



HAL
open science

**La martialité comme véhicule du religieux en Chine.
Etudes des trajectoires d'une boxe taoïque en devenir
(XIXe-XXe siècles)**

Laurent Chircop-Reyes

► **To cite this version:**

Laurent Chircop-Reyes. La martialité comme véhicule du religieux en Chine. Etudes des trajectoires d'une boxe taoïque en devenir (XIXe-XXe siècles). Archives de Sciences Sociales des Religions, 2023, Les catégories religieuses et séculières de la martialité, 201, pp.71-92. 10.4000/assr.69441 . hal-04209272

HAL Id: hal-04209272

<https://hal.science/hal-04209272>

Submitted on 16 Sep 2023

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

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

La martialité comme véhicule du religieux en Chine

Étude des trajectoires d'une boxe taoïque en devenir (XIX^e-XX^e siècles)

Martial Practices as a Vehicle for Religion in China. A Study of the Origins and Emergence of a Taoist Form of Boxing (19th-20th Centuries)

La marcialidad como vector de lo religioso en China. Estudio de las trayectorias de un boxeo taoísta en ciernes (siglos XIX y XX)

Laurent Chircop-Reyes



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/69441>

DOI : 10.4000/assr.69441

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2023

Pagination : 71-92

ISBN : 9782713229671

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Laurent Chircop-Reyes, « La martialité comme véhicule du religieux en Chine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 201 | janvier-mars 2023, mis en ligne le 01 juillet 2023, consulté le 08 août 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/69441> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.69441>

Laurent Chircop-Reyes

La martialité comme véhicule du religieux en Chine

Étude des trajectoires d'une boxe taoïque en devenir (xix^e-xx^e siècles)

L'invention des arts martiaux chinois comme tradition spirituelle nationale au xx^e siècle est bien connue dans ses grandes lignes. Ce phénomène doit cependant se comprendre dans un cadre plus précis, impliquant des processus d'ascension sociale des maîtres et de transmission des savoirs au demeurant peu explorés. Je voudrais montrer ici l'importance des milieux marchands et politiques de Chine du Nord dans la diffusion de la « boxe de la forme et de l'intention » (*xingyiquan* 形意拳, ci-après *xingyi*), en tant que boxe ésotérique à la religiosité proprement chinoise. Ses racines présumées viendraient de boxes rattachées à des religions d'origines étrangères : d'abord le bouddhisme de Shaolin, vers le milieu du xvi^e siècle, puis l'islam des confréries musulmanes du Henan, au cours du xviii^e siècle. Vers la fin du xix^e siècle, c'est au Shanxi que le *xingyi* s'affirme comme un art taoïque, s'inscrivant dans les « boxes internes » (*neijiaquan* 內家拳), avec le *taijiquan* 太極拳 (tai-chi-chuan, ou « boxe du Grand Faîte ») et le *baguazhang* 八卦掌 (« paume des huit trigrammes ») (Zhou, 2003 : 86).

La séparation des styles en « internes » et « externes » (*waijiaquan* 外家拳) marque la distinction entre pratiques indigènes et étrangères. Aux environs des xv^e-xvi^e siècles, les boxes bouddhiques et islamiques seraient ainsi « externes », par opposition aux pratiques d'inspiration taoïque (Henning, 1999 : 319-332). Cette division se renforce au tournant du xx^e siècle par l'idée que l'« entraînement interne » (*neigong* 內功) est avant tout d'origine chinoise. Le *neigong* existe dans les écoles « externes », mais devient une catégorie ésotérique caractéristique des styles internes (Kennedy et Guo, 2007 : 18). Son « mode de transmission hermétique et secret » (*mibi shi chuanbo* 密閉式傳播) (Duan et Dai, 2014 : 26) est censé garantir, entre autres, l'« orthodoxie ancestrale » (*zhengzong* 正宗) des styles. Pourtant, la période de transition entre l'Empire et la République se trouve aussi être le théâtre d'une diffusion étendue du *neigong*. Les maîtres ont recours à des concepts cosmologiques pour le diffuser en puisant dans un vocabulaire propre à « une ascèse d'immortalité intérieure, connue sous le terme d'alchimie intérieure, le *neidan* [內丹] » (Goossaert, 1998 : 494). Une tradition

d'une profonde complexité qui fait aujourd'hui figure « d'hermétisme », alors qu'elle occupait, « avant le divorce des lettrés et des religions sous toutes leurs formes non étatiques », une place d'honneur dans la littérature sous les Qing (1644-1912) (*ibid.*). Dans la première partie du xx^e siècle, en particulier en Chine du Nord, le *neidan* est collectivement enseigné dans le large domaine de la « culture du corps » incluant les techniques de respiration, la diététique, la gymnastique et les arts martiaux (Goossaert, 2020 : 285).

Si l'alchimie taoïque s'est transmise abondamment par l'écrit sous les Qing, dans le domaine de la boxe elle est enseignée surtout oralement et confidentiellement. La fin de l'Empire entraînant une rupture avec les logiques du secret (Judkins et Nielson 2015 : 88), on observe un intérêt politique à présenter la boxe comme une spiritualité chinoise accessible à tous. Plusieurs livres sur le *xingyi* sont publiés au début du xx^e siècle, au sein desquels le *neigong* s'affiche en paliers d'apprentissage marqueurs de différences sur le plan social et qui créent de la concurrence au sein des groupes. Des maîtres déclarent désormais que seule la boxe taoïque relève de l'interne, reléguant les autres courants à la catégorie externe. Ainsi, on assiste à une propagation d'une ampleur inédite des arts internes comme relevant de l'authentique martialité chinoise, dont la reconnaissance en une « culture » (*wen* 文) pour atteindre une « transformation spirituelle » (*shenbian* 神變) (Li, 2006 : 42) est concomitante à l'émergence d'une génération de maîtres instruits dans le domaine des « lettres [et du] martial » (*wenwu shuangxiu* 文武雙修).

Le cas du *xingyi* permettra de comprendre dans quelles mesures les milieux marchands et politiques favorisent la densification du registre taoïque au sein d'une écologie martiale élargie¹. Ainsi, les « gardiens-domestiques » (*zuobiao* 坐鏢) des familles de marchands du Shanxi (Jinshang 晉商), ainsi que leurs lignées, seront au cœur de notre étude. À compter du milieu du xix^e siècle, la profession de gardien-domestique découle de celle de maître-escorte caravanier (*biaoshi* 鏢師). En effet, à partir du xviii^e siècle, en établissant un continuum tacite entre le monde du négoce et celui du brigandage, les maîtres-escortes du Shanxi constituent une sous-catégorie importante des « compagnies caravanières » (*biaoju* 鏢局), chargée d'escorter les marchands jusqu'en régions mongoles et sibériennes (Chircop-Reyes, 2023 ; 2018). Ces gardiens, souvent évoqués mais rarement étudiés sont, dans les années 1890, les fondateurs reconnus du *xingyi*, et nous verrons comment leur ascension sociale dans ce milieu professionnel les conduit à devenir des « maîtres de boxe » (*quanshi* 拳師) spécialistes d'alchimie intérieure.

Notre analyse s'appuie sur des « monographies locales » (*difangzhi* 地方志) du Shanxi et du Hebei pour les biographies des maîtres (He et Wang, 2006 ; *Taigu xianzhi*, 1993), sur plusieurs travaux d'historiens locaux qui permettent

1. La notion d'écologie, « centrale de l'école durkheimienne » (Wacquant, 2011), rejoint le concept de « milieu technique » (Leroi-Gourhan, 1943) et s'applique ici aux rapports mutuels entre les pratiquants de l'art martial et l'espace au sein duquel ils évoluent (zones rurales, urbaines, risquées ou sécurisées).

de préciser la généalogie du style (en particulier Wu, 2002 ; Zhang, 2004) et sur les écrits (ré)édités des maîtres contemporains de la période concernée (Liu et Li, 2002 ; Liu, 2003 ; Li, 2006 ; Sun, 2010 ; Bu, 2012, 2018). Des archives locales (Hebei et Tianjin), publiées par l'historien Li Ruilin (2005), sont également mobilisées. Toutefois, les sources écrites sur les techniques du *neigong* sont en partie incomplètes ou difficilement accessibles. Des passages descriptifs sur ses effets sont ainsi, en complément, restitués à partir d'observations ethnographiques effectuées auprès de pratiquants actuels des lignées du Shanxi et du Hebei². Cette approche diachronique des techniques transmises par les gardiens-domestiques et de leurs terminologies montre une évolution vers une codification normative de plus en plus élaborée. Au terme de cette évolution, un ensemble de techniques qui n'avaient pas de nom commun est devenu le style *xingyi* strictement fixé. Un tel processus peut se comprendre à la lumière de l'articulation entre langage et technique, relevée par André Leroi-Gourhan (1965), qui montre comment la description des techniques avec des termes précis joue un rôle central dans leur normalisation.

