sans structures lourdes (temples, institutions), permettant une grande mobilité²⁷, est adaptée au contexte de répression des mouvements sectaires. Le corps devient le « temple » de l'adepte sectaire, qu'il porte avec lui, à l'insu des autres, dans tous ses déplacements. Ainsi, l'incorporation des techniques corporelles et de guérison aux pratiques sectaires répond à deux contraintes : la nécessité de recruter et de constituer des chaînes de transmission, et la nécessité de se développer de manière fluide et souterraine dans un contexte de répression.

Dans le monde du *qigong*, nous retrouvons un agrégat de techniques semblable à celles qui étaient enseignées dans les sectes de l'époque pré-communiste. Certes, l'importance relative des techniques change, les formes de gymnastique *daoyin* dérivées de la tradition médicale occupant désormais une place dominante, et les techniques martiales d'invulnérabilité étant reléguées à la dimension du spectacle. L'adaptation au contexte anti-religieux de la Chine populaire va beaucoup plus loin : la dimension séculière hygiénique et thérapeutique des techniques est mise en avant, permettant une expansion publique, ouverte et légale des lignées, masquant la dimension religieuse qui s'exprime lors des méditations individuelles des adeptes, et dans leur lien avec le maître.

Une lignée n'a qu'un seul maître, qui est le détenteur du charisme de la lignée et dont la personne même, plus que les techniques ou enseignements transmis dans la lignée, est le noyau central. Tout maître est héritier, fondateur ou disciple d'une lignée : les maîtres sectaires ne sont pas des simples guérisseurs, voyants, philosophes ou magiciens qui exercent leurs dons hors de toute structure. Horizontalement, à l'égard des autres lignées, il existe un processus de différenciation, chaque secte cherchant à se distinguer des autres, à partir d'une base de pratiques et un modèle d'organisation communs à toutes les lignées. La différenciation est signifiée par le nom de la méthode, l'image du maître, la combinaison de techniques enseignées et des détails de doctrine. Dans certains cas comme le Falungong, s'ajoute un fondamentalisme qui tente de couper toute communication de l'adepte avec d'autres lignées, en interdisant la pratique de leurs méthodes et la lecture de leurs livres²⁸.

Les sectes méditationnelles et les lignées de *qigong* forment donc un monde de réseaux fluides. Bien que l'unité d'organisation de base soit la lignée avec son nom et son maître, la segmentation des lignées, la fondation de nouvelles lignées et l'extinction de lignées se produisent constamment et facilement²⁹. Les individus circulent aisément d'une

lignée à une autre, prenant une succession de maîtres, pratiquant une succession de méthodes, créant leurs propres réseaux et, éventuellement, leur propre lignée. Ainsi, bien qu'il n'y ait point de structure fixe unifiant les pratiquants, les maîtres et les lignées, tous ces réseaux enchevêtrés et dynamiques forment un monde dans laquelle on circule et se reconnaît, une culture avec ses références communes, ses personnalités connues, voire des normes et valeurs partagées.

Le monde sectaire a donc pour racine des réseaux souterrains constitués par les chaînes de maîtres et de disciples, remontant dans le passé et se perpétuant dans le futur. De ces réseaux souterrains émergent des groupements publics, à différents lieux et différentes périodes, quand la répression s'atténue et les circonstances le permettent. Lorsque les lignées publiques sont supprimées ou contrôlées, les réseaux se contractent et continuent de se perpétuer de manière secrète. Le monde du *qigong* est le produit d'une de ces périodes d'efflorescence, où une reconnaissance officielle permet aux réseaux souterrains de se manifester, aux maîtres de « sortir des montagnes » et de disséminer au grand public des méthodes adaptées aux réalités politiques et matérielles de la Chine contemporaine. La répression déclenchée en 1999, quant à elle, oblige le monde des lignées à se dissimuler une fois de plus.

