Rapport final d'activité et de recherche

Décembre 2016

Contrat de recherche post-doctorale

Laboratoire européen d'histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances (HASTEC)

31 octobre 2015 – 1er novembre 2016

Savoir et croire au sein d'une communauté musulmane de langue chinoise (fin du XIXe siècle à nos jours)

Marie-Paule HILLE

Correspondant scientifique : Vincent Goossaert

*

Unité de recherche de rattachement : Groupe Société, Religion, Laïcité (EPHE-CNRS)

Axes de recherche : « Religions et sociétés en Asie », « Islam, Politiques et sociétés »

*

Programme collaboratif n°2 : Savoirs scientifiques, savoirs religieux, savoirs sociaux

Programme collaboratif n°3 : Techniques du (faire) croire

Axe 1. Savoirs religieux, savoirs sociaux : une érudition religieuse pragmatique

Cet axe a fait l'objet d'une présentation orale intitulée « La vie, l'œuvre et l'influence de la pensée de Ma Qixi (1857-1914), lettré musulman chinois du Gansu » en collaboration avec Wang Huayan (postdoctorante au GSRL) dans le cadre d'un séminaire commun des programmes « Religions et sociétés en Asie » et « Islam, politiques, sociétés » du GSRL le 28 juin 2016.

Les résultats de ce premier axe de recherche vont être publiés sous la forme de deux articles (chapitre 12 et 13) dans le prochain numéro d'*Etudes orientales* (n°s 27/28) à paraître en décembre 2016, que je coordonne avec Françoise Aubin.

Le premier article (Annexe 1), intitulé « Les *Han kitab* et le Xidaotang**.** Réception et usage d'une littérature musulmane en chinois à la fin du XIXe siècle à Taozhou (Gansu) » (pp. 335-382), retrace la trajectoire intellectuelle du lettré musulman néo-confucéen, Ma Qixi 马启西 (1857-1914) – fondateur du Xidaotang 西道堂 (« Hall de la Voie de l'Ouest » ou « Salle/Hall de l'Ouest »). Cette étude entame une réflexion sur la réception et l'usage des *Han kitab* durant la seconde moitié du XIXe siècle à Taozhou 洮州 (actuel Lintan 临潭), bourgade marchande et multiculturelle située au sud du Gansu. Elle examine également les résistances locales suscitées par la nouvelle méthode d'enseignement de Ma Qixi qui accorde une place centrale à cette littérature musulmane en chinois. En dernier lieu, à travers les écrits de Ding Zhengxi, elle s'attarde sur les chausse-trapes d'une historiographie qui reconstruit l'histoire intellectuelle du Xidaotang en accordant une place exclusive à l'influence de la pensée de Liu Zhi sur l'enseignement de Ma Qixi.

Le deuxième article (Annexe 2), intitulé « Traduction commentée des sentences parallèles de Ma Qixi (1857-1914), fondateur du Xidaotang » (pp. 385-400), explore les formes d'expression et les notions utilisées dans les créations littéraires du maître. Ma Qixi, pieux musulman, est un lettré confucéen qui maîtrise à la fois les classiques chinois et islamiques. S'il utilise une terminologie confucéenne, ce qui ressort est bel et bien un mélange de préceptes islamiques et de pensée soufie. Les sentences sont un moyen de véhiculer à l'intérieur de la communauté religieuse des recommandations – l'obéissance aux écritures saintes, l'observance des rites, l'accomplissement des actes méritoires, la rectification du corps, la purification de l'esprit – pour atteindre le palier ultime de la connaissance de la Réalité de Dieu et retourner à Lui. Elles édictent également les règles et les usages (*ādāb*) que le croyant doit adopter lors des rituels et en société. En cela, elles insistent sur la nécessité de forger son caractère moral. Transparaît également la notion des deux mondes et la nécessité de faire le bien en ce monde.

Axe 2. Repenser la frontière entre croyance religieuse et savoir profane et historicisation des pratiques dévotionnelles.

L'étude sur les pratiques culinaires a pris la forme d'une ethnographie politique, intitulée « Faire communauté : dimensions religieuses et politiques d'un rite alimentaire sur trois générations » (Annexe 3) à paraître dans un ouvrage collectif (*Le pouvoir des gouvernés, ethnographies de savoir-faire politiques observés sur quatre continents,* S. Baciocchi, Alain Cottereau (eds.), Bruxelles : Peter Lang). Elle rend compte de la dimension politique d'un rite alimentaire hérité du passé. Dans l'apparente banalité d'une activité courante, au sein d'une communauté musulmane, est à l'œuvre un rappel de l'expérience traumatique de trois générations, afin d'activer un sens de la petite communauté, appelée à rayonner sur la grande communauté chinoise. Le courant religieux au sein duquel sont situées les micro-observations d'un ordre en train de se régler témoigne d'une pratique religieuse dont l'humanisme, qui

pourrait être qualifié à certains égards d'islamo-confucéen, est peu banal pour notre monde contemporain.

La question de la place des tombeaux et celle des pratiques dévotionnelles qui y sont associées avant et après la période maoïste au sein du Xidaotang a été traitée lors de la 4e journée d'études des jeunes chercheurs du LabEx Hastec, le mardi 12 avril 2016, sous le titre « Enquêter sur les formes passées et actuelles d'un culte de saints musulmans chinois. Le cas du Xidaotang au Gansu ». Les premiers résultats de cette enquête ont été rassemblés dans un copieux article soumis à la revue *ethnographiques.org* à la suite d'un appel à propositions sur le thème : « Retours Aux Rituels ». L'article (Annexe 4), actuellement en cours d'évaluation, est soumis ici sous le statut de Working Paper.

Productions scientifiques hors des axes

Cette année de recherche postdoctorale a également donné lieu à deux autres publications dont les thèmes sont étroitement liés aux axes développés ci-dessus. La première (Annexe 5), « Le Maître spirituel au sein du Xidaotang. Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois (Gansu) » a été publiée dans *Archives de Sciences Sociales de Religion* 173 (janvier-mars 2016), pp. 179-199. En voici le résumé : Cette étude, en restituant le processus de découverte de l'enquête ethnographique, rend compte de la nature du lien qui unit les fidèles du Xidaotang, communauté musulmane chinoise, à leur Maître religieux. En contournant le discours de modernité et de rationalité véhiculé par l'élite religieuse et le milieu scientifique ou politique, l'enquête examine les cadres d'interprétation des formes symboliques propres à la confrérie. L'examen des termes utilisés pour désigner le Maître a d'abord indiqué une résistance des appellations populaires anciennes qui reflètent moins une habitude langagière qu'une réelle capacité de jugement des acteurs. Puis, les critères évoqués par les croyants pour légitimer la nomination de l'actuel chef religieux montrent les cadres de référence auxquels le groupe religieux accorde pertinence et validité. Enfin, la signification que les croyants portent aux signes divins indique que leur croyance est un mode typique de rapport aux formes locales de sainteté.

Durant cette année de postdoctorat, mon insertion au sein du GSRL a donné lieu à une collaboration inattendue sur le thème « Violence et religion en contexte de modernité ». Un dossier, coordonné par Campo Daniela, Kreis Emmanuel, Teinturier Sara, a été soumis aux *Cahiers d'études du religieux-Recherches interdisciplinaires*. J'ai proposé une contribution intitulée : « '…and some were but babes' : l'usage de la violence dans les relations de pouvoir politico-religieux au Gansu (Chine) après la Révolution de 1911 », que l'on peut résumer ainsi : Le 19 mai 1914, un puissant militaire musulman du Gansu (Chine du nord-ouest), Ma Anliang fusille le lettré musulman Ma Qixi et 17 de ses proches à Taozhou. Ma Qixi est le saint fondateur du Xidaotang, une confrérie soufie apparue à la fin du XIXe siècle dans le sud du Gansu. Cet épisode constitue un des événements les plus violents de l'histoire de cette confrérie. L'article s'articule autour d'une réflexion en trois temps. Il s'agit tout d'abord de décrire la violence de cette exécution en retraçant le contexte particulier qui en a favorisé l'usage tout comme de rendre compte des différentes descriptions de cet événement à partir de témoignages quasi-immédiats et *ex-post*. Dans un second temps, l'article analyse la relation entre les deux hommes et tente de déterminer la nature de la menace que Ma Anliang percevait en Ma Qixi, fondateur d'un courant islamique considéré comme « moderne ». Enfin, cette étude de cas met en lumière la façon dont ces espaces d'autonomie, constitués lors des dernières décennies d'un empire décadent, entraient en concurrence et percevaient différemment le basculement dans l'ère républicaine, génératrice de frustration pour les uns, d'espoir pour les autres.

Propositions retenues pour des colloques internationaux

Colloque international* Les religions face aux théories et aux politiques de la « race » (XVe-XXIe siècle)*, Le Mans (Université du Maine), Paris (GSRL) – 1er, 2 et 3 juin 2016, organisé par Vincent Vilmain

« Robert B. Ekvall (1898-1983) : idées de race et de religion chez un missionnaire et anthropologue américain sur la frontière sino-tibétaine »

Robert B. Ekvall, fils de missionnaires américains membres de l'interdénominationnelle C&MA (Christian & Missionary Alliance), est né en Chine dans le sud du Gansu en 1898. De 1923 à 1941, il œuvrera au sein de la « Kansu-Tibetan Border Mission » de la C&MA installée à Taozhou en 1895 et chargée d'évangéliser les populations tibétaines du Gansu et du Qinghai. Dans les années 1940, fort de son expérience auprès des populations nomades tibétaines, il mènera des recherches en anthropologie à l'Université de Chicago et publiera de nombreux articles scientifiques. En raison de sa double appartenance au monde religieux et scientifique, Robert B. Ekvall est un personnage particulièrement intéressant pour explorer les questions de race et de religion dans un contexte de pratiques évangéliques et d'étude de la société tibétaine.

À partir de ses écrits publiés et non publiés et des interviews dirigées par Robert Shuster en octobre 1979 et en septembre 1980, nous essaierons de comprendre comment les notions de race et de religion s'articulent dans ses travaux, qu'ils soient de nature évangélique ou scientifique. Nous contrasterons ces différents types de matériaux en portant une attention particulière au vocabulaire utilisé pour tenter de déterminer si une idéologie raciale transparaît dans ses écrits ou encore si la question de la race se pose de façon plus nuancée selon les périodes et les publics visés. Nous examinerons également les possibles variations du rapport entre race et religion en fonction de la population – chinoise, tibétaine, musulmane – à évangéliser, car les missionnaires face à la difficulté de convertir les Tibétains se tourneront vers les populations chinoises et musulmanes environnantes.

Colloque international* The End of the World, a Universal Imagination*, Nantes, du 8 au 10 juin 2016

« Réflexions sur l'interrelation entre temps eschatologique et temps humain au sein d'une confrérie musulmane chinoise »

Je voudrais proposer une étude sur la manière dont le temps eschatologique est introduit dans le temps humain au sein d'un courant socioreligieux charismatique de l'islam chinois apparu à la fin du XIXe siècle, le Xidaotang.

Il s'agira dans un premier temps, à partir de documents écrits datant de la première moitié du XXe siècle – principalement des matériaux hagiographiques et des sentences parallèles (forme littéraire poétique typiquement chinoise) – d'identifier et de décrire selon quels procédés la notion de « fin du monde » est introduite dans le temps présent des croyants.