Religions, lignées et stylisation des boxes en Chine du Nord

En Chine du Nord, la martialité chinoise se présente historiquement sous des formes extrêmement variées. À ses diverses expressions se rapportent des boxes évoluant à la fois parmi les groupes religieux et séculiers. Traduit du vocable « art de la boxe » (*quanshu* 拳術, litt. « art du poing »), la boxe se diffuse en effet sous l'initiative de moines, de généraux militaires, de marchands-caravaniers, d'intellectuels et d'hommes d'État. La communauté monastique de Shaolin au Henan est certainement l'un des plus importants vecteurs de diffusion des boxes chinoises. Elle sert le corps militaire sous les Tang (618-907) – même si rien n'indique que se soit développée à cette période une boxe bouddhique au sens strict du terme (Shahar, 2008 : 3). Il s'agissait de « techniques militaires » (*wuyi* 武藝) surtout réservées aux soldats et, ponctuellement, aux moines bouddhistes pour prêter main-forte aux armées impériales. La boxe proprement dite ne semble pas apparaître chez les moines avant le XII^e siècle, parallèlement à un art « populaire » dans les villes (Graff et Higham, 2012 : 110). Des techniques de combat transmises par des ex-soldats aux « paysans » (*nong* 農) prennent également la forme d'une boxe au travers d'activités diversifiées comme les rituels locaux et la sécurité des villages (Kennedy et Guo, 2007 : 12). Ces formes sont miscellanées et ne se rattachent à aucun style en particulier. Au cours du XVI^e siècle, elles s'agrègent surtout sous l'influence de Shaolin autour de noms génériques, par exemple la « boxe longue » (*changquan* 長拳), entraînant ainsi un début de formation des styles normés.

2. Les données présentées ici sont une synthèse d'observations menées entre 2005 et 2018. De janvier 2017 à juin 2018, cette enquête a obtenu le soutien scientifique et financier du musée du Quai Branly – Jacques-Chirac (bourse Martine Aublet 2016-2017), ainsi que de l'École française d'Extrême-Orient (bourse 2018).

Dans cette polymorphie martiale, la dimension religieuse d'origine chinoise reste difficile à définir. D'abord, parce que la religion « n'est point en Chine une fonction différenciée de l'activité sociale » (Granet, 1968 [1934] : 476) et que, dans la vie courante, « l'activité religieuse n'a pas de nom ou de statut particulier » (Schipper, 1997 [1982] : 14-15). À titre d'exemple, des styles largement imprégnés de la religion chinoise, qui est de nature « englobante, non exclusive » (Goossaert, 2004 : 11-12), peuvent porter des noms plus ou moins triviaux, comme la « boxe spirituelle » (*shenquan* 神拳) (Esherik, 1988), ou la « boxe des fleurs de prunier » (*meihuaquan* 梅花拳) (Zhang, Green et Gutiérrez-García, 2016). Pour le *xingyi*, les formes qui ont servi à sa création en tant que boxe taoïque se sont principalement diffusées à travers deux grandes religions d'origine étrangère que sont le bouddhisme et l'islam.

Les moines bouddhistes au Henan, avec le soutien des laïcs locaux et des pèlerins, complètent au XVI^e siècle ce qui constitue les différentes « boxes de Shaolin » (*shaolinquan* 少林拳), dont font partie les « techniques [de boxe] de l'esprit » (*xinyiba* 心意把), présumées à l'origine du *xingyi*. Au XVIII^e siècle, ce sont les communautés musulmanes de langue chinoise, les Hui³, qui participent à la transmission d'une branche évolutive du *xinyiba*, la « boxe de l'esprit et des six harmonies » (*xinyi liuhequan* 心意六合拳). Si les musulmans ont probablement été influencés par les bouddhistes (et inversement), ils préfèrent se distinguer en fondant leurs propres « boxes de la religion [islamique] » (*jiaomenquan* 教門拳) enseignées secrètement dans les mosquées du Henan (Yin, 2015), aussi appelées « boxe musulmane sacrée » (*mushengquan* 穆聖拳) au Shaanxi et dans l'actuelle Mongolie intérieure (Hallenberg, 2002 : 151). Des récits transmis dans ces communautés rapportent que les boxes des musulmans sont créées à partir de la « boxe de Cha » (*Chaquan* 查拳), amenée en Chine depuis le Turkestan oriental (Xinjiang actuel) sous les Ming (1368-1644) par un militaire ouïghour dont l'existence historique n'est à ce jour pas vérifiable, mais connu sous le nom de « Chami-aner » ou « Chamier » (*ibid.*).

Le *xingyi* est une branche évolutive de la « boxe de l'esprit et des six harmonies » et de la « boxe de l'esprit » (*xinyiquan* 心意拳) de Dai Longbang (1713-1803) (Zhang, 2004), un négociant chinois han de Qixian (Shanxi)⁴. Mais les historiens font face à un trou noir généalogique : on ignore à ce jour qui fut le maître de Dai Longbang. L'hypothèse de Cao Jiwu (1671-1706), un militaire de l'Anhui, pose un problème de chronologie, tandis que celle du musulman Ma Xueli (1714-1790) ne semble pas être retenue par les Dai. On sait toutefois que Dai n'a transmis son savoir qu'à ses neveux, dont en particulier Dai Erlü (1778-1873). Ce dernier a complété l'enseignement de son oncle avec celui d'un musulman originaire de la province du Henan, Li Zheng

3. Pamela Kyle Crossley nous rappelle que « Hui » ou « Ouïghour », que j'emploie par commodité, sont des anachronismes sous les Qing. Voir Crossley, 2008 : 597-621.

4. Les Dai descendent d'une famille de lettrés sous les Ming devenus résistants anti-Qing à l'arrivée des Mandchous. Ils deviennent des négociants importants au Shanxi, au Henan et en Mongolie intérieure grâce à l'escorte caravanière et à la vente d'animaux de portage.

(1796-1875), de la lignée de Ma Xueli (Ma, 2006 : 4 ; Guo, 2014 : 70-75). Un musulman ne peut cependant pas transmettre son savoir en dehors de sa communauté religieuse et cela s'applique aussi pour les arts martiaux (Guo, 2014 : 48). Avant le XIX^e siècle et jusqu'à ce que Li Zheng rompe la filiation religieuse en transmettant ses connaissances aux Dai, le *xinyi liuhe* du Henan de Ma se diffuse donc essentiellement dans la communauté musulmane. Au XIX^e siècle, une réaffirmation du lignage « chinois » est opérée, notamment dans l'écriture des généalogies, pour désavouer, en quelque sorte, l'héritage musulman de cette boxe. Ces liens généalogiques peu courants des Dai avec l'islam expliqueraient deux étapes importantes dans la stylisation du *xinyi* et du *xingyi* en devenir. Premièrement, l'usage d'un registre taoïque tiré des lois cosmologiques de l'école du Yin-Yang et des Cinq Phases. Ce registre prédomine de plus en plus sur celui des branches précédentes, bouddhiques et islamiques, pour enseigner le *neigong*. Deuxièmement, les Dai travaillent pour les marchands du Shanxi et ceux-ci exigent une filiation strictement locale. Afin d'inscrire les lignées martiales au sein d'une coutume indigène, la fondation des deux branches, *xinyi* et *xingyi*, est ainsi attribuée à Ji Jike (1602-1680), originaire de Puzhou (actuel district de Yongji, Shanxi). Les registres familiaux des Dai mentionnent en outre que Ji aurait fondé son art à partir d'un manuscrit du général Yue Fei (1103-1142). D'après l'historien Wu Dianke, cela traduit plutôt la volonté de renforcer symboliquement l'ancrage proprement chinois du style qu'une réelle filiation avec le général, qui par ailleurs reste invérifiable (Wu, 2002 : 3-4).

La généalogie martiale du *xingyi* reflète le caractère « inclusif » du taoïsme⁵. Cet art martial montre aussi que les catégories martiales peuvent échapper à certaines étanchéités religieuses, comme celles du bouddhisme, intégré à la religion chinoise sans pour autant se confondre avec elle, ou de l'islam, nécessitant une adhésion exclusive (Goossaert, 2004 : *ibid.*). Ces processus participent à la création des « styles » (*shi* 式), mais rendent difficile l'attribution d'un statut fondateur d'une boxe à une religion ou un groupe particulier. Au tournant du XX^e siècle, l'historiographie accorde cependant aux taoïstes une grande responsabilité dans l'élaboration du *xingyi*, du tai-chi et du *bagua* 八卦, qui font d'ailleurs la renommée des monts Wudang au Hubei (de Bruyn, 2010). Représentés par des « écoles lignagères » (*menpai* 門派), ces styles se divisent en « lignées familiales » (*jiazu* 家族), « claniques » (*shizu* 氏族) et « régionales » (*difang quanzhong* 地方拳種)⁶ au fur et à mesure du renouvellement des générations et selon les corps de métiers au sein desquels ils se transmettent.

5. Voir Kristofer Schipper, « Inclusivity and Exclusivity », 2017, ASIAR – Asian Religious Connections : <https://www.youtube.com/watch?v=uubj8eT19W4&t=241s> (consulté le 21 février 2023).

6. Ces catégories ont été développées par l'historiographie du XX^e siècle mais sont déjà observables en ces termes dans les textes de l'époque (sauf *difang quanzhong* qui est une catégorie proposée par les historiens actuels).