Conclusion : l'Etat, le sectarisme et la modernité religieuse en Chine

Le *qigong* apparaît donc comme une manifestation publique et contemporaine de la nébuleuse sectaire qui, depuis les Ming, est une composante majeure du paysage religieux chinois. Le *qigong* s'inscrit ainsi dans la continuité de l'histoire de la religion populaire de Chine. Or nous ne pouvons pas comprendre l'histoire du sectarisme sans étudier le rôle de l'Etat chinois qui, sans le vouloir, a accéléré le processus de « dérégulation institutionnelle du croire » qui caractérise la modernité religieuse³⁰. En cherchant à contrôler et à limiter l'expansion des religions instituées (bouddhisme et taoïsme) depuis la dynastie des Song (960-1279), de manière plus intensive sous les Ming et les Qing (1368-1911), et encore plus sous les partis nationaliste et communiste au long du 20^e siècle, l'Etat a de fait affaibli les religions « orthodoxes », créant les conditions pour le foisonnement de la religion populaire et du sectarisme³¹. Depuis le début du 20^e siècle, en détruisant les cultes familiaux et locaux dans lesquels se construisait l'identité et s'exprimait la religiosité des Chinois³², il a créé des corps atomisés, des individus « modernes » coupés de leurs filiations ancestrales. En contrôlant, en affaiblissant et en

détruisant les institutions de la religion traditionnelle, l'Etat a accéléré l'émergence d'une religiosité moderne exprimée par un engagement individuel et volontaire et des trajectoires personnelles « en mouvement »³³. En même temps, de par son auto-définition laïque et athée, l'Etat communiste délégitime ses propres tentatives de régulation des contenus et des pratiques religieuses³⁴.

Si la succession de révolutions modernisatrices chinoises du 20^e siècle a largement réussi à détruire les temples et festivals locaux³⁵, aspects visibles de la religion, la culture corporelle, de par sa forme de transmission parfaitement adaptée à un environnement de répression, fut l'une des seules formes de transmission et de pratique religieuse à survivre et donc, après la Révolution culturelle, à pouvoir se multiplier rapidement et s'insérer dans le tissu urbain, social et politique. En Chine, le dernier demi-siècle a donc favorisé la propagation de pratiques centrées sur le corps individuel, tout en réduisant considérablement la possibilité d'autres formes de pratique et de communalisation religieuse dans les villes.

Bibliographie

DEAN Kenneth

1993 *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press.

DUARA Prasenjit

1995 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, University of Chicago Press.

GOOSSAERT Vincent

2000 *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*. Paris, Albin Michel.

ter HAAR, Barend

1992 *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Leiden: E.J. Brill.

HERVIEU-LEGER Danièle

1999 *Le pèlerin et le converti*. Paris, Flammarion.

2001 *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy.

HERVIEU-LEGER Danièle, WILLAIME Jean-Paul

2001 *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris, Presses Universitaires de France.

JORDAN David K., OVERMYER Daniel L.

1986 *The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.

NAQUIN Susan

1976 *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven, Yale University Press.

- 1985 "The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China", dans David Johnson *et al* (éds.) 1985, pp. 255-291.
- OVERMYER Daniel
- 1976 *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Harvard University Press.
- OWNBY David
- 2000 « Falun Gong as a Cultural Revitalization Movement: An Historian Looks at Contemporary China ». Conférence donnée à l'université Rice, 20 octobre. Disponible sur Internet, <http://www.ruf.rice.edu/~tnchina/commentary/ownby1000.htm>.
- 2002 « A History for Falun Gong: Popular Religion and the Chinese State Since the Ming Dynasty ». *Nova Religio* 6-2.
- PALMER David
- 2001 « La doctrine de Li Hongzhi. Le Falun Gong, entre sectarisme et salut universel », *Perspectives chinoises* 64: 14-24.
- 2002 *La « fièvre du qigong ». Guérison, religion et politique en Chine contemporaine, 1949-1999*. Thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, Paris. À paraître aux Editions de l'EHESS, Paris; édition anglaise à paraître chez Hurst et Columbia University Press.
- 2003 « Modernity and Millennialism in China : *Qigong* and the Birth of Falun Gong ». *Asian Anthropology* 2, à paraître.
- PERRY Elizabeth; HARRELL Stevan (éds.)
- 1982 *Syncretic Sects in Chinese Society*. En deux volumes, *Modern China*, t. 8, nos. 3 et 4.
- SCHIPPER Kristofer
- 1997 « Rediscovering Religion in China », communication au symposium « Modern Society and the Science of Religion ».
- WELLER Robert
- 1994 *Resistance, Chaos and Control in China*. Seattle, University of Washington Press.
- ZHU Xiaoyang, PENNY Benjamin (éds.)
- 1992 *The Qigong Boom. Chinese Sociology and Anthropology*, vol. 27, no. 1 (Automne), pp. 1-94.
- ZÜRCHER Erik
- 1981 « "Prince Moonlight". Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism ». *T'oung Pao* LXVIII, livr. 1-3, pp. 1-75.