Dans un second temps, je mènerai une réflexion sur ces procédés en les considérant comme un moment clé de l'histoire de cette confrérie. En effet, il s'agira de déterminer comment ce moment eschatologique s'inscrit dans des lieux et des temps précis. En analysant de façon concrète ce phénomène d'insertion dans le présent de cette notion de « fin du monde », j'interrogerai l'interrelation entre histoire, faits sociaux et politique.

En effet, lors de son apparition, la confrérie étudiée a dû faire face à des forces contraires très hostiles à l'émergence du pouvoir religieux et politique incarné par son Saint fondateur. Dans mon étude, l'eschatologie s'inscrit dans ce contexte historique particulier qui cristallise, d'une part,

des enjeux religieux et politiques particuliers et qui favorise, d'autre part, l'apparition de nouveaux « messies ». Par ailleurs, je questionnerai la présence, dans la bourgade où ce courant a vu le jour et pendant toute la première moitié du XXe siècle, de missionnaires protestants évangélistes et leur influence possible sur l'inscription de cette notion de fin du monde comme prisme pour réinterpréter le temps présent et lui donner un sens particulier.

Pièces-jointes au présent rapport :

Annexe 1

Annexe 2

Annexe 3

Annexe 4

Annexe 5

Annexe 6

Chapitre 12

Les *Han kitab* et le Xidaotang

Réception et usage d'une littérature musulmane en chinois à la fin du XIXe siècle à Taozhou (Gansu)[1]

Marie-Paule HILLE
Postdoctorante du LabEx Hastec (GSRL)

Depuis le début des années quatre-vingt, plusieurs études ont vu le jour concernant un aspect particulier de la tradition islamique en Chine : la production d'un islam littéraire en langue chinoise adossée à un vaste réseau éducatif. Ces œuvres, écrites par de grands penseurs musulmans néo-confucéens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, sont généralement désignées par les musulmans chinois comme des *Han kitab* (*han kai-ta-bu* 汉凯塔布, c'est-à-dire *han* 汉, « chinois », et *kai-ta-bu* transcription chinoise de l'ar. *kitāb,* « livres »). Traductions ou créations originales, elles exposent en chinois l'histoire sainte, la morale, les obligations du croyant ainsi que la mystique soufie. Elles sont lues par les musulmans de la Chine de l'Est et du Nord-Ouest, par des soufis et des non-soufis. Au début des années 1980, Donald Leslie, proposait une bibliographie savante de cet islam littéraire en

[1] Le présent article entre dans le cadre de ma recherche postdoctorale au sein du LabEx HASTEC. Il est une version revue et augmentée du chapitre quatre (pp. 201-236) de ma thèse intitulée : « Le Xidaotang, une existence collective à l'épreuve du politique. Ethnographie historique et anthropologique d'une communauté musulmane chinoise (Gansu, 1857-2014) » soutenue le 5 décembre 2014 à l'EHESS. Nos remerciements vont à Françoise Aubin pour ses remarques et sa relecture attentive.

langue chinoise[2]. Puis, Françoise Aubin a été une des premières à voir dans ces œuvres littéraires une expression soufie de la pensée musulmane chinoise en des termes confucéen, taoïste et bouddhiste[3]. Les auteurs des *Han kitab* utilisent généralement des concepts du néo-confucianisme comme mode d'expression de la pensée islamique et empruntent dans une moindre mesure des images au taoïsme et au bouddhisme. Ainsi, leurs travaux sont similaires, en apparence, aux ouvrages néo-confucéens. Dans une perspective comparatiste, il est intéressant de noter que leur démarche est comparable à celle des intellectuels musulmans du monde persan qui ont bien souvent fait référence à des maximes ou des dires de philosophes et de sages de la Perse pré-islamique. Sachiko Murata et ses collaborateurs, William Chittick et Tu Weiming, ont emboîté le pas à Françoise Aubin en traduisant et commentant les œuvres de Liu Zhi 刘智 et Wang Daiyu 王岱舆[4]. Leurs travaux sont fondamentaux pour comprendre les

---

[2] D. D. Leslie, 1981, *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates* (Canberra : Canberra College of Advanced Education). Plus récemment : D. D. Leslie, Yang Daye 杨大业, A. Youssef, 2006, *Islam in traditional China, A Bibliographical Guide* (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute).

[3] Ce phénomène d'emprunt, dont on ne peut minimiser l'originalité, n'est caractéristique de l'islam chinois que dans une moindre mesure. Sur ces points voir F. Aubin, 1990, « En islam chinois : quels Naqshbandis ? », in M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (eds.), *Naqshbandis : Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (Istanbul : ISIS), 491-572. Voir également la contribution de S. Murata, 2010, « Liu Zhi's Neo-Confucian Islam », in D. Aigle, I. Charleux, V. Goossaert, R. Hamayon (eds.), *Miscellanea Asiatica, Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin* (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute), 345-370.

[4] Dans son deuxième ouvrage sur le sujet, *Chinese Gleams of Sufi Light* (2000, Albany : SUNY Press), Sachiko Murata propose une traduction de deux œuvres des *Han kitab* : *Qingzhen daxue* 清真大学 [Great Learning of the Pure and Real] de Wang Daiyu et *Zhenjing zhaowei* 真境昭微 [Displaying the Concealment of the Real Realm] de Liu Zhi. Dans *The Sage Learning of Liu Zhi. Islamic Thought in Confucian Terms* (2009, Cambridge : Harvard Univ., Asia Center for the Harvard-Yenching Institute), une fructueuse collaboration entre Sachiko Murata, William C. Chittick et Tu Weiming rend compte de la complexité de la pensée philosophique de Liu Zhi en livrant une traduction commentée du *Tianfang xingli* 天方性理 [Nature and Principle in Islam]. Nigo Toshiharu 仁子寿晴 explore également d'un point de vue philosophique, des concepts spécifiques, comme celui de l'existence, utilisés dans les œuvres de Liu Zhi. À ce sujet voir : Nigo Toshiharu, 2009, « Chūgoku shisō to isuramu shisō no kyōkaisen——Ryuchi no « yū » ron » 中国思想とイスラーム思想の境界線——劉智の「有」論 [Frontière entre la pensée chinoise et la pensée islamique - le concept d' « existence » chez Liu Zhi], in Horiike Nobuo 堀池信夫 (ed.), *Chūgoku no isuramu shisō to bunka* 中国のイスラーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan), 61-79. Dans le même ouvrage, voir également la contribution de Satō

procédés philosophiques, conceptuels et linguistiques mis en œuvre par ces auteurs afin de rendre le plus fidèlement possible le contenu des textes arabo-persan originels. En 2005, Zvi Ben-Dor Benite, dans son ouvrage *The Dao of Muhammad*, ouvre une nouvelle fenêtre en étudiant les réseaux d'éducation et de transmission du savoir à travers les milieux intellectuels musulmans en Chine orientale[5]. Il montre comment, aux XVIIe et XVIIIe siècles, un système cohérent de pensée islamique en langue chinoise est intégré dans la culture confucéenne globale. Depuis la fin des années 2000, le champ de recherche s'est encore plus spécialisé avec, par exemple, le travail de Roberta Tontini qui examine le *Tianfang dianli* de Liu Zhi du point de vue du droit et de la légitimité juridique dans la tradition légaliste chinoise[6]. L'islamologue chinois Jin Yijiu 金宜久 souligne, quant à lui, combien il est important de considérer cet héritage intellectuel dans sa dynamique, en explorant la façon dont les musulmans, notamment ceux du Nord-Ouest, l'ont intériorisé[7].

En retraçant la trajectoire intellectuelle d'un lettré musulman néo-confucéen, Ma Qixi 马启西 (1857-1914) – fondateur du Xidaotang 西道堂 (« Hall de la Voie de l'Ouest » ou « Salle/Hall de l'Ouest ») – la présente étude entame une réflexion sur la réception et l'usage des *Han kitab* durant la seconde moitié du XIXe siècle à Taozhou 洮州

Minoru 佐藤実, « Isuramu to jyukyō no kyori» イスラームと儒教の距離 [Distance entre islam et confucianisme], 31-44.

[5] Z. Ben-Dor Benite, 2005, *The Dao of Muhammad. A Cultural History of Muslims in the Late Imperial China* (Cambridge : Harvard Univ. Press). Akiro Matsumoto retrace la genèse de cette tradition soufie parmi les intellectuels musulmans chinois : A. Matsumoto, 2008, « The Sufi Intellectual tradition among Sino-Muslims », in Lloyd Ridgeon (ed.), *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies* (London : Routledge), vol. 2, 101-119. Sur la question de la généalogie au sein de ce réseau de transmission voir : T. Nakanishi, 2007, « The Logic of Succession in the case of Chinese Muslims during the Qing period », *Orient* 42 : 55-70.

[6] R. Tontini, 2011, « *Tianfang dianli* : A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning », in P. Santangelo (ed.), *Ming Qing Studies* (Rome : Aracne), 491-531. Voir également J. D. Frankel, 2011, *Rectifying God's Name. Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law* (Honolulu: Univ. of Hawai'i Press), ouvrage tiré de sa thèse (2005, « Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli* », PhD diss., Columbia University).

[7] Jin Yijiu金宜久, 1999, *Zhongguo yisilanjiao tanmi—Liu Zhi yanjiu* 中国伊斯兰教探秘—刘智研究 [Explorer les secrets de l'islam chinois—Études (de l'œuvre) de Liu Zhi] (Pékin : Dongfang chubanshe).

(actuel Lintan 临潭), bourgade marchande et multiculturelle située au sud du Gansu[8]. Il s'agira également de comprendre les résistances locales suscitées par la nouvelle méthode d'enseignement de Ma Qixi qui accorde une place centrale à cette littérature en chinois. En dernier lieu, nous examinerons les chausse-trapes d'une historiographie qui reconstruit l'histoire intellectuelle du Xidaotang en accordant une place exclusive à l'influence de la pensée de Liu Zhi sur l'enseignement de Ma Qixi.

Education islamique et confucéenne de Ma Qixi

Ma Qixi est issu d'un puissant lignage de saints musulmans, le *menhuan* 门宦 Beizhuang 北庄 – un sous-ordre de la branche Khafiyya (Hu-fu-ye 虎夫耶) de la confrérie soufie de la Naqshbandiyya – fondé par un Dongxiang originaire de Hezhou 河州 (actuel Linxia 临夏), Ma Baozhen马葆真 (1772-1826)[9]. Le grand-père maternel de Ma Qixi, Min Shida 敏士达 (1823-1898), est le successeur à la troisième génération du premier *ra'īs* (*ruo-yi-si* 若义思) envoyé par Ma Baozhen à Taozhou pour y étendre son pouvoir

[8] Sous l'ère Guangxu (1874-1908), un recensement de la population de Taozhou effectué en 1879 indique la répartition de la population suivante : 3541 foyers de Chinois non-musulmans (Han) (soit 20 430 personnes) et 1250 foyers de Chinois musulmans (Huijiao) (soit 10116 personnes). En 1907 ces chiffres ont évolué : 5672 foyers de Chinois non-musulmans (soit 40720 personnes) et 1668 foyers de Chinois musulmans (soit 10653 personnes). Alors que la population des Chinois non-musulmans a quasiment doublé en un quart de siècle, celle des musulmans a augmenté de façon moins spectaculaire (*Taozhou ting zhi* 洮州厅志 [Annales de la sous-préfecture de Taozhou], 1907, réimpression 1970 (Taipei : Chengwen chubanshe), 292-293).