L'environnement marchand et les perspectives de diffusion

Sédentarisation et nouvelles lignées

La profession itinérante d'escorte-caravanière devient difficilement praticable à l'orée du xx^e siècle. La société est soumise à des transformations sociales et politiques en rupture graduelle avec le système impérial des Qing. Les tentatives de modernisation post-impériale entraînent des modifications importantes dans les échanges marchands et dans les modes de circulation des hommes et des biens. Le besoin de protection privée sur les routes caravanières diminue, ainsi que l'usage des techniques martiales dans la profession d'escorte. L'essor de « comptoirs bancaires » (*piaobao* 票號) du Shanxi et la nécessité d'assurer la sécurité de l'argent et des biens du commerce à résidence marquent progressivement la sédentarisation de la profession.

Le « gardiennage » (qui correspond au terme de *zuobiao* 坐標, « gardiens-domestiques ») devient ainsi une activité polymorphe regroupant plusieurs métiers distincts, tels que métayer, cocher, fondeur d'argent, concierge et maître d'armes. Il s'organise sur un mode relationnel différent de celui de l'escorte caravanière, pour lequel le marchand est un client du maître-escorte. En effet, le gardien, une fois introduit dans une famille, fait partie du personnel domestique du marchand et est automatiquement détaché de la compagnie au sein de laquelle il professait initialement. Les relations entre marchands et gardiens-domestiques s'établissent alors davantage sur la domesticité, fondée sur des règles de « devoirs moraux » (*daoyi* 道義) et de « serment d'amitiés » (*qingyi* 情義).

Le statut de gardien est généralement attribué aux hommes expérimentés et d'âge mûr. Les plus jeunes sont assistants, cochers ou domestiques – à ne pas confondre avec le statut de serviteur (Chevaly, 2017)⁷. Ils font cependant tous partie de la même catégorie des « gardes-escortes de résidences » (*baobiao huyuan* 保鏢護院), aussi appelés « gardiens de résidences » (*kanjia huyuan* 看家護院).

Les gardiens font généralement leur initiation au métier de la sécurité au sein d'une compagnie d'escorte. Ils se forment sur les routes commerciales : les traversées de régions hostiles (plateau de Löss et steppes mongoles) font d'eux des caravaniers chevronnés habitués à entrer en relation avec les brigands et maîtrisant les parlers argotiques pour communiquer avec eux (Chircop-Reyes, 2022). Ces compétences, qui facilitent leur recrutement et rassurent les marchands, sont celles attendues pour surveiller les résidences. Mais avec le déclin progressif des compagnies d'escorte, la mise en relation avec le marchand se fait par recommandation d'un ex-maître-escorte, qui généralement se présente comme le garant et le maître d'armes de l'aspirant gardien.

Contrairement à une vie itinérante de caravanier, où les escortes sont rapidement formées à l'essentiel, c'est-à-dire au maniement des armes blanches

7. Le statut de domestique concerné ici ne semble pas correspondre à celui que les codes des Ming et des Qing nomment *nubi* 奴婢 (litt. « esclave-servant ») et *nupu* 奴僕 (litt. « serviteur »). Même s'il est, par certains aspects, proche des pratiques de servitude que désignent ces deux catégories.

et à feu pour protéger les convois, la sédentarisation offre aux gardiens des conditions stables pour transmettre le *neigong*, d'une part, et les concepts ésotériques préparant à une ascèse pour « cultiver le cœur [et] entraîner le corps » (*xiuxin lianshen* 修心練身), d'autre part. Le *neigong* et les concepts ascétiques ne sont cependant pas enseignés à tous les recrutés; ils sont réservés à un cercle restreint d'initiés de filiation exclusivement familiale ou exceptionnellement clanique. À la différence de la parenté biologique, où les initiés, des hommes pour la plupart (fils, cousins, neveux), portent le même nom que le maître (père, oncle), le système clanique se définit en tant que parenté classificatoire; les rapports entre les membres revêtent une symbolique et une terminologie propre au système familial: « maître-père » (*shifu* 師父), « disciple-frère » (*shidi* 師弟/*xiongdì* 兄弟), « oncle-maître » (*shibo* 師伯), « disciple » (*dizi* 弟子, litt. « frère-fils »). Les successeurs, triés sur le volet pour devenir transmetteurs, sont alors légitimes pour perpétuer, selon les règles lignagères, une « transmission au sein [de la famille, du clan] et non à l'extérieur » (*chuan nei bu chuan wai* 傳內不傳外). Toutefois, ce mode de transmission hermétique se modifie en l'espace de quelques décennies à partir du moment où le *xingyi* commence à s'enseigner dans les résidences de marchands. Une fois reconvertis en domestiques de marchands, les ex-maîtres-escortes voient effectivement dans l'enseignement en dehors d'un cercle fermé d'initiés de nouvelles perspectives d'ascension sociale, mais aussi une activité rémunératrice pouvant se substituer à celle de caravanier. Côté ainsi la société des gens distingués, les maîtres propagent un enseignement ésotérique jusqu'alors tenu essentiellement secret.

Li Luoneng (1808-1890), paysan modeste originaire du Hebei, est un acteur clef dans la divulgation de ce savoir. Il est le disciple des Dai et le premier de la lignée qui ne soit pas de la famille. Il s'agit là d'un tournant important puisque, jusqu'à l'arrivée de Li dans l'école, les Dai sont les dépositaires exclusifs de leur art. Li n'est donc pas, d'après les règles de transmission familiale, un successeur légitime. Il comprend toutefois l'intérêt d'élargir la portée de son enseignement et décide de compléter l'initiation aux techniques des « Cinq Phases » (*wuxingquan* 五行拳), considérées comme la base du style, par celles des « douze formes [animales] » (*shi'er xing* 十二形) (Chircop-Reyes, 2023). Ainsi, avec l'aide de ses premiers disciples, Li entame une refonte de l'art des Dai jusqu'alors appelé *xinyiquan*, qu'il renomme *xingyiquan* – le caractère *xin* 心 (« cœur, esprit ») est remplacé par *xing* 形 (« forme »).

Influence des marchands et développement des aspects hygiéniques

Après son initiation chez les Dai, Li Luoneng est recruté en 1849 comme gardien chez les Meng à Taigu. Son expérience de maître-escorte et sa proximité avec les Dai lui permettent de pénétrer le cercle des élites marchandes de Qixian et de Taigu. Li fait la rencontre du négociant Meng Furu (1824-1902), auquel il recommande le recrutement de son disciple Li Guangheng (s.d.). Également proche du marchand Wu Bonian (s.d.) de Taigu, il recommande auprès de ce

dernier, grâce au soutien de Meng, son futur successeur Che Yizhai (1833-1914), qui est recruté à l'âge de 12 ans comme domestique chez les Wu (*Taigu xian zhi*, 1993 : 629-630). Une trace du service de Li Luoneng chez les Meng est attestée sur la stèle commémorative de Che Yizhai. Inaugurée par quinze des disciples de Che en 1925, la stèle comprend un total de 623 caractères, dont 318 sont consacrés aux événements marquants de la biographie du maître (Bu, 2018). Sur la stèle figurent les inscriptions suivantes : « [...] Laonong [Li Luoneng] fut concierge⁸ pour Sieur Meng Furu, puis transmet son art à Che Yizhai [...] » (Bu, 2012).

L'inscription des Meng sur la stèle de Che témoigne de l'ascension sociale de Li Luoneng au contact des marchands, mais aussi de l'importance de son statut en tant que gardien. C'est d'ailleurs au cours de son service chez les Meng et en bénéficiant du soutien de Meng Furu, que Li entame, avec ses disciples, une réforme de la boxe héritée des Dai. Ce processus de transformation est identifié entre 1866 et 1895 ; Li étant mort en 1890, Che Yizhai finalise les modifications techniques qu'il transmettra sous le nom de la « boxe *xingyi* du clan Che » (*Cheshi xingyiquan* 車氏形意拳).

L'importance de ce fonctionnement réticulaire complexe mérite toute notre attention. Ce sont les marchands qui offrent les conditions économiques et sociales aux pratiquants pour transformer et diffuser leur art (Bu, 2012). La situation géographique des résidences en fait également partie, et peut se caractériser comme un « milieu technique » (Leroi-Gourhan, 1943 : 320), au sens où elle est un levier de modification et d'adaptation des techniques : les Wu et les Meng ont leurs demeures dans l'enceinte de la ville de Taigu. Par conséquent, elles sont moins exposées aux risques d'attaques de brigands que celle des Cao, par exemple, située à environ six kilomètres en campagne, ou encore celle des Qiao, plus isolée, à une quinzaine de kilomètres de la ville fortifiée. Le rapport à l'espace influence l'enseignement : abrités des voleurs par les remparts des villes, les marchands s'intéressent moins à la martialité qu'au *neigong*. C'est aussi à ce moment-là que Che Yizhai, alors cocher chez les Wu, est remarqué par Li Luoneng. Che se forme auprès de Li, évolue de cocher à garde-escorte, et bénéficie du soutien de Wu Bonian dans la création d'un lieu consacré, dans sa résidence, à l'enseignement du *xingyi*. Sous le parrainage de Wu, Che intronise en tant que disciple Li Fuzhen (1855-1930), à partir duquel se poursuit la filiation Che dans le milieu marchand, tout particulièrement chez les Qiao.