Author's biography

David A. Palmer, Eileen Barker Fellow in Religion and Contemporary Society, Dept. of Sociology, London School of Economics and Political Science. Obtained his Ph.D. in 2002 at the Sorbonne (École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses). Affiliated to the Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (EPHE/CNRS). A native of Toronto, Canada, finished his BA in anthropology and East Asian studies at McGill University, Montreal, in 1992. Graduate diploma in psychology, Université de Paris-8, 1996. Current research interests include the transformations of religion in contemporary China; religion, politics and civil society in Asia; and religion and social development.

David A. Palmer, docteur en sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études en 2002, est *Fellow* en sociologie des religions à la London School of Economics and Political Science. Il est affilié au Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (EPHE/CNRS). Né à Toronto (Canada), il est *Bachelor* en anthropologie et en études est-asiatiques de l'université McGill à Montréal, et titulaire d'un DEA en psychologie de l'université de Paris-8. Ses recherches actuelles portent sur les transformations de la religion en Chine contemporaine; les rapports entre religion, politique et société civile en Asie; et le rôle de la religion dans le développement social.

David A. Palmer
Eileen Barker Post-Doctoral Fellow
Dept. of Sociology
London School of Economics
Houghton Street
London WC2A 2AE
United Kingdom

Email : palmerchina@hotmail.com

¹ Voir notamment D. Ownby 2000 et 2002.

² Pour une étude approfondie de l'histoire du *qigong* en Chine populaire, voir Palmer 2002 et 2003. La recherche sur laquelle se base cet article a été rendue possible grâce à une bourse d'études doctorales du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

³ Zhu Xiaoyang et Penny, Benjamin 1994: 3.

⁴ Overmyer 1976.

⁵ Naquin 1985: 291.

⁶ Voir ter Haar 1992.

⁷ Ownby 2000: 15.

⁸ Ownby 2002: 5.

⁹ Hervieu-Léger & Willaime 2001: 72.

¹⁰ Hervieu-Léger & Willaime 2001: 73.

¹¹ Cf. Hervieu-Léger 2001: 144.

¹² Hervieu-Léger 2001: 142.

¹³ Voir Perry & Harrell 1982: 285-86.

¹⁴ Naquin 1976: 38.

¹⁵ Naquin 1976: 41.

¹⁶ Jordan & Overmyer 1986.

¹⁷ Jordan & Overmyer 1986: 10.

¹⁸ Cette notion de la complémentarité des deux formes d'ascèse est en fait très ancienne dans le taoïsme.

¹⁹ Naquin 1985; voir aussi Naquin 1976: 1-63. Naquin définit les « sectes méditatives » en contraste avec les « sectes congrégationnelles » qui se regroupent pour la récitation collective d'écritures sacrées.

²⁰ Cycle universel bouddhique qui se termine par la fin du monde et l'émergence d'un monde nouveau.

²¹ Sur les antécédents de cette doctrine dans les sectes du moyen-âge chinois (6e au 9e s.), voir Zürcher 1982.

²² Voir Palmer 2002: chap. 4

²³ Sur l'eschatologie millénariste du Falungong, voir Palmer 2001 : 16-19.

²⁴ Naquin 1976: 29-32; 1985: 282.

²⁵ Naquin 1985 : 282.

²⁶ Naquin 1985 : 285-86.

²⁷ Naquin 1985:281 ; 1976: 41.

²⁸ Cf. Palmer 2001: p. 20.

²⁹ Naquin 1976 : 7.

³⁰ Hervieu-Léger 2001: 126.

³¹ Ownby 2002.

³² Voir Schipper 1997, Duara 1995: 85-110. Dans les campagnes, il y a eu une reconstitution de ces cultes après la fin de la Révolution culturelle (voir Dean 1993), mais ce phénomène ne s'est pas produit dans les villes, où s'est concentrée la vague du *qigong* .

³³ Hervieu-Léger 1999.

³⁴ Voir Weller 1994: 180 (en référence à Taïwan).

³⁵ Sur le rôle fondamental des temples dans la vie religieuse chinoise et sur leur destruction systématique tout au long du XXe siècle, voir Goossaert 2000.