[9] Les disciples de Ma Baozhen sont nombreux, mais de son vivant il ne désigne que cinq *alin* 阿林 (ar. *'ālim*) qui seront ses *ra'īs* (assistants) pour guider les fidèles dans cinq régions différentes. À la mort de Ma Baozhen, les successeurs de ces cinq *ra'īs* ont chacun fondé un sous-ordre sans rompre avec la confrérie Beizhuang. Min Shangli 敏尚礼 est le *ra'īs* envoyé par Ma Baozhen pour guider les fidèles de Taozhou, Min Yonglu 敏永禄 puis Min Shida lui succèderont et créeront le *gongbei* 拱北 (mausolée des saints soufis) du *menhuan* Beizhuang à Dazigou 达子沟. Pour plus de détails concernant cet ordre de la branche Khafiyya, voir Ma Tong 马通, 1981, *Zhongguo yisilanjiao jiaopai yu menhuan zhidu shilüe* 中国伊斯兰教教派与门宦制度史略 [Bref historique des courants et du système des *menhuan* de l'islam en Chine] (Lanzhou : Xibei minzu xueyuan yanjiusuo) ; Ma Guifen 马桂芬, 2006, « Beizhuang menhuan de lishi yu xianzhuang diaocha baogao » 北庄门宦的历史与现状调查报告 [Rapport d'enquête sur l'histoire et la situation actuelle du *menhuan* Beizhuang] (*Di shiliu ci quanguo Huizuxue xueshu yantaohui lunwenji* 第十六次全国回族学学术研讨会论文集 [Actes du 16e Colloque national sur l'étude des Hui] : Hebei), 441-453.

religieux et séculier. N'ayant pas de descendance mâle en ligne directe pour lui succéder, il donne son nom, élève sous son toit et initie à la Voie le fils aîné de chacune de ses deux filles : Min Zhongxin 敏忠信 et Min Zhongqing 敏忠清. Après la naissance de leur fils aîné, confié au *shaykh*, la fille aînée et son époux, Ma Yuan 马元, quittent le foyer de Min Shida et s'installent à Wangjiazui 汪家嘴, village où naîtra leur deuxième fils Ma Qixi, ainsi que ses deux frères Ma Qipu 马启普 (connu également sous le nom de Ma Qiqing 马启青) et Ma Qihua 马启化.

Ma Qixi et ses frères grandissent dans un foyer d'érudits ; leur père, un *ahong* réputé du *menhuan* Beizhuang, tout comme leur mère, a une grande connaissance des canons islamiques. Dès son plus jeune âge, de cinq à onze ans, l'éducation islamique de Ma Qixi est naturellement prise en charge par son père au sein du foyer et à la petite école coranique de la Mosquée du Haut (Shangsi 上寺) appartenant au *menhuan* Beizhuang[10]. L'enfant y a certainement reçu une éducation religieuse de base dont les trois volets sont : un rudiment d'alphabétisation en arabe, l'acquisition d'un répertoire de phrases sacrées et la maîtrise des obligations essentielles du croyant[11]. Après cette formation élémentaire, le jeune musulman ne semble pas avoir intégré le programme d'enseignement de la Salle du Livre (*jingtang jiaoyu* 经堂教育).

Revenons un bref instant sur cet enseignement dispensé au sein des madrasas. Quand la dynastie des Ming (1368-1644), chinoise, succède à celle des Yuan (1206-1368), mongole, on assiste à une revivification de la culture chinoise en réaction aux réglementations jusqu'alors imposées par les Mongols, à une sinisation progressive des

[10] Pendant la période républicaine (1912-1949), le district de Lintan compte 35 mosquées avec un personnel religieux total de 39 *imam* (*ahong* 阿訇) et 197 étudiants en sciences islamiques (*manla* 满拉). Les courants les plus représentés sont ceux de l'islam soufi, notamment des *menhuan* Huasi 花寺 et Beizhuang. Concernant l'histoire de l'islam à Taozhou, voir l'article de Zhang Shihai 张世海, 1993, « Lintan Huizu de lishi ji xianzhuang » 临潭回族的历史及现状 [Histoire et situation actuelle des musulmans de Lintan], *Gansu minzu yanjiu* 3 : 72-77.

[11] Sur ce point, voir la contribution de F. Aubin, 1997, « L'enseignement dans la Chine islamique pré-communiste (du XVIe siècle au milieu du XXe). Entre affirmation identitaire et modernisme », in N. Grandin, M. Gaborieau (eds.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman* (Paris : Arguments), 373-401.

musulmans chinois et à leur implantation sur le territoire entourant les mosquées. Ces musulmans sinisés perdent progressivement l'usage de la langue arabe et persane ; de fait, la transmission des sciences islamiques, qui se faisait jusqu'alors au sein des familles, ne parvient plus à s'établir convenablement. Face au besoin pressant de préserver une culture islamique, un système d'éducation orthodoxe en science islamique s'institutionnalise à la fin des Ming. Le curriculum fondamental de cette éducation religieuse est établi par un intellectuel musulman Hu Dengzhou 胡登州 (1522-1597), originaire de la province du Shaanxi. Un corpus de treize textes (*shisan benjing* 十三本经), dont huit sont en arabe et cinq en persan, en constitue la base. Progressivement, un réseau d'éducation s'étend à tout le territoire chinois, car les étudiants, une fois formés, retournent dans leur province d'origine pour y entreprendre leur propre enseignement[12].

Nous avons trop peu d'informations sur cette étape de la vie de Ma Qixi pour pouvoir spéculer sur la solidité de sa formation religieuse. Par ailleurs, il n'existe, à notre connaissance, aucune source pour l'instant disponible qui permettrait de reconstituer le curriculum enseigné et le cursus suivi dans les écoles coraniques de Taozhou durant cette seconde moitié du XIXe siècle[13]. Toutefois, en raison de

[12] Concernant l'éducation coranique appelée *jingtang jiaoyu* 经堂教育 et le curriculum mis en place par Hu Dengzhou voir : Aubin, 1997. Au sujet du réseau éducatif voir l'ouvrage de Ben-Dor Benite, 2005. Pour plus de détails concernant les treize ouvrages islamiques voir Matsumoto, 2008. Consulter également : Wang Jingzhai 王静斋, « Zhongguo Huijiao jingtang jiaoyu de jiantao » 中国回教经堂教育的简讨 [Discussion sur l'éducation islamique en Chine], republié dans Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), 1985, *Zhongguo Yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian* 中国伊斯兰教史参考资料选编 [Sélection de matériaux de référence sur l'histoire de l'islam en Chine] (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), vol. 2, 1018-1024. Voir également : Wang Yongliang 王永亮, 1993, « Huizu jingtang jiaoyu de chansheng ji zaoqi xingtai » 回族经堂教育的产生及早期形态 [Apparition et premières formes de l'enseignement islamique des musulmans], *Huizu yanjiu* 1 : 88-96.

[13] L'enquête menée par Bai Shouyi 白寿彝 (« Xibei huijiao tan » 西北回教谭 [Discussion sur l'islam du Nord-Ouest], republié dans Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan冯今源 (eds.), 1985, vol. 1, 752-758) sur l'éducation religieuse des musulmans dans le Nord-Ouest de la Chine ne livre aucun détail sur les communautés religieuses de Taozhou. L'auteur fait des constatations générales concernant le manque de matériaux pédagogiques et d'experts religieux compétents ou bien décrit la situation particulière de certaines écoles du Qinghai, de Linxia ou de Ningxia. Si très peu de travaux traitent de l'éducation religieuse à Taozhou avant le mouvement de réforme de l'éducation des musulmans du début du XXe siècle, le réseau éducatif de Hezhou, centre religieux florissant le plus proche de Taozhou, est en revanche, beaucoup mieux documenté : Gao Zhanfu 高占福, 1991, *Xibei musilin shehui wenti yanjiu* 西

son environnement familial et religieux, on peut supposer que Ma Qixi a bénéficié d'une formation religieuse de qualité.

Dès ses onze ans, comme d'autres enfants musulmans de ce milieu des années 1860, Ma Qixi, encouragé par son père, se tourne vers une formation confucéenne. Conscient des prédispositions pour l'étude que montre son fils, Ma Yuan l'envoie en 1869 dans une école privée (*sishu* 私塾) de Taozhou tenue par le lettré Fan Yulin 范玉麟[14]. Ce dernier, voyant les aptitudes intellectuelles de Ma Qixi le forme durant deux années, puis, en 1871, le recommande au célèbre lettré néo-confucéen, Fan Shengwu 范绳武[15]. Dans les matériaux hagiographiques, les aptitudes intellectuelles de l'adolescent sont naturellement décrites à travers les paroles de son maître :

> Son intelligence dépassait celle des autres, et il avait des idées originales. Son Maître Fan eut des propos élogieux à son égard: « vous êtes un musulman vertueux, pour parler d'étude, je suis votre maître, mais pour parler de vertu, vous êtes mon maître » […] Voilà l'estime que le Maître Fan lui portait et les évaluations qu'il a faites sur ses connaissances[16].

北穆斯林社会问题研究 [Étude des problèmes de la société musulmane du Nord-Ouest] (Lanzhou : Gansu minzu renmin chubanshe) ; Ding Shiren 丁士仁, 2008, « 20 shiji Hezhou jingtang jiaoyu de liang ci zhongda tupo » 20世纪河州经堂教育的两次重大突破 » [Les deux percées du *jingtang jiaoyu* à Hezhou au XXe siècle], in Ma Minglian 马明良, Ding Jun 丁俊 (eds.), *Yisilan wenhua qianyan yanjiu lunji* 伊斯兰文化前沿研究论集 [Recueil d'études avancées sur la culture islamique] (Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe), 583-593.

[14] On trouvera une notice concernant Fan Yulin 范玉麟 dans *Taozhou ting zhi* 洮州厅志 [Annales de la sous-préfecture de Taozhou], 1970 (1907), vol. 2 : 676.

[15] Ma Qixi se rend à l'école de Fan Shengwu située dans le village de Dianzi 店子, à 60 *li* (environ 30 km) à l'est de Taozhou. Son maître, issu d'une famille modeste mais estimée de Taozhou, a les compétences requises pour enseigner à Ma Qixi les bases du curriculum confucéen. On trouve cette description du maître : « Il avait une grande facilité pour l'écriture, donnait des cours aux élèves et enseignait plus spécifiquement les *Quatre Livres*. Il maîtrisait si bien les classiques qu'il passa avec succès les examens impériaux. Grâce à ses talents de pédagogue, il a pu former des étudiants aux grandes qualités morales et littéraires », *Lintan xian zhi zhailu* 临潭县志摘录 [Extraits des annales du district de Lintan] (manuscrit inédit), vol. 6 : 145.

[16] Anonyme [Ma Fuchun 马富春], 2010, « Xidaotang jiaoshi » 西道堂教史 [Histoire religieuse du Xidaotang], in Ma Tong 马通, Ma Haibin 马海滨 (eds.), *Zhongguo sufei xuepai dianji* 中国苏菲学派典籍 [Textes anciens sur les courants soufis de Chine] (non publié, 2 vols), vol. 2 : 639-660 [639].

Yin Shicai尹世彩 (1859-1930), un lettré confucéen non musulman contemporain de Ma Qixi, a écrit une biographie du Maître aux alentours de l'année 1924. Il rapporte :

> Il a grandi puis a fait des études en chinois classique. Il s'enfermait pour cultiver son esprit, se plongeait dans les livres et s'adonnait de tout son corps à leur étude. Son maître Fan Shengwu disait de lui : « Cet enfant montre une réelle facilité dans les études confucéennes, et dans les études islamiques il est comme Muhammad qui répand la Voie. On l'appelle Celui qui révèle l'Ouest, car c'est l'enseignement de l'Arabie (Tianfang 天方) [l'islam] qu'il observe en se frayant un chemin vers les Territoires de l'Ouest»[17].