Les marchands sont intéressés par la réputation martiale du *xingyi*. Mais ils sont surtout séduits par le *neigong* et les vertus qui lui sont associées, c'est-à-dire un ensemble de pratiques psychophysiques allant de l'alimentation à la méditation, « une voie » (*Dao* 道) censée « protéger [le principe] vital » (*weisheng* 衛生), synonyme de « nourrir [le principe] vital » (*yangsheng* 養生)

8. « Concierge » est ma traduction pour *zuo shang ke* 座上客, signifiant, entre autres, un hôte au service d'une famille aisée, dont l'une des tâches est l'accueil et la surveillance de la résidence.

(Rogaski, 2004 : 5, 18). Accompagnant leurs patrons dans les grandes villes où sont installées de prestigieuses sociétés commerciales, les gardiens du Shanxi migrent à Pékin, Tianjin, Shijiazhuang et Baoding. Leur statut sert ainsi de marchepied pour passer à celui de maître de boxe alchimiste. Les résidences sont mises à disposition comme « établissement [pour enseigner l'art] martial » (*wuguan* 武館). Les sièges des compagnies d'escortes sur le déclin deviennent aussi des lieux d'enseignement, ainsi que des cachettes pour les rebelles et les émeutiers en fuite – par exemple pour les maîtres impliqués dans la révolte des Boxers ou la société de la Lance rouge⁹. La branche du *xingyi* du Hebei, née de ces migrations et de ce changement de statut, se diffuse alors de plus en plus dans la société, notamment grâce au soutien de personnalités politiques influentes. Ils promeuvent les arts martiaux au travers d'« associations » (*hui* 會) à des fins nationalistes, ainsi qu'avec la publication de livres rendant accessibles des savoirs jusqu'alors transmis oralement.

Le contenu conceptuel de la martialité et son rapport au politique

Catégories cosmologiques et alchimiques

La singularité du *xingyi* réside dans un ensemble de techniques martiales conçues suivant le système théorique des Cinq Phases cycliques¹⁰. Sa pratique quotidienne est régie par le principe d'« harmonisation » (*he* 合) visant à établir des correspondances entre le fonctionnement physiologique de l'homme et celui de l'univers. Son registre emprunte des notions principielles aux courants de pensée des Royaumes combattants (v^e-III^e siècles av. J.-C.), telles que les propriétés du « faible » (*ruo* 弱), du « souple » (*rou* 柔) et du « vide » (*xu* 虛). Les écrits militaires au début xx^e siècle prennent parmi les valeurs « [martiales] applicables » (*shiyong* 實用) du *xingyi* l'idée que le « faible l'emporte sur le fort » (*yi ruo sheng qiang* 以弱勝強) (Dai et al., 2017 : 55). Selon les mots d'Anne Cheng, les courants de pensée qui auraient aux alentours du iv^e siècle avant notre ère ouvert la « voie taoïste », « valorise[nt] la faiblesse », où « le rien [*wu* 無] a plus de valeur que le quelque chose [*you* 有], le vide [*xu*] plus de valeur que le plein [*shi* 實] » (Cheng, 1997 : 194). Ainsi, l'adepte de la boxe interne, puisant dans ces concepts, « raffine son esprit pour retourner à la

9. On l'observe dans les provinces du Shandong, du Henan et du Hebei. Mais c'est en particulier dans les districts Dezhou et Lingxian, au Shandong, qu'est observée, dès 1924, l'émergence de groupes se revendiquant de la Lance rouge pour se protéger des exactions de brigands et des seigneurs de guerre.

10. Les Cinq Phases sont le « métal » (*jin* 金), l'« eau » (*shui* 水), le bois (*mu* 木), le « feu » (*huo* 火) et la « terre » (*tu* 土). Elles sont associées et se déclinent en différentes catégories relatives aux représentations de l'espace et du temps selon différents cycles (« engendrement » [*sheng* 生], « domination » [*ke* 克]), et ont une ou plusieurs correspondances avec le fonctionnement vital des êtres animés, en exerçant une influence sur l'équilibre psychophysique. Sur la théorie des Cinq Phases appliquée à l'art martial, voir Chircop-Reyes, 2023.

vacuité » (*lianshen huanxu* 煉神還虛), jusqu'à en extraire le « corps véritable » (*zhenshen* 真身) (Sun, 2010: 48).

Si l'« alchimie intérieure » (*neidan*) fait partie du contenu conceptuel du *xingyi* depuis sa création au milieu du XIX^e siècle, elle se présente, au début du XX^e siècle, comme une voie d'ennoblissement d'une pratique définie jusqu'alors – par les hommes d'armes et les professionnels de la sécurité –, comme un « art de la lutte pour tuer » (*bosha gedou* 搏殺格鬥) (Peng, 2015). L'accent est porté sur la « férocité » (*hen* 狠), « l'énergie colérique » (*nuqi* 怒氣) et l'état de « folie » (*dianfeng* 癲瘋) galvanisés pour la confrontation. Ces attitudes martiales, bien que fondamentales dans le *xingyi*, deviennent effectivement considérées par une partie de la communauté des pratiquants urbanisés et « cultivés » (*wenhuaren* 文化人) comme « nuisibles » (*zhaoxie* 招邪) pour la santé, car elles peuvent mener à des symptômes décrits comme de la « psychasthénie » (Li, 2006: 93).

Par conséquent, le procédé alchimique participe à une scission catégorielle et à une réorientation des valeurs sociales en contraste avec celles des « techniques [pour] attaquer » (*jiji* 技擊). Cette ramification permet de faire la distinction entre les pratiques nuisibles et celles qui sont curatives (*yangsheng*, litt. « nourrir [le principe] vital »), s'inscrivant dans la logique taoïque selon laquelle l'adepte s'en remet au fonctionnement d'un Univers agissant en maître de la « destinée » (*ming* 命). Entendons là un Univers qui « s'équilibre de lui-même, sans intervention particulière » (Cheng, 1997: 259). Nous pourrions voir là ce qui caractérise, dans une certaine mesure, une configuration holiste de l'environnement social des pratiquants, où prédomine la croyance au fait que « le rapport au monde est purement et simplement de l'ordre de la nature » (Roucloux, 2004).

L'attitude du « non-agir » (*wuwei* 無為), en d'autres termes laissant agir « l'efficacité absolue, la puissance invisible (*de* 德) du Dao » (Cheng, 1997: 129), est commune aux pratiques de boxe rattachées au taoïsme (Qing, 1988: 485). Elle constitue à la fois un préalable et un stade ultime dans la formation martiale et alchimique. Il y a donc une étape intermédiaire, nommée « entraîner et nourrir la vie [le soi] » (*xiuyang* 修養), où l'adepte s'exerce pour aller à contre-courant de ce qui est « naturel » (*ziran* 自然), ou *sponte sua*, « de soi-même ainsi », pour une traduction plus précise (Cheng, 1997: 194). Cette étape, pour qu'elle puisse mener à la « véritable spontanéité » – autre traduction de la notion de *ziran*, que l'on doit à Kristofer Schipper (1997 [1982]: 60) –, implique une « régression du cycle des énergies » (*ibid.*: 200-201).

Les pratiquants de *xingyi* interrogés lors d'entretiens ethnographiques menés pour cette étude témoignent faire l'expérience de la *régression* par ce qu'ils nomment « l'intériorisation » (*neixiang* 內向), dont l'application s'effectue par le *neigong* induisant diverses modifications dans et sur leur corps. Ils écrivent comme suit différentes propriétés du « souple », du « vide » et du « rond » (*yuan* 圓), sans lesquels le « dur » (*gang* 剛) et le « plein » prérequis ne seraient possibles : l'ossature (colonne vertébrale arquée, poitrine creusée, ceinture scapulaire « étirée et gonflée »); l'attitude au combat, qui consiste

à être « aussi calme qu'une jeune fille vierge » (*jing ru chunü* 靜如處女) suivant le principe « vide en haut, plein en bas » (*shang xu xia shi* 上虛下實); l'intensité de l'« intention » (*yi* 意) induisant une « pilo-érection » (poils et cheveux hérissés) et la « chair de poule » visible sur la peau; les ongles « bombés », l'épaisseur des tendons (au toucher) et la qualité de l'alternance des contractions tendino-musculaires (*song-jin* 鬆緊); ou encore la vitalité et la « couleur » que cette dernière fait émettre (*qise* 氣色), ainsi qu'un son de la voix harmonieux¹¹.