Le Maître Fan Shengwu dresse un portrait du jeune musulman chez qui cohabitent deux aspirations : exceller dans les études confucéennes et propager la Voie du Prophète. Cette association dans une même description indique que ce prestigieux lettré non musulman de Taozhou ne voit aucun antagonisme, en cette seconde moitié du XIXe siècle, à se frayer un chemin dans les études confucéennes tout en suivant la Voie de l'islam. Cette double reconnaissance est l'aboutissement d'un long processus qui a permis l'intégration des lettrés musulmans dans l'élite locale. En effet, si Taozhou a produit son lot de lettrés confucéens depuis l'instauration dans la bourgade du système des examens sous la dynastie des Ming (1368-1644), c'est seulement sous la dynastie des Qing (1644-1911) que les musulmans participent au système éducatif avec l'apparition de multiples écoles de niveaux et de types différents. Même si, à l'origine, les écoles dites « de charité » (*yixue* 义学)[18], les académies et les collèges confucéens n'étaient pas créés pour les musulmans ni pour les Tibétains, elles ont eu un impact sur leur éducation. À la fin du XVIIIe siècle, de nombreux lettrés musulmans qui avaient passé les examens

[17] Yin Shicai 尹世彩, 1924 [?] (2006), « Ma Qixi xiansheng chuan » 马启西先生传 [Biographie du Maître Ma Qixi], in Yin Zhengxiang 尹正祥, *Xiang qing ji* 乡情集 [Recueil sur mon pays natal] (Minxian : Tianma tushu youxian gongsi chuban), 101-104.

[18] Concernant les « écoles de la charité » (*yixue*), voir A. Woodside, 1983, « Some Mid-Qing theorists of popular schools. Their innovations, inhibitions, and attitudes toward the poor », *Modern China* 9 (1) : 3-35.

mandarinaux, dont Min Pucheng 敏普成, ont encouragé l'éducation confucéenne des musulmans en ouvrant une école[19].

Le contenu de l'enseignement dispensé par Fan Shengwu se résumait principalement par les *Quatre Livres* et les *Cinq Classiques* et une préparation aux examens. Cette éducation classique, reçue au sein d'une école privée, conduit Ma Qixi à passer les examens en 1876 et à obtenir sa licence (deuxième place) au niveau du district (*tongshi* 童试) à l'âge de 19 ans. Deux années plus tard, en 1878, il accède au titre de licencié (*xiucai* 秀才) aux examens de la préfecture de Gongchang 巩昌 (actuel Longxi 陇西) où il obtient la quatrième place[20].

De nombreux chercheurs chinois qualifient le cursus de Ma Qixi d'exceptionnel, alors que, considéré dans le contexte de cette seconde moitié du XIXe siècle au Gansu, il est certes exemplaire mais il n'est pas unique : bien d'autres de ses contemporains ont reçu une éducation à la fois islamique et confucéenne et ont passé avec succès les examens impériaux. Néanmoins, Ma Qixi, dont l'instruction s'est faite en chinois au sein du système pédagogique confucéen, dispose de tous les outils nécessaires pour perfectionner ses connaissances ; sa maîtrise de la terminologie et des concepts confucéens lui permettent d'entamer une longue période de retraite intellectuelle hors de tout cadre d'apprentissage institutionnalisé.

Quête de connaissance et étude des Han kitab dans l'isolement

Après avoir obtenu le titre de *xiucai*, Ma Qixi abandonne la voie des examens impériaux sans accéder au rang de *juren* 举人 qui lui aurait pourtant permis d'être qualifié à l'échelon de la province et d'obtenir un poste au sein de l'administration civile ou militaire. La corruption dans le système des examens après la révolte des Taiping (1850-1864) est devenue endémique et de nombreux fonctionnaires sont choisis par

[19] Ces initiatives sont brièvement décrites dans *Taozhou ting zhi*, 1907 : 470-471.

[20] Pour plus de précisions au sujet des examens impériaux voir : Miyazaki Ichisada, 1963/1981, *China's Examination Hell* (original *Kakyo : Chûgoku no shiken jigolu*, 1963, traduit en anglais par Conrad Schirokauer), (New Haven & Londres : Yale Un. Press) ; B. A. Elman, 2000, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley : Univ. of California Press).

le biais de la recommandation. Même, si sous l'ère Tongzhi (1862-1874), le gouvernement a cherché à rééquilibrer le processus de sélection, « l'état a en réalité perdu le contrôle sur ses ressources humaines »[21]. Ajoutons que la place accordée aux musulmans dans l'administration civile ou militaire du Gansu s'est fortement dégradée après la répression des révoltes musulmanes du milieu du XIXe siècle. On peut aussi imaginer qu'étant issu d'une famille modeste, Ma Qixi n'avait pas les ressources financières nécessaires pour poursuivre ses études. Quoi qu'il en soit, comme de nombreux lettrés – musulmans ou non – en cette fin de siècle, Ma Qixi renonce à une carrière de fonctionnaire au sein de l'administration. Après avoir fait un bon chemin dans la voie des études classiques, il se tourne progressivement vers les études islamiques[22].

De 21 à 31 ans (1878-1888), il observe une longue période de retraite intellectuelle durant laquelle il assouvit sa soif de connaissance. Outre les traditions confucéenne et islamique qu'il continue à explorer, il se perfectionne dans de nombreux domaines : les philosophies lancées par les auteurs des Cent écoles de pensée, les classiques chinois, l'histoire de la Chine, le bouddhisme et le taoïsme[23]. Il enrichit son curriculum religieux en étudiant les canons islamiques en arabe (et peut-être en persan) mais aussi les œuvres en chinois des grands penseurs musulmans des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, les *Han kitab*. Les sources dont nous disposons n'indiquent pas la place qu'il accordait aux études linguistiques et de traduction dans sa formation autodidacte.

---

[21] B. A. Elman, 1994, « Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty », in B. A. Elman, A. Woodside (eds.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley : Univ. of California Press), 111-149 [123].

[22] Dans ses travaux, Ben-Dor Benite note que, dans une période bien antérieure, lors de la transition des Ming aux Qing, ce choix aurait pu surprendre: « Again, it was a rather unusual move to decide to become an Islamic scholar rather than an examination candidate » (Ben-Dor, 2005 : 65).

[23] Plus tard, vers 1895, avec la poussée de la présence de la *Christian and Missionary Alliance (C&MA)* à Taozhou, il semble que Ma Qixi se soit également intéressé à l'apostolat protestant et plus précisément à la figure de Jésus (*Ersa* 尔萨), prophète parmi les prophètes pour les musulmans (cf. D.D. Leslie & Yang Daye, 2005, « Jesus the Prophet in Chinese Islam », in R. Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ,* Vol. 3a : 847-867 ; et F. Aubin,« Jesus in the Confrontation between Islam and Christianity transposed into China », *op. cit.* : 869-887.)

Dans un premier temps, l'usage que Ma Qixi fait des *Han kitab* est circonscrit à une quête de savoir personnel et solitaire. Il s'initie à un genre de littérature dont la forme lui apparaît familière ; elle s'apparente en effet aux classiques néo-confucéens auxquels il est habitué. Cette découverte semble se faire en dehors de tout réseau éducatif ou groupe d'intellectuels constitués, ce qui pose la question de l'existence d'un tel réseau et d'un tel groupe à Taozhou. L'attrait pour cette littérature musulmane en langue chinoise ne naît pas pour autant du vide, il s'inscrit dans un climat intellectuel global dont la dynamique dépasse les frontières de sa bourgade d'origine[24]. La réception et l'usage des *Han kitab* par Ma Qixi invitent à se poser la question non seulement de la diffusion de ces œuvres au sein de la société musulmane locale de Taozhou à l'aube du XXe siècle, mais aussi de l'influence des tendances intellectuelles de grands centres islamiques sur les communautés qui leur sont périphériques.

On sait désormais que, dans les dernières décennies du XVIIIe siècle, les *Han kitab* étaient diffusés essentiellement à l'intérieur du réseau éducatif musulman et que leur diffusion à l'extérieur des régions du centre et de l'est était difficile[25]. Un siècle plus tard, ces œuvres littéraires sont largement répandues dans les centres islamiques florissants du Nord-Ouest tel que Hezhou. Ma Qixi, alors âgé d'une vingtaine d'années, ne semble pas avoir eu beaucoup de difficultés pour se procurer ces ouvrages ; on peut donc imaginer que ceux-ci parviennent jusqu'à Taozhou et qu'ils circulent au sein de la société lettrée locale. Il est possible que des copies aient été acheminées par les caravanes marchandes originaires du Shaanxi ou que les musulmans de Taozhou se soient procurés celles-ci à Hezhou, centre religieux le plus proche où ces ouvrages jouissaient d'une grande réputation. Par la suite, comme l'indique Françoise Aubin dans ses travaux, jusqu'à l'époque moderne, ce furent des classiques de référence dans l'islam chinois comme en témoigne leur réédition à

[24] Toute initiative intellectuelle particulière est reliée à un ensemble plus général, même s'il n'est pas perceptible dans la proximité spatiale ou temporelle du jeune apprenti. À ce sujet Randall Collins parle de chaîne intergénérationnelle des savoirs. R. Collins, 1998, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge : Harvard Univ. Press).

[25] À ce sujet voir Ben-Dor Benite, 2005 : 219, note 11.

Pékin au cours des années 1920, puis plus tard, durant les époques de crise politique[26].
Ma Qixi approfondit son érudition en sciences islamiques en étudiant des ouvrages très hétéroclites. Ceux dont il s'est inspiré figurent dans le tableau ci-dessous :

Auteur	*Titre*	*Date de la 1ère préface*
Wang Daiyu 王岱舆 (1580 ?-1658 ?)	*Zhengjiao zhenquan* 正教真诠 [Une interprétation vraie du bon enseignement]	1642
	Qingzhen daxue 清真大学 [La Grande Étude islamique]	1648
Ma Zhu 马注 (c. 1640-1709)	*Qingzhen zhinan* 清真指南 [La Boussole de l'islam]	1681
Liu Zhi 刘智 (c. 1662-1736 ?)	*Tianfang xingli* 天方性理 [Nature et Principe en islam]	1704
	Tianfang dianli 天方典礼 [Loi et Rite de l'islam]	1706
	Zhisheng shilu 至圣实录 [La vraie vie du Prophète]	1721-1724 (achevé) 1775 (préface)
	Wugong shiyi 五功释义 [Explication des cinq mérites (de l'islam)]	1710
Ma Fuchu 马复初 (1794-1874)	*Dahua zonggui* 大化总归 [Retour général (à Dieu) des grandes mutations]	1865

Fort d'une éducation islamique et confucéenne, Ma Qixi détient les clés pour accéder à la pensée de ces auteurs musulmans ainsi qu'à la vision de l'islam que leurs œuvres véhiculent. Plus encore, il est capable d'intérioriser ce maniement des concepts confucéens pour

[26] Aubin, 1990.

façonner son propre enseignement. Comme ces penseurs, Ma Qixi considère que la maîtrise d'un savoir complet est indispensable pour parvenir au perfectionnement de l'âme et que les philosophies chinoises, bien qu'incomplètes, sont un moyen pour y parvenir. Selon lui, parmi les religions qui ont essayé de pénétrer en Chine, seul le bouddhisme a été capable de se maintenir car il a su se fondre dans le moule de la culture chinoise[27]. Cependant, seul l'enseignement de l'islam permet d'atteindre la Voie du perfectionnement ; la terminologie et les concepts des pensées chinoises (confucianisme, bouddhisme, taoïsme) doivent être mis au service de l'islam pour mieux en expliquer le sens, la morale et rendre les préceptes de cette religion intelligibles au plus grand nombre. On lui prête cette comparaison entre les pensées chinoises et l'islam :

> Les pensées de Confucius et de Mencius étudient sans fin la transformation de la connaissance et de l'esprit en suivant la voie des liens naturels et des relations éthiques. La voie de Laozi est illusoire et manque de réalisme. Seul l'enseignement pur et vrai de l'Arabie [l'islam], reconnaît Dieu l'unique, le plus vénérable, le plus grand[28].

Dans cette phase importante de sa vie, dont le principal objectif est de parfaire son érudition, Ma Qixi cherche la reconnaissance en tant que lettré de la société locale de Taozhou. À la fin du XIXe siècle, après vingt années d'apprentissage, au sein d'institutions puis dans l'isolement, en matière de sciences islamiques et d'études confucéennes, il semble qu'il ait réussi à acquérir cette reconnaissance :

> Ma Ch'i Hsi [Ma Qixi] was a most interesting person. The doctrines of his sect were a mixture of Mohammedanism, Confucianism and spiritism. He had previously studied in

[27] À ce sujet voir : Ding Zhengxi 丁正熙, 1931, « Huijiao yu Zhonguo Ru-Mo zhi bijiaoguan » 回教与中国儒墨之比较观 [Approche comparée de l'islam et (des pensées) chinoises confucéenne et moïste], *Yuehua* 月华 3 (28) : 6-10.

[28] Zi Heng 子亨 (pseud.) [Ding Shiyuan 丁士元], 1986, « Zhongguo yisilanjiao Xidaotang shilüe » 中国伊斯兰教西道堂史略 [Brève histoire du Xidaotang (courant de) l'islam chinois], in *Xidaotang shiliao ji* 西道堂史料辑 [Recueil des matériaux historiques du Xidaotang] (Xining : Qinghai minzu xueyuan minzu yanjiusuo), 1-59, [2].

> Chinese schools and was awarded the B.E. degree. He then taught school for twenty years[29].

Le Révérend Snyder, un missionnaire protestant de la C&MA affecté à la mission de Taozhou en 1895, voit une juxtaposition de doctrines dans l'enseignement du fondateur de la « Nouvelle Secte » : l'islam, le confucianisme et le spiritisme. Nous laisserons de côté le troisième aspect qui nous mènerait trop loin. Le confucianisme tient une place importante dans la perception que cet observateur étranger a « des doctrines de sa [Ma Qixi] secte », à côté du « Mohammedanism » et du « spiritism ». La place prépondérante accordée au confucianisme indique que Ma Qixi, reconnu comme lettré, entre simultanément dans la catégorie de musulman et dans celle d'érudit. Son parcours éducatif, en tant qu'enfant musulman ayant étudié dans des « écoles chinoises », et sa réussite sociale, en tant que licencié des examens, confortent l'opinion du missionnaire selon laquelle Ma Qixi est un « produit » issu du système éducatif de la culture chinoise dominante. L'observateur étranger souligne que Ma Qixi est « une personne des plus intéressantes », sans que pour autant sa trajectoire ne lui apparaisse hors du commun.

Dans la biographie qu'il consacre à Ma Qixi, Yin Shicai le qualifie de *xuezhe* 学者 (érudit, savant) :

> Parmi les musulmans de la vieille ville de Lintan dans le Gansu, il y a une personne qui s'appelle Ma Qixi, c'est un lettré qui, parmi ceux qui croient en l'islam, suit la voie des sages qui l'ont précédé. Ses disciples et autres groupes l'appellent *daozu* [Ancêtre de la Voie/ Maître fondateur], *daozong* [Maître religieux], comment cela ne serait-il pas approprié ![30]

Yin Shicai étant lui-même un lettré confucéen, le portrait qu'il dresse de Ma Qixi souligne qu'en tant que lettré musulman, Ma Qixi correspond aux normes culturelles de la société chinoise d'alors, et que son parcours, lui permet de gagner la reconnaissance de cette société. Élevé dans les deux systèmes éducatifs, il est légitime comme garant d'une tradition à la fois confucéenne et islamique. En réalité,

[29] C. F. Snyder, 1955, « Moslem Converts in West China », *The Alliance Weekly* 90 (12) : 9-11, [9].

[30] Yin Shicai, 1924 [?] : 102.

dans la relation que Yin Shicai instaure avec Ma Qixi, tout au long de la biographie, la catégorie de « lettré » implique le partage d'un même univers culturel. Rien d'étrange ni de surprenant pour Yin Shicai dans le fait d'envisager que ce confucéen orthodoxe soit musulman, ou que ce musulman orthodoxe soit confucéen.

L'usage des Han kitab comme matériau pédagogique

Au terme d'une longue période de perfectionnement de ses savoirs, à trente-trois ans, Ma Qixi décide d'ouvrir une école privée (*sishu* 私塾) non-religieuse à son domicile au pied de la montagne Xifeng 西风, école qui prendra le nom de Jinxing tang 金星堂 (« Hall de l'Étoile dorée »). En cette fin du XIXe siècle, dans l'ambiance générale de réforme de l'éducation voulue par le pouvoir sino-mandchou, l'ouverture d'une école constitue un enjeu important pour l'élite lettrée musulmane : deux écoles privées vont être créées, celle de Ma Qixi en 1890, et celle de Ding Yanglian 丁仰廉 (1852-1939) dans la même période. La compétition entre musulmans lettrés pour créer des écoles privées montre que les termes du débat national sur l'éducation font partie des préoccupations de l'élite locale, qu'elle soit musulmane ou non musulmane. Les motivations de Ma Qixi pour ouvrir une école et la place que les *Han kitab* vont occuper dans son enseignement sont liés à ce climat social. Par ce biais, il s'impose peu à peu au sein de l'élite lettrée musulmane locale et acquiert une légitimité grandissante auprès de ses étudiants.

Outre les œuvres des philosophes confucianistes, principalement les *Quatre Livres* et les *Cinq Classiques* qui constituent le cœur de son enseignement, Ma Qixi propose une initiation aux *Han kitab* pour les étudiants intéressés :

> Il [Ma Qixi] cherche des étudiants, il se nourrit des grains qu'on lui offre. Par la suite, le Maître ouvre une école, prend des étudiants et se fait une réputation en tant que professeur. Les étudiants se livrent pleinement à l'étude, le matin et la nuit ils étudient inlassablement, ils mettent en pratique leur esprit éclairé, le Maître leur enseigne les classiques confucéens […]. Le Maître dès le début explique et diffuse de nombreuses œuvres comme « Nature et Principe en islam », « La vraie vie du Prophète », « Une interprétation vraie du bon

> enseignement », « Le retour général à Dieu », « La Grande Étude islamique », « La Boussole de l'islam ». Ceux qui viennent l'écouter, les badauds, ses proches et amis, sont seulement une dizaine. Puis jusqu'à l'année 27-28 de l'ère Guangxu [1902], le nombre des adeptes a augmenté. En faisant des prêches publics, il a diffusé et rendu limpides les principes [de la propriété] du corps, [de la voie] du cœur et [de la réalité] de la nature et du mandat (*shen xin xing ming zhi li* 身心性命之理)[31] ; les auditeurs en oubliaient leur fatigue[32].

D'un style facile et tendant même parfois à la langue parlée, certaines des œuvres mentionnées dans ce passage, notamment celles de Liu Zhi, ne s'adressent pas exclusivement à un public de lettrés mais sont accessibles à tous[33]. En intégrant les *Han kitab* dans son enseignement des classiques, Ma Qixi diffuse des œuvres appartenant à la tradition islamique tout en exploitant la terminologie et les concepts confucéens qu'elles contiennent. Dans un premier temps, il fait entrer dans le curriculum des études classiques de son école non-religieuse une littérature musulmane, ce qui constitue, à notre connaissance, un précédent. Cet usage des *Han kitab* comme matériau d'un enseignement qui se veut séculier montre la porosité des frontières que ces ouvrages permettent entre culture chinoise et islamique. Cette méthode d'enseignement, pragmatique, semble porter ses fruits ; le nombre d'auditeurs, musulmans et non-musulmans, ne cesse de croître et la morale que Ma Qixi se charge d'enseigner, mélange islamo-confucéen, ne semble pas si étrangère à ce public hétéroclite où chacun, guidé par des motifs divers, semble trouver son compte.

La relation particulière que l'école permet d'instaurer entre le Maître et les élèves est le socle sur lequel repose l'apparition d'un premier noyau d'adeptes. Durant son enseignement, Ma Qixi poursuit une

---

[31] On retrouve ces quatre principes dans l'œuvre de Liu Zhi : « Only by emulating the Sage's endeavors, /cultivating the body with Propriety, /clarifying the heart with the Way, /and fully realizing nature and going back to the Mandate, /does the complete substance [of the human reality] come home to the Real ». *The Root Classic* (chap. 4, 82:86), traduction de Murata, 2009 : 141-142. La propriété du corps (*shenli*身礼), la voie du cœur (*xindao*心道) et la réalité de la nature (*xingzhen*性真) correspondent aux trois paliers qui permettent d'accéder à l'unicité divine : *sharī'a*, *ṭarīqat* et *ḥaqīqat*.

[32] « Xidaotang jiaoshi », 2010 : 639-640.

[33] Aubin, 1990 : 496.

quête spirituelle reposant sur des pratiques ascétiques extrêmes (observance de longues périodes de jeûne, de retraite, de récitation). Mais cette période de méditation et de perfectionnement a un impact sur la régularité de son enseignement et entraîne la fermeture de l'école vers 1895[34].

Résistances locales à une nouvelle forme d'enseignement religieux

Trois ans plus tard, Ma Qixi sort progressivement de cette vie érémitique et renouvelle l'expérience de l'enseignement, mais cette fois-ci avec la volonté d'ouvrir une « Salle du Livre » (经堂 *jingtang*) près des tombeaux des saints de l'ordre soufi Beizhuang à Dazigou. Les responsables religieux de son lignage d'origine s'offusquent à l'idée que Ma Qixi puisse enseigner dans l'enceinte du *gongbei*[35]. Plusieurs facteurs vont concourir à la rupture avec son lignage d'origine en 1901. À la mort de Min Shida en 1898, le *menhuan* Beizhuang est traversé par une crise d'autorité qui se manifeste par une querelle de rite concernant la procession funéraire, un schéma classique en islam. Ma Qixi entre en conflit avec un *murshid* et rompt avec son ordre soufi d'origine, affaibli par les dissensions internes.

Rappelons qu'en 1895, parallèlement au processus de politisation des élites dans la région du bas Yangzi, on assiste à l'émergence d'associations culturelles visant à promouvoir l'éducation des musulmans. Dès 1906, ces initiatives touchent l'ensemble des provinces à l'intérieur du pays. Wang Haoran 王浩然 (1848-1916) est une figure de proue de ce mouvement de réforme de l'éducation coranique et de création d'écoles modernes pour les musulmans. Ses idées modernisatrices lui viennent après un pèlerinage à La Mecque lors duquel il a enquêté sur l'éducation dans plusieurs pays arabes et centrasiatiques[36]. Dans le Nord-Ouest, les trois personnalités qui ont

---

[34] Ma Tong, 1981:102.