Ces techniques d'intériorisation, que mes informateurs (Chircop-Reyes, 2023) décrivent moins comme une méthode accumulative de force que comme une façon de « se dépouiller d'une force maladroite » (*qudiao zhuoli* 去掉拙力), rejoignent, d'une certaine manière, ce qu'André Leroi-Gourhan (1965 : 100-102) nommait la « technique de soustraction » dans son analyse technologique des pratiques de vie à contre-rythme en Chine. Le technologue supposait par là une recherche méthodique de la rupture, créatrice d'un « état second » tendant vers la permanence, vers « la maîtrise physiologique, la soustraction au rythme par la contemplation et le contrôle de l'appareil viscéral » (*ibid.*). Par ce processus, proche de celui observé ici, l'individu « brise les rythmes vitaux et se met en situation favorable au bon fonctionnement du dispositif socio-technique », lequel dispositif contribue à la « spécialisation de virtuoses initiés dans les pratiques de vie à contre-rythme » (*ibid.*). Cette idée de spécialisation fait tout particulièrement sens dans le cas présentement étudié où l'élaboration des techniques alchimiques suscite à la fois la constitution et la socialisation de maîtres de boxe taoïstes.

En les nommant d'après une terminologie qui est propre au taoïsme, la manifestation extérieure des techniques de *neigong* participe ainsi de la socialisation des adeptes au sein des communautés de pratique constituées : au même titre que les clercs taoïstes, les pratiquants de boxe interne recherchent l'accès à une « communauté constituée » (*rumen* 入門, litt. « pénétrer les portes [de l'école] ») au sein de laquelle se reconnaissent, par le geste et par le langage, des corps « sublimés » (*xiu* 修) autrement que ceux des profanes. Le registre conceptuel présente des particularités propres à chaque lignée et à chaque groupe, fragmentés en branches régionales, claniques ou familiales, mais s'organise autour d'un référentiel commun partagé par les différentes boxes. Ainsi, ce sont ces branches qui, en s'élaborant en un style interne reconnu, constituent une norme permettant, d'une part, d'adapter la notion d'« application » (*shiyong*) au combat vers des catégories cosmologiques et, d'autre part, de servir d'appui aux nationalistes pour promouvoir les valeurs martiales.

11. Ces observations ethnographiques (trop nombreuses pour être toutes restituées ici) corroborent les sources textuelles. Voir notamment Liu et Li, 2002 : 61, 107.

Art martial, taoïsme et nationalisme

À la chute de l'Empire en 1912, des maîtres de *xingyi* commencent à substituer les techniques martiales à celles du taoïsme, comme le montrent les références à l'alchimie mises en avant dans les textes produits par les maîtres au début du xx^e siècle¹². Ceux qui manifestent leur érudition religieuse et martiale par l'écrit ont, pour se singulariser, l'ambition de mettre la barre haut sur le plan spirituel et intellectuel. La concurrence entre les écoles internes (tai-chi, *xingyi*, *bagua*), générant à cette époque des divisions intraligagères, contribue aussi à cette tendance.

La tendance taoïsante se constitue en marqueurs de différence sur le plan social, marginalisant, d'un côté, des groupes associés aux pratiques externes et, de l'autre, des individus initiés aux boxes internes mais d'obédience bouddhique. Mais cette tendance s'accompagne aussi de projets clairement politiques : des maîtres s'opposent aux fanatiques tenus responsables des différentes révoltes – même si certains admettent y avoir directement ou indirectement participé –, et ont pour ambition d'effacer cette réputation embarrassante en élevant leur art au rang d'une pratique avant tout porteuse de « valeurs morales » (*dexing* 德行) et pourvue d'une « dimension religieuse » (*xiuxing* 修行, litt. un « cheminement spirituel »). Ce dessein sociopolitique est notamment impulsé par la création de l'Alliance des « guerriers de Chine » de Tianjin (Tianjin Zhonghua wushi hui 天津中華武士會), fondée par le maître de *xingyi* et ex-maître-escorte Li Cunyi (1847-1921)¹³ et officiellement proclamée par Sun Yat-sen (1866-1925) à Tianjin le 24 août 1912 (Li, 2005 : 7). Sun Yat-sen croit au soutien des pratiquants d'arts martiaux et tient à ce qu'ils rejoignent les rangs de son Parti nationaliste fraîchement fondé. Sa motivation à les réunir autour de l'Alliance réside dans l'idée de bâtir une nation puissante, capable de se relever des humiliations causées par les étrangers durant les dernières décennies, et « son soutien s'est transformé en un projet de nationalisation des arts martiaux parrainé par l'État » (Goossaert et Palmer, 2011 : 115). Des maîtres de boxes internes affichent en retour leur soutien au parti à grand renfort de calligraphies patriotiques insérées en avant-propos des livres sur le *xingyi*. Les slogans politico-martiaux expriment alors l'idée que la construction d'une société forte réside non seulement dans la place qu'elle confère à sa martialité, mais aussi dans le respect qu'elle voue à sa culture ancienne. La combinaison du *wu* 武 (« martial ») au *wen* 文 (« culture ») par l'intermédiaire du *jiao* 教 (« religieux »), prend ici son importance : il convient de comprendre cette triple qualité *wu-wen-jiao* à la fois comme une quête de

12. Nous étudierons ces textes plus loin dans l'article.

13. Li Cunyi est d'abord instructeur dans l'armée des Qing, puis le fondateur de la compagnie d'escorte Wantong à Baoding (Hebei) de 1891 à 1899. Li quitte la compagnie en 1900 pour prendre part aux soulèvements des Boxers. Il s'y réfugiera pour former des disciples jusqu'en 1912, puis retourne à Tianjin pour fonder l'Alliance soutenue par Sun Yat-sen. Voir He et Wang, 2006 : 86-90.

cohérence identitaire et comme une volonté de raviver un héritage chinois ancien qui se suffirait à lui-même. Les récits laissés par ces maîtres et leurs descendants révèlent, en creux, que la pratique martiale n'avait guère besoin, pour être efficace, d'un apport exogène, quel que soit son degré de sinisation. Le slogan politique « vénérer l'esprit martial » (*shangwu jingshen* 尚武精神), devient alors une valeur idéologique motrice dans l'établissement d'un sentiment d'appartenance à une nation forte (*qiangguo* 強國). Il promeut l'art martial désormais renommé en « art national » (*guoshu* 國術) – autrement dit, de « nationalité » chinoise. Ce projet de nationalisation de la boxe est concomitant à la tentative de créer une « religion nationale » (*guojiao* 國教), avec le confucianisme comme référence, mais l'idée a été abandonnée, contrairement au Japon qui, à cette même période, entérine le shintoïsme (Goossaert, 2006 : 4).

L'alchimie interne : publications de textes et arrière-plan patriotique

Le projet nationaliste se remarque par la promotion identitaire du *xingyi* à différents niveaux. D'abord militaro-patriotique, en revendiquant une supériorité martiale des pratiquants du fait que leur boxe serait issue d'un manuel attribué au général Yue Fei, « concerné par [la protection de] son pays » (*youguo baoguo* 憂國報國). Puis religieux, car certains pratiquants préféreraient ne pas voir la boxe interne récupérée par le bouddhisme, ni que soit vénéré Bodhidharma (s.d.-536) comme ancêtre-fondateur du style, puisque supposé sérindien (ou perse) d'origine :

C'est au xx^e siècle, dans les grandes villes, que l'on assimile le *xingyi* au Chan [Zen]. Mais, en fait, le *xingyi* est une école taoïque. Celui qui veut progresser dans cette voie doit mettre en pratique la « transformation de l'essence en souffle, du souffle en esprit, pour que l'esprit retourne à la vacuité ». Le Chan, ça n'a rien à voir, c'est du bouddhisme. (Li, 2006 : 107)

Il y a, de fait, un rapport de cause à effet entre la taoïsation de la boxe dans les textes et le moment où commencent à poindre des projets nationalistes et de modernisation socio-économique de la Chine. Entre les années 1912-1930, « le livre devient pleinement une marchandise » (Drège, 2007 : 166) et des maîtres du Hebei profitent de ce dynamisme pour publier des « traités de boxe » (*quanpu* 拳譜). Li Cunyi fait paraître en 1912 quatre *quanpu* : *Wuxing quanpu* 五行拳譜 (« La Boxe des Cinq Phases »), *Lianhua quanpu* 連環拳譜 (« La Boxe en enchaînements »), *Quanshu jiaofan* 拳術教範 (« Enseignements standards de la boxe ») et le *Cisha quanpu* 刺殺拳譜 (« Traité de boxe pour baïonnette »). En 1916, Sun Lutang (1860-1933), disciple de Guo Yunshen (1822-1902), met encore plus l'accent sur le *neigong* avec son *Xingyiquan xue* 形意拳學 (« Étude de la boxe *xingyi* »). Puis, en 1923, il soulève publiquement le débat sur l'authenticité de l'art martial interne avec *Quanyi shuzhen* 拳意述真 (« L'Authentique sens de la boxe »).