[35] *gongbei* 拱北 [pers. *gonbad*, « dôme, coupole »], en islam d'Asie centrale désigne la *qubba*, « tombe voûtée ». En islam chinois, ce terme indique le tombeau des saints ou leur mausolée.

[36] En 1907, Wang Haoran ouvre à Pékin la première école musulmane conciliant un cursus mi-religieux (*ban zongjiao* 半宗教), mi-séculier (*ban putong* 半普通) : l'Académie normale musulmane (*Huiwen shifan xuetang* 回文师范学堂). En 1908, la première revue musulmane, *Xing Hui Bian* 醒回篇 fondée par trente-quatre jeunes musulmans partis faire leur étude au Japon, voit le jour. Ils créent également l'« Association éducative musulmane des étudiants du Japon » (*Liudong qingzhen jiaoyuhui* 留东清真教育会) dont l'objectif était d'« améliorer la

joué un rôle déterminant dans la promotion de cette nouvelle forme d'éducation sont Ma Linyi 马邻翼 (1864-1938), Da Pusheng 达浦生 (1874-1965) et Ma Fuxiang 马福祥 (1876-1932).

En 1901, en marge de ce mouvement de réformes qui secoue les élites musulmanes de la région du bas Yangzi, Ma Qixi, convaincu de la nécessité de réformer l'enseignement islamique, initie localement une nouvelle forme d'enseignement en mettant la langue chinoise au cœur de son apprentissage religieux, caractérisé ainsi par Jonathan Lipman :

> Ma Qixi and his successors led conventional Muslim religious lives – that is, they (and some of their followers) conducted five daily prayer services, gave sermons on Friday, fasted during Ramadan, and so on. Their religious innovations lay in establishing the centrality of Chinese culture in their interpretation and transmission of Islamic meaning. By relying on Liu Zhi and the other *Han kitab* writers, they enabled their adherents to study and comprehend Islam within China, self-consciously "using Chinese culture to enhance Islamic truths."[37]

La méthode de Ma Qixi, fondée en grande partie sur l'enseignement des *Han kitab* et plus spécifiquement les œuvres de Liu Zhi, rencontre un vif succès en même temps qu'une opposition virulente. Au départ, un petit groupe d'étudiants, ses proches et amis les plus fidèles, viennent l'écouter, puis progressivement son auditoire augmente. Ma Tong rapporte les propos qui circulent à l'époque : « Ma Qixi maîtrise aussi bien l'arabe que le chinois, et on se plaît à l'écouter mieux que

---

religion, répandre l'éducation » (*gailiang zongjiao, puji jiaoyu* 改良宗教、普及教育). Concernant l'éducation religieuse voir Aubin, 1997. Voir également : Wang Yongliang 王永亮, 1987, « Cong jingtang jiaoyu dao xinshi Huimin jiaoyu – Huizu jiaoyu shi shang de juda zhuanzhe » 从经堂教育到新式回民教育—回族教育史上的巨大转折 [Du *jingtang jiaoyu* aux nouvelles formes de l'éducation musulmane – les grands tournants de l'histoire de l'éducation des musulmans], in *Zhongguo yisilanjiao yanjiu*中国伊斯兰教研究 [Recherches sur l'islam chinois] (Xining : Qinghai renmin chubanshe), 245-258. Du même auteur : « Jinxiandai Huizu xinwenhua yudong shulüe » 近现代回族新文化运动述略 [Brève description du Mouvement pour la nouvelle culture des musulmans à l'époque moderne et contemporaine], in Ma Tong 马通 (ed.), 1992, *Huizu jin-xiandai shi yanjiu* 回族近现代史研究 [Recherches sur l'histoire moderne et contemporaine des Hui] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe), 119-132. Sur l'apparition des associations culturelles musulmanes voir F. Aubin, 2006, « Islam on the Wings of Nationalism, the case of Muslim intellectuals in Republican China », in S. Dudoignon, H. Komatsu, Y. Kosugi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation, Communication* (London : Routledge), 241-272.

[37] J. Lipman, 2003, « The Xidaotang of Ma Qixi: A Sino-Islamic Collectivist Movement in Southern Gansu », *Études orientales* 19-20 : 48-62 [58].

l'*ahong* »[38]. Le fait d'enseigner les préceptes islamiques en chinois, mais surtout en des termes confucéens, permet à Ma Qixi d'atteindre un public beaucoup plus large que les seuls musulmans de la bourgade. Certains ont probablement vu avant tout dans cet enseignement une opportunité d'accéder à une instruction en chinois. Ainsi, en 1902, des familles appartenant à sept lignages Han embrassent la Voie du Maître.

Il est difficile d'évaluer la place que les *Han kitab* occupent dans l'enseignement instauré par Ma Qixi, à côté de l'apprentissage des textes en arabe. Toutefois, une anecdote populaire au sein du Xidaotang atteste que même les femmes avaient accès à cette éducation islamique en arabe (et persan ?) et en chinois. L'histoire se déroule à Hezhou après l'assassinat de Ma Qixi en 1914 et concerne quarante femmes du Xidaotang faites prisonnières par Ma Anliang 马安良. Refusant de collaborer avec le seigneur de la guerre, elles sont sur le point d'être livrées à ses généraux lorsque des *ahong* et de vieux sages, préoccupés de leur sort, viennent tester leur foi à travers un procédé de question-réponse assez classique :

> À ce moment-là, des *ahong* (阿訇) de Hezhou et quelques vieillards respectables (*qilao* 耆老) de la société ont eu vent de la situation et viennent les voir ; ils éprouvent tous de l'empathie à leur égard. Un *ahong* s'approche et leur demande : « J'ai entendu dire que vous étiez une secte (*xiejiao* 邪教), c'est pourquoi je vous demande ce que sont 'les cinq piliers de l'islam' (*wu zhuang tianming* 五桩天命), les 'six articles de la profession de foi' (*liu da xintiao* 六大信条) et les 'trois étapes du chemin vers la perfection' (*jiaofa sansheng* 教法三乘) ». Les femmes répondent sans hésitation et avec beaucoup d'assurance à leurs questions en utilisant le chinois et l'arabe et en s'appuyant sur les écritures saintes, laissant ainsi les religieux sans voix. Un *ahong* les interroge sur une œuvre célèbre de Liu Jielian [Liu Zhi], le *Wugengyue*. Elles sont non seulement capables de le réciter de mémoire mais en donnent une explication détaillée. Le *ahong* reste stupéfait. Comme les

[38] Ma Tong, 1981 : 102.

> *ahong* étaient émus, ils sont allés voir sur le champ Ma Anliang pour le dissuader[39].

Cet épisode montre combien les œuvres de ces penseurs musulmans, ici le *Wugengyue* 五更月 [Les cinq veilles de la lune] attribué à Liu Zhi[40], forment le cœur de l'enseignement islamique du Xidaotang à côté des textes traditionnels en arabe ; il indique également qu'à Hezhou, les *Han kitab*, constituent, en ce milieu des années 1910, un critère d'évaluation des connaissances islamiques.

Pourtant, à Taozhou, l'enseignement religieux de Ma Qixi a suscité de vives réactions. Pour essayer de les comprendre, il est nécessaire de déterminer les lignes de fracture qui opposent les membres du Xidaotang aux autres groupes religieux. Il faut également s'affranchir d'une vision quelque peu dichotomique, trop souvent adoptée dans la littérature secondaire, d'un groupe de musulmans éclairés aux prises avec un groupe de musulmans conservateurs voire archaïsants ; la réalité sociale est sans nul doute bien plus complexe.

Les sources secondaires et les discours hagiographiques du Xidaotang indiquent que l'introduction des *Han kitab* et d'une instruction en chinois dans le curriculum islamique enseigné par Ma Qixi a donné lieu à des attaques virulentes de la part d'autres groupes religieux difficilement identifiables, car qualifiés indistinctement de *laojiao* 老教 (vieil enseignement)[41].

> Le courant (*jiaopai* 教派) que Ma Qixi a créé, dès qu'il a vu le jour, a subi le même sort que toute chose nouvelle qui apparaît : il a essuyé les attaques (*feiyi* 非议) et connu l'exclusion (*paichi* 排斥) du monde extérieur, surtout celles des personnalités influentes des autres courants d'alors. Ils se sont violemment

---

[39] Zi Heng (pseud.) [Ding Shiyuan], 1987:14.

[40] Isaac Mason donne cette description du petit ouvrage: « Wu Kêng Yueh 五更月"The five watches of the Month", pp. 16. By Liu Chiai-Lian 刘介廉. Portions for the Five watches of the earlier, middle, and latter divisions of the month. (Bound in booklet with "Tsu T'ien Ta Tsan") ». I. Mason, 1925, « Notes on Chinese Mohammedan Literature », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 56: 172-215 (n° 310 & 70). Nous allons revenir dans la suite de cette étude sur ce bref ouvrage, que nous traduisons par « Les cinq veilles de la lune ». Une reproduction du *Wugengyue* se trouve en annexe de l'ouvrage de Jin Yijiu, 1999 : 323-324.

[41] Dans ce contexte, *laojiao* peut tout autant renvoyer aux adeptes de l'islam dit traditionnel (non-soufi) qu'aux différents sous-ordres de la confrérie soufie Khafiyya, le *menhuan* Beizhuang et le *menhuan* Huasi.

> opposés à la vision du Maître en invoquant des motifs obscurs et en se bornant à leurs préjugés. Ils ont attaqué le Maître et ont soulevé publiquement le fait qu'en faisant lire des livres chinois aux musulmans et en leur parlant des principes [des pensées] chinois, ce sera très difficile [pour eux] de survivre[42].

Pour comprendre l'opposition à laquelle Ma Qixi se heurte, il faudrait tout d'abord déterminer la nature de l'enseignement islamique à l'intérieur des madrasas des différents ordres religieux, soufis et non-soufis, à Taozhou, en examinant la place accordée à l'usage du chinois et à l'étude des *Han kitab* dans le cursus islamique. Grâce aux travaux de Zvi Ben-Dor Benite nous savons désormais que les *Han kitab* étaient largement intégrés au cursus islamique des grandes villes de l'Est du pays et au Yunnan. Nous savons également que l'instruction au sein de ce réseau éducatif se faisait principalement en chinois. Or, il faut garder à l'esprit que la composition du tissu social et religieux de Taozhou était sans commune mesure avec celui des musulmans du Jiangnan : là les étudiants appartenaient à la classe lettrée[43] et bénéficiaient d'une éducation religieuse de haut niveau. Les sources pour l'instant disponibles ne permettent pas de définir le profil des étudiants en sciences islamiques de Taozhou en cette fin de XIXe siècle, ni même celui des experts religieux. Avaient-ils reçu une instruction en chinois avant d'entreprendre un cursus en sciences islamiques ? Les *Han kitab* étaient-ils complètement intégrés au curriculum islamique global ? Le vent de fronde qui se lève à l'encontre de l'enseignement religieux proposé par Ma Qixi pose la question de la forme et du contenu des études islamiques généralement admis et institutionnalisés au sein des madrasas locales.