La première phrase du texte de 1916 dont est issu l'extrait qui va suivre donne le ton : « La voie [pour un pays] prospère et fort » (*fuqiang zhi dao*

富強之道) (Sun, 2010 : 3). Sun soutient que la gymnastique (*ticao* 體操) dont le peuple a besoin doit associer le *wen* et le *wu* et s'insérer dans la théorie de l'« ouverture et de la séparation (entre Ciel et Terre) du chaos indifférencié originel » (*hundun pikai* 混沌劈開), renforçant par là l'origine chinoise de sa méthode. Il se donne légitimité en précisant qu'il aurait même lu, chez le physicien de l'Empire Qing à Pékin Bai Xiyuan (1819-1907), *Yue Wumu wang quanpu* 岳武穆王拳譜 (« le registre de boxe original du général Yue ») (*ibid.* : 3-4). Les techniques de Sun sont portées à un niveau de conceptualisation élevé, de manière à rappeler le lien qu'entretient la boxe interne avec une religiosité complexe et proprement chinoise :

La théorie du feu-*yang* et du principe *yin* (lesquels correspondent respectivement dans l'art de la boxe à la force brute [*ming jin* 明勁] et à la force raffinée [*an jin* 暗勁], résultat de la transformation de la première force par l'entraînement), sont deux processus distincts. L'un consiste à faire élever le feu-*yang* (*ming jin*), l'autre à faire circuler le principe *yin* (*an jin*). Élever l'énergie ferme et vigoureuse du feu-*yang* pour la transformer en vertu consiste à faire pénétrer le *yang* dans le *yin* et a pour effet de restaurer l'antérieur au Ciel; faire circuler la souple et fluide énergie du principe *yin* pour la transformer en vertu a pour effet d'entretenir l'antérieur au Ciel. Fermeté et vigueur sont le résultat de l'élévation du feu-*yang*, dont le feu est attisé jusqu'à assainir complètement les six méridiens *yang* (ce qui correspond au moment où la force *ming jin* est correcte dans la pratique de la boxe); souplesse et fluidité sont l'accomplissement dû à la circulation du principe *yin*, dont l'énergie circule jusqu'à assainir complètement les six méridiens *yin* (ce qui correspond au moment où la force *an jin* s'harmonise dans la pratique de la boxe). Dans la théorie du feu-*yang* et du principe *yin* s'acquièrent puissance et habileté, fermeté et souplesse se complètent l'une l'autre, fluidité et intégralité se manifestent simultanément; dans le *Yang* il y a le *Yin*, dans le *Yin* il y a le *Yang*, *Yin* et *Yang* se meuvent d'un même mouvement sans interruption, une entité faisant partie intégrante des lois naturelles. (Sun 2010 [1916]: 48)

La publication de ce texte est la première référence écrite connue faisant la distinction entre boxes internes et externes (*ibid.* : 3). L'auteur encourage l'idéal d'un stade ultime de réalisation qui « relève de l'esprit et dépasse les limites de la connaissance », et passe par un « changement [qualitatif] de la force » (*huanjin* 換勁). La méthode introduit un palier de progression précis, mettant l'accent sur la circulation des « souffles » (*qi* 氣), produisant un changement qualitatif de la force « brute » (*ming*) en une force « subtile » (*an*)¹⁴. Cette dernière se présente comme un ensemble de propriétés contraire à la force brute, qui n'est donc pas « délétère pour le sang et le *qi* » (*bu shang xie qi* 不傷血氣), se pratique « sans effort » (*bu nuli* 不努力), et est accessible à tous, « aux hommes, aux femmes, aux vieux, aux enfants, aux malades, aux faibles » (*ibid.* : 134).

14. Ce processus n'est pas sans rappeler la pratique bouddhique « laver la moelle et transformer les tendons » (*xisui yijin* 洗髓易筋).

L'auteur fait ensuite une description des différentes qualités de *qi* et de son importance dans « le développement d'un embryon cosmique », avant de souligner qu'il s'agit là bien d'alchimie intérieure (*neidan*). Il insiste sur la non-nécessité de recourir à l'alchimie extérieure (*waidan* 外丹)¹⁵, qu'il considère de valeur moindre que les résultats obtenus par l'entraînement physique et spirituel. Le processus de sublimation intérieure se présente ainsi comme le moyen pour se « rapprocher du Dao [la Voie] » et atteindre le stade de « l'immortalité » (*buxiu* 不朽), soit de « ne plus [se] détériorer » :

[...] rond et plein (le *qi* ne manque pas), brillant et radieux (l'énergie vitale est en suffisance), clair et limpide (le *qi* est pur), d'une couleur vive et dégagée (le *qi* n'est pas obstrué), le développement de l'embryon cosmique est ainsi achevé, telle une pilule d'élixir d'or accrochée dans le vide du cosmos; éprouver et comprendre dans la quiétude et le non-mouvement, trouver quiétude et non-mouvement dans le ressenti et la compréhension; à travers [l'état de] quiétude s'adapter aux choses, à travers l'adaptation aux choses atteindre [l'état de] quiétude. Les dispositions innées proviennent de l'antérieur au Ciel, cependant je sais que ma vie ne dépend pas du Ciel, ni du fait d'avalier une pilule d'élixir d'or, mais d'un effort accru dans la pratique; en entraînant l'esprit jusqu'à la vacuité, en brisant le vide jusqu'à en extraire l'essence d'un corps véritable, ce dernier jamais ne se détériore. Ce qui relève de l'esprit dépasse les limites de la connaissance. Se rapprocher de l'unité totale entre le corps et l'esprit, c'est se rapprocher du Dao [...]. (Sun, 2010 [1916]: 48)

La promotion des arts martiaux internes se fait également beaucoup grâce à la publication en 1921 du livre de Liu Dianchen (s.d.), *Xingyi quanshu juewei* 形意拳術抉微 (« Recherches sur la boxe *xingyi* »). La préface, signée par le lettré Qi Shukai (1869-1953), souligne le caractère culturellement endogène du *xingyi*, mais aussi une inclusivité propre au taoïsme, où l'« externe », au sens de force brute, n'est pas écarté :

[...] le nom [de cette boxe] désignant la forme et l'intention [*xing-yi*], ainsi que ses techniques, montre qu'elle est à la fois interne et externe; ce livre offre une compréhension taoïste de l'Univers, [ainsi qu'une voie pour] le rétablissement [du principe] vital suivant les Trois Principes [Terre-Ciel-Homme], le *Yin* et le *Yang*, les Cinq Phases [*wuxing*], et le retour à la racine de toutes choses, soit au Faîte Suprême [*Taiji*] [...]; le retour au Dao, à l'Un: c'est là l'application [du taoïsme] dans le corps au travers de cet art [martial] [...]. (Liu, 2003 [1921]: 3-7)

Xue Dian (1887-1953), disciple de Li Cunyi, contribue à son tour en 1928 avec ses *Xingyi quanshu jiangyi* 形意拳術講義 (« Explications de la boxe *xingyi* »), suivi de Jiang Rongqiao (1891-1974) en 1930 avec *Xingyi muquan* 形意母拳 (« *Xingyi*, la mère [de toutes les] boxes »). Les livres sont introduits par des

15. Une pratique progressivement délaissée à partir des Tang (618-907), car elle comprenait l'ingestion parfois mortelle de pilules de minéraux divers (par ex. du cinabre). *Waidan* et *neidan* doivent être distinguées, bien qu'il y ait des exemples de compatibilité dans les textes. Voir Robinet, 1989.

slogans patriotiques comme « une Nation forte, des corps forts » (*qiang Guo qiang shen* 強國強身) ou « [pour] une Nation forte, [il faut que] le peuple s'exerce (*li min qiang Guo* 勵民強國) (Liu, 2003 : 7), et encouragent la pratique d'un art de « double culture » (*shuangxiu*) – martiale et lettrée (*wen-wu*) (Li, 2005 : 8-11). Leur publication entre dans le cadre du programme politique de soutien aux pratiques martiales et de leurs vertus tant pour les soldats que pour la population civile (Kennedy et Guo, 2007 : 235).

Sun Yat-sen et des personnalités politiques telles que Zhang Ji (1882-1947) et Feng Guozhang (1859-1919) sont un appui important dans la diffusion de la boxe interne. Ils supportent dès 1910 Li Cunyi, Li Ruidong (1851-1917), maître de tai-chi de la lignée Li, et Zhang Zhankui (1865-1938), fondateur de la synthèse *xingyi-bagua* à Tianjin, considérés à cette époque comme les « trois braves intrépides du nord » (*beifang fengchen sanxia* 北方風塵三俠). Ce soutien est officiel du 8 septembre 1912 jusqu'au cours de l'année 1928 (Li, 2005 : 5). Un autre homme politique puissant, Duan Qirui (1865-1936), est particulièrement impressionné par les maîtres de *xingyi* rencontrés à l'occasion de démonstrations. Il aide à faire connaître la boxe interne dans la presse en ne tarissant pas d'éloges sur l'agilité de Sun Lutang (Li, 2006 : 13).

Avec l'aide des politiques, la religiosité proprement chinoise de cet art martial s'élève ainsi en rempart face aux influences exogènes. Le courant nationaliste, qui doit se comprendre dans cette analyse non pas comme le seul acteur mais un des acteurs importants de ce phénomène, nourrit l'élaboration théorique complexe des techniques du corps décrites ci-dessus, et la transmission de ces dernières au sein de la société participe en retour à constituer les groupes de maîtres de boxe taoïstes de l'école *xingyi*.

Conclusion

Depuis le XVI^e siècle au moins, l'art martial chinois rend perméables entre elles des pratiques ésotériques rattachées à des courants religieux *a priori* orthodoxes ou hermétiques. Les trajectoires de la boxe *xingyi* du XIX^e au XX^e siècle ont permis de mettre en évidence ce phénomène. La manière dont le style s'est façonné en art taoïque, en passant d'abord par des influences bouddhiques et islamiques, témoigne d'un certain esprit hétérodoxe des maîtres d'appartenances religieuses différentes. Cela témoigne aussi d'une relative « inclusivité » de la religion chinoise. Les maîtres du *xingyi* tirent avantage de cette porosité et ne cessent d'ajuster, au fur et à mesure de l'évolution lignagère, le langage et la technique pour normaliser leur style en un registre taoïque sans toutefois jamais complètement trahir les principes conceptuels des branches précédentes.

Marchands et politiques jouent également un rôle central dans la transmission du *xingyi* en tant que « boxe interne » auprès d'une large part de la société chinoise. On a en effet montré que le *xingyi* se stylise d'abord en tant que voie spirituelle et hygiénique locale chez les marchands du Shanxi, puis

se constitue en boxe indigène porte-drapeau du projet nationaliste. Cette *tendance technique* a pu s'expliquer en montrant comment la progression sociale des maîtres influence les modes de transmission : saisie au sein des différents *milieux techniques* des pratiquants, la progression sociale participe ainsi à la normalisation des techniques par l'usage d'une terminologie précise au travers de deux processus de diffusion.

Le premier a concerné le passage de la catégorie itinérante des maîtres-escortes entretenant des relations contrastées avec les brigands, à celle, sédentaire, des gardiens-domestiques davantage en accord avec les valeurs des marchands. Cette mutation sociale densifie des caractéristiques catégorielles propres à la cosmologie ancienne. Le registre taoïque sert d'appui pour l'élaboration des exercices alchimiques – toutefois préexistants dans les formes bouddhiques et islamiques précédentes –, impliquant une modification sémantique dans le nom de la boxe et de ses techniques. Une attention particulière a ainsi été portée au « travail interne » (*neigong*), au principe « d'harmonie » (*he*) avec ses Cinq Phases et ses correspondances cosmologiques (*wuxing*), aux propriétés du « faible » (*ruo*), du « vide » (*xu*) et du « souple » (*rou*). Ces catégories subliment des attitudes martiales considérées comme délétères au travers d'une étape – intermédiaire à l'état « naturel » (*ziran*) –, consistant à « entraîner et nourrir la vie [le soi] » (*xiuyang*).

Le *neigong* se fixe en *tendance* politico-religieuse au cours du second processus de diffusion. Ce dernier permet aux « maîtres de boxe » (*quanshi*) émergents de rompre davantage – mais jamais entièrement – avec la confidentialité : toute la société a, potentiellement, accès à l'art martial. La boxe interne prédispose moins le citoyen pratiquant à nourrir un goût pour la martialité qu'à transcender celle-ci en vue de façonner le corps et l'esprit en conformité avec deux modèles idéologiques : taoïste, visant à relier l'homme au cosmos et à « nourrir le principe vital » (*yangsheng*) ; et nationaliste, où le sentiment national est exalté par le renforcement physique et spirituel grâce à un « art national » (*guoshu*) de « double cultures » lettrée et martiale (*wen-wu*). Le sens même du nom *xingyi* suggère l'harmonisation entre « ce qui prend forme » (*xing*) et « l'intention » (*yi*), que l'on peut dans une certaine mesure qualifier de voie par laquelle le rapport au ressenti des forces sociocosmiques (de Coppet, 1990) domine le rapport au corps et son usage.

La martialité apparaît donc, sous l'influence de son environnement social, comme un véhicule du religieux. Elle se présente comme le support d'une religiosité proprement chinoise aidant à l'ascension sociale des maîtres de boxes internes, mais aussi à la mise en œuvre de projets politiques. Ce phénomène contribue à transmettre des pratiques de combat auprès de civils peu ou pas concernés par la guerre ni par les métiers de la sécurité. L'objectif d'efficacité au combat s'en trouve ainsi réajusté en valorisant une expression spirituelle de la martialité. Enfin, en s'imposant comme un particularisme culturel endogène fort par rapport aux influences exogènes, les catégories alchimiques analysées dans cet article dessinent de nouvelles trajectoires de l'art martial chinois (*wushu* 武術). Saisies sur le temps long, ces catégories sont déterminantes pour

une transmission politiquement « acceptable » d'une martialité à prédominance « bonne pour la santé » (*jiankang* 健康) pendant la période communiste en cours depuis 1949. Ces dernières années, elles favorisent la mise en œuvre de projets locaux de valorisation de la culture immatérielle, tendant à faire de l'art martial un *soft power*, une « marque de fabrique de la culture traditionnelle chinoise » (Wile, 2020: 111). Une question d'ouverture se pose ainsi au regard de la politique culturelle: celle, nationaliste, initiée par les républicains faisant la promotion du martial, participe-t-elle d'un élan – inavoué – qui perdure de nos jours à travers celle, communiste, qui concerne les pratiques du corps et du religieux ?

Laurent Chircop-Reyes
CEFC, CECMC, IrAsia
laurent.chircop-reyes@ehess.fr

Bibliographie

- BRUYN Pierre-Henry (de), 2010, *Le Wudang Shan. Histoire des récits fondateurs*, Paris, Les Indes savantes.
- BU Bingquan 布秉全, 2012, « Jinshang, biaohe, xingyiquan » 晉商、鏢行、形意拳 (Marchands du Shanxi, métier d'escorte, boxe *xingyi*), *Shanxi ribao*, 12 mars 2022, news.sohu.com/20090615/n264526907.shtml (consulté le 23 janvier 2023).
- , 2018, « Dashi beike: zhengui wenwu — Che Yizhai jinian bei er san shi » 大師碑刻：珍貴文物 — 車毅齋紀年碑二三事 (Inscriptions des stèles des grands maîtres : de précieuses reliques — Quelques points sur la stèle commémorative de Che Yizhai), *Taigu baoshe*, 10 novembre 2022.
- CHENG Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil.
- CHEVALEYRE Claude, 2017, « Asservir pour punir : la nature pénale du statut d'esclave dans la Chine des Ming (1368-1644) », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 41, p. 93-118.
- CHIRCOP-REYES Laurent, 2018, « Merchants, Brigands and Escorts: an Anthropological Approach to the Biaoju 鏢局 Phenomenon in Northern China », *Ming Qing Studies*, p. 123-149.
- , 2022, « Le “parler noir”, *heihua* 黑話. Étude du jargon des caravaniers et des brigands en Chine impériale tardive », *Études Chinoises*, 38, p. 349-376.
- , 2023, *Des compagnies caravannières aux écoles d'arts martiaux. Les maîtres-escortes de marchands et leurs lignées en Chine du Nord, XVIII^e-début XX^e siècles*, Paris, Maisonneuve & Larose nouvelles éditions / Hémisphères.
- COPPET Daniel (de), 1990, « The society as an ultimate value and the socio-cosmic configuration », *Ethnos* 55, 3-4, p. 140-150.
- CROSSLEY Pamela Kyle, 2008, « Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63, 3, p. 597-621.
- DAI Guobin 戴國斌 *et al.*, 2017, *Zhongguo wushu yanjiu baogao (No. 1) 中國武術研究報告 (No. 1)* (Rapport de recherches sur les arts martiaux chinois, vol. 1), Pékin, Shehui kexue wenxian.
- DRÈGE Jean-Pierre, 2007, « Le livre, une marchandise ? Les conceptions du livre aux Presses commerciales de Shanghai (1903-1937) », *Histoire et civilisation du livre. Revue internationale*, 3, p. 153-168.
- DUAN Limei 段麗梅, DAI Guobin 戴國斌, 2014, « *Ming Qing Shanxi xingyiquan chuancheng yanjiu* 明清山西形意拳傳承研究 » (Recherches sur la transmission du *xingyiquan* du Shanxi au cours des Ming et des Qing), *Shandong tiyu keji*, 36, 1, p. 23-27.
- ESHERIK Joseph W., 1988, *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- GOOSSAERT Vincent, 1998, « L'alchimie intérieure réhabilitée ? Notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, 215, 4, p. 493-507.
- , 2004, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogenès*, 205, p. 11-21.
- , 2006, « State and the Religion in Modern China: Religious Policy and Scholarly Paradigms », communication au colloque du cinquantenaire de l'Institut d'histoire moderne de l'Academia Sinica, halshs-00106187.
- , 2007, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*, Cambridge, Londres, Harvard University Asia Center.