Les plus conservateurs des experts religieux de Taozhou voyaient-ils en l'enseignement de Ma Qixi une menace de « sinisation » de l'islam, comme l'extrait mentionné ci-dessus semble le faire entendre ? La pédagogie proposée par Ma Qixi se heurte-t-elle à un enseignement traditionnel majoritairement dispensé en langue arabe et persane ? En ce début de XXe siècle, un tel schéma laisse perplexe. À ce sujet Roberta Tontini écrit :

---

[42] Zi Heng (pseud.) [Ding Shiyuan], 1986 : 4.

[43] Ben-Dor Benite, 2005 : 62-63.

> Concretely, the Islamic literature available to Chinese mosques in late-imperial times was a two-fold kind: on one hand, there was an Islamic bibliography in Arabic and Persian, generally dominated by the so-called 'Thirteen Classics'. On the other, there was the presence of a Chinese language Islamica, in the form of the Han Kitab writings. This literature was jointly employed in the curriculum of the Chinese madrasa education, known in Chinese as *Jingtang Jiaoyu* 经堂教育, or 'education of the hall of the scriptures'[44].

Ma Qixi en introduisant des œuvres en chinois dans sa méthode enfreint-il les conventions religieuses localement admises ? Zhu Gang, après une enquête menée au début des années quatre-vingt, analyse ainsi l'enseignement de Ma Qixi :

> Les faits le prouvent, le Maître Ma Qixi utilisait le chinois comme outil et les Han kitab (œuvres islamiques en chinois) comme matériau pédagogique pour prêcher le « Coran » et pour diffuser les préceptes rudimentaires de l'islam, cette mise en pratique [de l'enseignement islamique] a rencontré le succès[45].

Plus loin, il poursuit :

> Dans l'histoire de l'islam de Chine, la théorie et la pratique du Maître Ma Qixi ont une signification importante. Il a modifié les normes concernant l'éducation coranique. Il a transformé le [rapport au] Coran qui n'était pas traduit en chinois, de quelque chose que « les gens pouvaient suivre mais ne pouvaient pas connaître[46] » […], en quelque chose qu' « il enseignait aux étudiants en ouvrant une école » (*kaiguan shoutu* 开馆授徒) et « en faisant des prêches publics » (*dakai jiangxi* 大开讲席). Non seulement il a transmis le sens des écritures aux fidèles mais à travers ses activités, il a également stimulé leur enthousiasme pour étudier le chinois. Jusqu'aux années trente et quarante, les œuvres majeures des auteurs musulmans comme

[44] Tontini, 2011 : 495.

[45] Zhu Gang 朱刚, 1982, « Zhongguo yisilanjiao Xidaotang xinyang shuping » 中国伊斯兰教西道堂信仰述评 [Description des croyances du Xidaotang, (courant de) l'islam chinois], *Qinghai minzu xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 4 : 65-73, [66]. Les parenthèses et les guillemets sont de Zhu Gang.

[46] Pour souligner l'état d'ignorance dans lequel se trouvaient les musulmans, Zhu Gang reprend la formule « le peuple [musulman] pouvait s'y soumettre mais ne pouvait pas le [le coran] connaître » (*min ke shi you, bu ke shi zhi* 民可使由不可使知) citée à l'origine par Bai Shouyi ; cette expression est commentée par Ben-Dor Benite, 2005 : 69.

> Wang Daiyu, Liu Jielian [Liu Zhi], Ma Zhu, ont été diffusées largement depuis les grandes villes comme Nankin et Pékin vers Xi'an puis jusqu'aux provinces du Gansu, Qinghai, Ningxia où une population musulmane est fortement concentrée. De nombreux *ahong* et fidèles des ordres soufis et courants islamiques ont également consciemment ou inconsciemment fait des *Han kitab* des manuels importants pour prêcher et diffuser l'islam et pour enseigner au sein de leur ordre[47].

Ce qui semble être au cœur de la controverse ne sont pas tant les *Han kitab* eux-mêmes mais plutôt la centralité qui leur est sciemment conférée dans l'interprétation et la transmission des savoirs islamiques. En effet, on peut supposer que les religieux de Taozhou les plus éduqués, influencés par les grands centres islamiques, devaient les lire et en maîtriser le contenu. Outre les innovations pédagogiques introduites par Ma Qixi, deux éléments sont également à prendre en considération pour comprendre les attaques dont il est la cible : un enseignement pour ainsi dire « désinstitutionnalisé », car il a lieu en dehors des petites madrasas, et une bataille de légitimité entre l'expert religieux et le lettré confucéen musulman. Avec Ma Qixi, l'enseignement religieux change de lieu ; il se fait à l'extérieur de l'enceinte de la mosquée et manifestement, selon le biographe Yin Shicai, de façon publique, certainement sous forme de lectures ou prêches ambulants. Ce déplacement a eu de quoi révolter les experts religieux des petites écoles coraniques qui voient en Ma Qixi un dangereux concurrent de leur autorité religieuse, car son enseignement se fond dans le moule du système éducatif dominant et utilise consciemment la culture chinoise.

Les experts religieux doivent également considérer que Ma Qixi, en tant que lettré confucéen, n'a pas la légitimité requise pour dispenser un enseignement en sciences islamiques. On voit ici une ligne de fracture interne à la société musulmane locale non plus en termes d'appartenance religieuse, mais en termes de catégorie sociale intégrée ou non à la culture chinoise et à son élite lettrée. Les attaques formulées à l'époque pour discréditer son enseignement religieux sont

[47] Zhu Gang, 1982 : 67.

d'ailleurs principalement fondées sur son ignorance supposée de l'arabe et du persan. De son côté, Ma Qixi a dû dénigrer le système éducatif religieux traditionnel essentiellement pris en charge par les experts religieux. Cette opposition reflète, nous semble-t-il, deux visions concurrentes de l'islam chinois à la veille de la chute de l'Empire : l'une s'agrippant aux origines arabes et centrasiatiques, l'autre faisant partie intégrante de la Chine.

L'enseignement de Ma Qixi ne reste pas lettre morte, ce qui signifie qu'une minorité de la société musulmane du nord-ouest est prête à suivre la voie d'un islam transmis à travers le prisme de la culture chinoise ; ces innovations ont également séduit une poignée de Chinois non musulmans bien éduqués, prêts à embrasser un enseignement religieux rendu compréhensible.

Face à l'escalade de la violence[48], Ma Qixi décide de fuir en se rendant en pèlerinage à La Mecque en 1906. Stoppé par les événements qui secouent l'Empire russe, il séjourne plus d'une année à Samarcande. Avant son départ, il utilise les appellations correspondant aux grades des examens impériaux (système pourtant dissout en 1905) pour désigner les disciples qui seront chargés de l'enseignement et de la diffusion de la Voie en son absence : sept *jiansheng* 监生 (étudiants admis à l'université nationale, subventionnés par l'état) et huit *gongsheng* 贡生 (étudiants admis comme nominés d'écoles confucéennes locales)[49]. On assiste ici à un emprunt curieux d'une terminologie issue d'un système éducatif confucéen[50].

---

[48] Pour plus de détails sur ces conflits, voir : M.-P. Hille, 2008, « Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XXe siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises* 27 : 117-145.

[49] Charles Hucker traduit *gongsheng* par "Tribute Student" (définition p. 294-295) et *jiansheng* par "National University Student" (définition p. 150). Dans sa définition, *jiansheng*, terme générique désignant les étudiants admis à l'université nationale, englobe celle de *gongsheng* (étudiants admis comme nominés des écoles confucéennes locales). C. O. Hucker, 1985, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford, Ca. : Stanford Univ. Press). Benjamin Elman, dans la Charte des examens qu'il propose, traduit ces deux termes par « Tribute Student » pour *gongsheng*, et « State Student » pour *jiansheng*, ce sont deux statuts différents qui permettent d'être éligible aux examens provinciaux (Elman, 2000 : 659).

[50] Il est difficile de comprendre la distinction que Ma Qixi veut établir avec ces deux désignations. Voulait-il faire une distinction entre les disciples confirmés, capables d'enseigner la Voie du maître, et les aspirants à sa Voie. S'agit-il d'une distinction entre la gestion des affaires séculières et religieuses au sein du *daotang* ? Il est impossible en l'état

Affirmation de l'héritage spirituel de Liu Zhi et production littéraire

En 1908, Ma Qixi rentre à Taozhou après une absence de près de deux années. La séparation consommée avec son *menhuan* d'origine ne signifie pas pour autant une rupture doctrinale avec l'islam soufi ni un déclin de sa spiritualité. Durant son périple vers l'Ouest, vécu comme une expérience transformatrice, Ma Qixi développe des affinités spirituelles avec la mystique soufie de la Jahriyya. Il semble que, de son vivant, il ait été influencé par Ma Yuanzhang 马元章 (1853-1920)[51], Maître de la 7e génération de la Jahriyya, une branche de la confrérie Naqshbandi introduite en Chine par Ma Mingxin 马明心 au XVIIIe siècle[52].

Le parcours intellectuel des deux hommes comporte des similitudes : à tout juste vingt ans, ils se distinguent par leur érudition tant dans le domaine des sciences islamiques que dans celui de la pensée traditionnelle chinoise. Comme Ma Yuanzhang, Ma Qixi compose de nombreuses calligraphies pour ses fidèles et ses coreligionnaires (on en trouvera une traduction commentée dans le chapitre 13 du présent volume). La tradition raconte que le fondateur de la Jahriyya, Ma Mingxin, aurait déclaré : « Jielian est la fleur, je suis le fruit » (*Jielian shi hua, wo shi guo* 介廉是花，我是果)[53]. Dès son retour de Samarcande, le fondateur du Xidaotang établit son ascendance spirituelle et doctrinale en des termes similaires : « Jielian a semé les

---

des connaissances actuelles de donner une explication sur l'emploi de cette terminologie et sur la réalité sociale qu'elle recouvre.

[51] Ma Yuanzhang est une figure emblématique de l'ordre mystique de la Jahriyya en Chine. Il parvient à faire renaître cet ordre soufi de ses cendres, en dépit des massacres, déportations et interdictions d'exister du début de l'ère Tongzhi (1862-1875). À son sujet, voir Aubin, 1990 ainsi que la thèse d'Anthony Garnaut (2010, « The Shaykh of the Great Northwest: The Religious and Political Life of Ma Yuanzhang (1853-1920) », Canberra : Australian National University).

[52] Le maître de Ma Mingxin au Yémen était un certain Zayn qui avait eu lui-même un maître Naqshbandi fort influent, Ibrāhīm b. Hasan al-Kūrānī (1616-1690) un des principaux fondateurs du groupe d'érudits de Médine. J. F. Fletcher, 1995, « Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching », in Joseph F. Fletcher (Beatrice Forbes Manz, ed.), *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, [Aldershot : Variorum] : 75-96. Voir également : Ye Fudong 冶福东 (ed.), 2009, *Naigeshibandiye de yuan yu liu*乃格什班底耶的源与流 [Origine et développement de la Naqshbandiyya] (Hong Kong : Yisilan wenhua xiehui chuban). Cet ouvrage préfacé par Zhang Chengzhi 张承志 contient une traduction chinoise de certains travaux de Fletcher.

[53] Cité par Jin Yijiu, 1999 : 339.

graines, Guan Chuan a ouvert les fleurs, je veux les fruits » (*Jielian zhongzi, Guan Chuan kaihua, wo yao jieguo* 介廉种子, 官川开花, 我要结果) : « Jielian » désigne ici Liu Zhi, « Guan Chuan » renvoie à l'une des traditions de la Jahriyya[54].