- GOOSSAERT Vincent, PALMER David A. (dir.), 2011, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, Londres, University of Chicago Press.
- GRAFF David A., HIGHAM Robin (dir.), 2012 [2002], *A Military History of China*, Lexington, University Press of Kentucky.
- GRANET Marcel, 1968, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968.
- GUO Chunyang 郭春陽, 2014, « Daishi xinyiquan qiuyan kaolüe — jiyu chuanchengren yanjiu de shiye » 戴氏心意拳起源考略 — 基於傳承人研究的視野 (Réflexions sur l'origine de la boxe *xinyi* des Dai — à partir du point de vue d'un héritier), *Journal of Wuhan Institute of Physical Education*, 48, 3, p. 70-75.
- HALLENBERG Helena, 2002, « Muslim Martial Arts in China: Tangping (Washing Cans) and Self-defence », *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22, 1, p. 149-175.
- HE Zhuoxin 何卓新, WANG Zhenming 王珍明 (éd.), 2006, *Beijing wenshi ziliao jingxuan* 北京文史資料精選 (Sélections de documents historiques de Pékin), vol. 6, Pékin, Beijing chubanshe.
- HENNING Stanley E., 1999, « Academia Encounters the Chinese Martial Arts », *China Review International*, 6, 2, p. 319-332.
- JUDKINS Benjamin N., NIELSON Jon, 2015, *The Creation of Wing Chun. A Social History of the Southern Chinese Martial Arts*, Albany, SUNY Press.
- KENNEDY Brian, GUO Elizabeth, 2007 [2005], *Chinese Martial Arts Training Manuals. A Historical Survey*, Berkeley, North Atlantic Books.
- LEROI-GOURHAN André, 1943, *Évolution et technique. I. L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel.
- , 1965, *Le Geste et la Parole. II. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.
- LI Ruilin 李瑞林, 2005, « 1916 nian de “Tianjin Zhonghua wushihui” biye zheng » 1916 年的“天津中華武士會”畢業證 (Le certificat de fin d'études de 1916 de l' « Alliance des guerriers de Chine »), *Wenshi zhishi*, 9, p. 113-115.
- LI Zhongxuan 李仲軒 (narrateur), XU Haofeng 徐浩峰 (éd.), 2006, *Shiqu de wulin* 逝去的武林 (Le monde disparu des arts martiaux), Pékin, Dangdai Zhongguo.
- LIU Dianchen 劉殿琛, 2003 [1921], *Xingyiquan juewei* 形意拳抉微 (Secrets de la boxe *xingyi*), Taiyuan, Shanxi kexue.
- LIU Tao 劉濤, LI Quanyou 李全有 (éd.), 2002, *Yiquan quanxue* 意拳拳學 (La science de la boxe de l'intention), recueil de textes (1929) de Wang Xiangzhai 王薊齋 (1885-1963), Pékin, Beijing Tiyu daxue.
- MA Leishi 馬雷石, 2006, *Dengzhou xinyi liuhequan* 鄧州心意六合拳 (La boxe *xinyi liuhe* de Dengzhou), Taiyuan, Shanxi kexue jishu.
- PENG Weiguo 彭衛國, 2015, *Hebei sheng feiwu zhi wenhua yichan xiangmu jiazhi yu cunxu huanjing yanjiu* 河北省非物質文化遺產項目價值與存續環境研究 (Recherches sur les mises en valeurs des pratiques subsistantes au Hebei en termes d'héritage culturel immatériel), Pékin, Beijing Book Co.
- QING Xitai 卿希泰, 1988, *Zhongguo Daojiao shi* 中國道教史 (Histoire du taoïsme chinois), vol. 3, Chengdu, Sichuan renmin.
- ROBINET Isabelle, 1989, « Recherches sur l'alchimie intérieure (*neidan*): L'école Zhenyuan », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5, p. 141-162.
- ROGASKI Ruth, 2004, *Hygienic Modernity. Meaning of Health and Disease in Treaty-Port China*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- ROUCLOUX Joël, 2004, « Retour sur un itinéraire intellectuel (suite et fin). À partir de Louis Dumont et de Célestin Bouglé », *Revue du M.A.U.S.S.*, 23, 1, p. 451-473.

- SCHIPPER Kristofer, 1997 [1982], *Le Corps taoïste. Corps physique, corps social*, Paris, Fayard.
- SHAHAR Meir, 2008, *The Shaolin Monastery. History, Religion, and the Chinese Martial Arts*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- SUN Yukui 孫玉奎, 2010 [1916], *Sun Lutang wushu lunyu* 孫祿堂武學論語 (Entretiens des études martiales de Sun Lutang), Pékin, Renmin tiyu.
- Taigu xian zhi* 太谷縣誌 (Monographies locales du district de Taigu), 1993, Taigu xian zhi bianzuan weiyuanhui 太谷縣誌編纂委員會 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin.
- WACQUANT Loïc, 2011, « Désolation urbaine et déniement symbolique dans l'hyperghetto », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 12, p. 13-25.
- WILE Douglas, 2020, « Manufacturing the Martial Arts Spirit: Ethos, Ideology, and Identity in the Chinese's martial arts », *Martial Arts Studies*, 9, p. 93-114.
- WU Dianke 吳殿科, 2002, *Xingyi quanshu daquan* 形意拳術大全 (Le grand livre sur l'histoire de la boxe *xingyi*), Taiyuan, Shanxi renmin.
- YIN Tongliang 尹同亮, 2015, *Zi sheng guli: Luohe wenhua* 字聖故里：漯河文化 (Luohe: là où sont nées les écritures saintes), Zhengzhou, Henan kexue jishu.
- ZHANG Fang 張方, 2004, « Xinyiquan shiwen (shang) » 心意拳十問 (上) (La boxe *xinyi* en questions [première partie]), *Jing Wu*, 6, www.wfeng.net/gongfu/zhongguogongfu/neijiaquan/201405/5827.html (consulté le 21 février 2023).
- ZHANG Guodong, GREEN Thomas A., GUTIÉRREZ-GARCÍA Carlos, 2016, « Rural Community, Group Identity and Martial Arts: Social Foundation of Meihuaquan », *Ido Mouvement for Culture*, 16, 1, p. 18-29.
- ZHOU Weiliang 周偉良, 2003, *Zhongguo wushu shi* 中國武術史 (Histoire des arts martiaux chinois), Pékin, Gaodeng jiaoyu.

La martialité comme véhicule du religieux en Chine : Étude des trajectoires d'une boxe taoïque en devenir (xix^e-xx^e siècles)

Au tournant du xx^e siècle, en Chine du Nord, des pratiques martiales s'élaborent en styles structurés suivant des concepts cosmologiques et puisent dans un registre propre à l'alchimie taoïque. Le passage d'un régime impérial à une République pose le cadre diachronique pour étudier l'une de ces pratiques en particulier : la « boxe de la forme et de l'intention » (xingyiquan 形意拳). Avec, d'une part, la fin des logiques sociales organisant la transmission orale de savoirs confidentiels et, d'autre part, la montée du nationalisme, on observe une valorisation de cette boxe comme support d'une religiosité spécifiquement chinoise face aux influences exogènes. À partir d'une réflexion sur l'articulation entre le langage et la technique, cet article tente ainsi de comprendre des processus de transmission induisant une densification religieuse, entre une boxe aux origines bouddhiques et islamiques transmise par les « gardiens-domestiques » (zuobiao 坐鏢) de marchands, et une boxe taoïque, en devenir, élaborée par leurs descendants.

Mots-clés: arts martiaux, religions chinoises, taoïsme, xingyiquan.

**Martial Practices as a Vehicle for Religion in China:
A Study of the Origins and Emergence of a Taoist Form of Boxing
(19th-20th Centuries)**

At the turn of the 20th century, in Northern China, martial practices developed into styles structured on cosmological concepts and using a language specific to Taoist alchemy. The transition from an imperial to a republican society sets the diachronic framework for studying one of these practices in particular: the “form and intention boxing” (xingyiquan 形意拳). With, on the one hand, the end of the social justifications for organising the oral transmission of confidential knowledge and, on the other hand, the rise of nationalism, one observes the promotion of this practice in support of a specifically Chinese religiosity confronted with exogenous influences. Drawing on the interaction between language and technique, this article attempts to understand the processes of transmission leading to an intensification of religion, from a form of boxing with Buddhist and Islamic origins, transmitted by the “warrior-watchman” (zuobiao 坐標) at merchant’s homes, to a Taoist form of boxing in the making, developed by their descendants.

Keywords: martial arts, Chinese religions, Taoism, xingyiquan.

**La marcialidad como vector de lo religioso en China:
Estudio de las trayectorias de un boxeo taoísta en ciernes (siglos XIX y XX)**

A principios del siglo XX, en el norte de China, las prácticas marciales se organizan en estilos estructurados por conceptos cosmológicos y adoptan un lenguaje propio de la alquimia taoísta. La transición de una sociedad imperial a una república establece el marco diacrónico para estudiar una de estas prácticas en particular: el “boxeo de forma e intención” (xingyiquan 形意拳). Con el fin de las lógicas sociales que organizan la transmisión oral de los conocimientos confidenciales por un lado, y, el auge del nacionalismo, por el otro, se observa una valoración de esta práctica en tanto soporte de una religiosidad específicamente china ante a las influencias exógenas. Apoyándose en la articulación entre lengua y técnica, este artículo intenta comprender los procesos de transmisión que conducen a una densificación religiosa, desde un boxeo de origen budista e islámico transmitido por los “guardias-domésticos” (zuobiao 坐標) del mercader, hasta un boxeo taoísta en ciernes, elaborado por sus descendientes.

Palabras clave: artes marciales, religiones chinas, taoísmo, xingyiquan.