Ces déclarations montrent que les deux hommes reconnaissent la place centrale de la pensée de Liu Zhi dans l'établissement de leur Voie. Les termes « graine » (*zhong* 种) et « fruit » (*guo* 果) ont une signification importante dans la mystique soufie : seuls les amis de Dieu (*wo-li* 卧里 [ar. *walī*]) peuvent être désignés par le terme « fruit »[55]. En ce qui concerne Ma Qixi, de tels propos indiquent qu'il reconnaît la mystique soufie et les *Han kitab* comme étant les deux éléments fondateurs de son mouvement religieux. Par la même occasion, Ma Qixi ancre sa doctrine religieuse dans une chaîne de transmission identifiable pour apporter la preuve de son orthodoxie[56].

De son vivant, Ma Qixi a calligraphié des sentences parallèles pour répandre les préceptes islamiques, sa doctrine religieuse, mais aussi une morale islamo-confucéenne. L'islamologue Jin Yijiu voit dans ces sentences parallèles « la réitération et la réémergence de la pensée de Liu Zhi »[57]. En 2004, à l'occasion du 90e anniversaire de la mort de Ma Qixi, un ouvrage intitulé *Estimer les sentences poétiques de Ma*

---

[54] Guanchuan est la circonscription dans laquelle Ma Mingxin, le fondateur de la Jahriyya, demeure le plus longtemps. C'est pourquoi, des générations plus tard, son enseignement sera connu comme la « tradition Guanchuan ». Une autre tradition celle de Lingzhou 灵州 (actuel Lingwu 灵武) verra également le jour dès la troisième génération (Aubin, 1991).

[55] Wang Daiyu dans son *Qingzhen daxue* 清真大学 [The Great Learning of the Pure and Real] fait référence à ces deux notions:

"At this moment you will know that the Non-Ultimate belongs to the before-heaven and it is the time of the first planting of the seed. Since this is from the above to the below, it is called "descending". This is the original seed, and it is the beginning of no-bearing-witness. The Human Ultimate belongs to the afterheaven, and it is the time of cultivation. Since this is from the below to the above, it is called "ascending". This is the root cause for producing fruit. A tree is hidden in a seed, and the fruits become manifest according to the tree. In the final analysis, the fruit is the seed and they are not two, but in fact, there has been an increase in profit." (traduction de Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*, 2000 : 99-100).

[56] À ce sujet, voir les réflexions de Roberta Tontini sur le raisonnement légaliste de l'islam sunnite et ses développements concernant le thème de la tradition et de la transmission. Tontini, 2011 : 496-497.

[57] Jin Yijiu, 1999 : 330. Dans le chapitre 12, l'auteur analyse les éléments de la pensée de Liu Zhi que Ma Qixi réinterprète et transmet dans ses sentences poétiques.

Qixi à leur juste valeur[58] présente les créations littéraires du Saint fondateur. Il réunit dix-huit contributions dont dix essais d'interprétation de ces sentences, deux biographies critiques et six articles sur son héritage intellectuel. Les calligraphies y sont qualifiées de « sentences poétiques » (*shilian* 诗联). Ce terme est vraisemblablement tardif, voire inventé pour l'occasion, car en 1938 l'historien Wang Shumin 王树民 parle de « sentences parallèles » (*duilian* 对联) quand il fait référence aux calligraphies de Ma Qixi :

> Le maître de la confrérie Ma Qixi a écrit une dizaine de sentences parallèles que l'on retrouvait dans le Xidaotang ou dans la mosquée. Nombre d'entre elles ont péri dans la destruction de la mosquée survenue en 1929. Mais, par chance, au sein du *daotang*, il reste toujours le « recueil de sentences parallèles » qui donne un aperçu de la construction de cette pensée […][59].

Les calligraphies, exposées dans les espaces religieux et profane, ont pour objectif de guider les fidèles sur le chemin de la Voie et sont destinées à être apprises par cœur, c'est pourquoi elles sont très didactiques. Une seule des sentences originales écrites par Ma Qixi, la seizième, a pu être conservée jusqu'à aujourd'hui. Les quinze autres sentences ont été transmises oralement, ce qui explique les divergences dans leur notation d'une source à l'autre.

Le recueil dont parle Wang Shumin semble avoir été compilé en 1934 par Ding Zhengxi 丁正熙 (1911-1968) lorsqu'il écrit pour la première fois l'histoire du Xidaotang. Nous ne savons pas si leur classement respecte la chronologie de leur création, c'est pourquoi la période et l'ordre d'écriture de ces calligraphies sont difficiles à déterminer, même si on peut supposer qu'elles ont été mises par écrit entre 1908 et 1914.

---

[58] Min Shengguang 敏生光 [Muhammad Nūr al Dīn] (ed.), 2004, *Ma Qixi shilian shangshi* 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju).

[59] Wang Shumin 王淑民, 1949, « Xidaotang – Xin shehui de moxing » 西道堂——新社会的模型 [Le Xidaotang—un nouveau modèle de société], *Xibei shiji* 4 (8) : 9-10, [10].

Les thèmes contenus dans les seize sentences poétiques[60] peuvent être classés selon trois catégories. Les sentences poétiques de la première catégorie indiquent les règles de conduite que le croyant doit adopter envers les hommes et les affaires de ce monde, les règles de savoir-vivre nécessaires pour vivre en communauté, les recommandations pour forger son caractère personnel et les préceptes moraux qu'il convient de suivre. Cette catégorie s'apparente à l'*ādāb*, un code de politesse spirituelle qui régit à la fois l'attitude intérieure et le comportement extérieur du croyant.

La deuxième catégorie regroupe les sentences poétiques qui insistent sur la nécessité d'avoir une foi sincère, sur l'accomplissement des actes méritoires pour parvenir à l'union mystique, sur la pratique des rites pour purifier le cœur et rectifier le corps, sur le franchissement des différents paliers qui mènent à la connaissance de Dieu.

La troisième catégorie rassemble les sentences poétiques qui expliquent et interprètent la pensée soufie à travers des concepts comme *daming* 大明, *miaobi* 妙笔, *xinghai* 性海, *linggen* 灵根, *yuanzhu* 元勋, *shouming* 首命, pour exprimer le Un, l'Unique comme manifestation de la réalité de Dieu.

	Numéro des sentences poétiques[61]							
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1ère catégorie			X					
2e catégorie	X	X			X			
3e catégorie				X		X	X	X
	Numéro des sentences poétiques							
	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI
1ère catégorie		X	X					X
2e catégorie	X			X	X	X	X	
3e catégorie								

[60] Nous reprenons ici, en partie, la grille de lecture proposée par Zhou Xiefan 周燮藩, 2004, « Ma Qixi shilian jiedu » 马启西诗联解读 [Lecture critique des sentences poétiques de Ma Qixi], in Min Shengguang 敏生光 (ed.), *Ma Qixi shilian shangshi*马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju), 94-112.

[61] Ici, nous avons respecté l'ordre de présentation des sentences adopté dans l'ouvrage *Ma Qixi shilian shangshi* (2004).

L'examen approfondi de ces sentences poétiques dépasse le cadre de la présente étude. D'ailleurs, le classement proposé ci-dessus, quelque peu arbitraire, ne rend pas compte de la pluralité des thèmes qui traversent les sentences parallèles. Pour aboutir à un résultat satisfaisant, il faudrait mener une analyse sémantique des calligraphies, en les mettant en regard avec l'ensemble des textes dont Ma Qixi s'est inspiré, afin de limiter les interprétations hasardeuses. Cette création littéraire, qui n'est ni un essai théologique ni un commentaire de textes religieux, constitue une trace limitée de la pensée de Ma Qixi tant par leur forme que par leur contenu. Elle indique néanmoins la façon dont Ma Qixi s'est réapproprié et a intériorisé la terminologie confucéenne et les concepts islamiques utilisés par les auteurs des *Han kitab* pour façonner sa propre pensée religieuse. Les calligraphies indiquent également que la morale, les rites et la mystique soufie étaient au cœur de ce procédé de transmission et constituaient un pivot pour régir la vie religieuse en communauté.

Dans l'ouvrage paru à l'occasion du 90e anniversaire de la mort de Ma Qixi, les auteurs qui se sont essayés à expliquer les sentences parallèles en livrent des interprétations très différentes selon qu'ils se réfèrent aux œuvres de Wang Daiyu, de Liu Zhi ou des penseurs confucéens. Cela prouve, d'une certaine manière, que la prépondérance accordée à l'influence de Liu Zhi sur la pensée de Ma Qixi reste à la discrétion de l'auteur qui interprète les sentences parallèles.

Toutefois, pendant la période républicaine (1912-1949), les œuvres de Liu Zhi étaient très répandues dans la société musulmane du Nord-Ouest de la Chine ; faciles à comprendre, certains passages de ses œuvres étaient recopiés sous forme de rouleaux horizontaux ou de sentences parallèles dans les mosquées, les salles de la Voie ou même dans les foyers de musulmans érudits[62]. Il n'est pas rare de voir ainsi reproduit dans sa totalité le *Wugengyue* [Les cinq veilles de la lune].

[62] Ma Weiliang 马维良, 1995, « Linxiashi qingzhensi, gongbei wenmo jilu » 临夏市清真寺、拱北文墨辑录 [Compilation des écrits dans les mosquées et mausolées de Linxia], *Gansu Musilin* n° 4 de 1995 : 34-36.

Signalons ici que, lorsque l'historien Gu Jiegang 顾颉刚[63] (1893-1980) visite le Xidaotang en juin 1938, dans le cadre de son enquête sur l'éducation dans le Nord-Ouest, les religieux, à l'occasion de la commémoration de l'anniversaire de la mort de Ma Qixi, lui demandent de calligraphier le *Wugengyue* dans sa totalité sur un rouleau horizontal :

> J'ai passé la journée d'aujourd'hui dans les appartements privés du Xidaotang à mettre au propre [le texte] destiné à être gravé. Il y a en tout 24 colonnes de 50 caractères, j'ai transcrit en grands caractères et en sigillaire [ceux] destinés au frontispice. Cela m'a pris une journée de travail[64].

Les religieux décident de faire reproduire le *Wugengyue* de Liu Zhi, car ce bref ouvrage de 795 caractères est une œuvre poétique ; sa forme et son contenu imagé en facilitent la mémorisation. Ce même texte, souvenons-nous, est récité par cœur par les prisonnières du Xidaotang à Hezhou en 1914. Il présente un aspect de la mystique soufie en décrivant les cinq modifications de la lune, divisées chacune en trois périodes (début, milieu, fin). Ainsi, quinze paragraphes donnent une description, par le biais d'une terminologie confucéenne, des différentes étapes de la création de l'univers et de celles que le fidèle doit franchir sur le chemin de la perfection pour retourner à Dieu.

Les quinze paragraphes peuvent être résumés ainsi : les première, deuxième, troisième, quatrième et cinquième veilles divisées chacune en trois états décrivent respectivement : 1/ la création du monde à partir du vide primordial, [Au début de la première veille, la lune naît ; au milieu de la première veille, la lune débute ; à la fin de la première veille, la lune s'élève 一更初, 月正生 ; 一更中, 月正新 ; 一更未, 月正高], 2/ la création du monde d'après et celle des hommes [Au début de la deuxième veille, la lune est délicate ; au milieu de la deuxième

[63] Schneider, Lawrence A, 1971, *Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley : Univ. of California Press). Complété par Tze-ki Hon, 1996, "Ethnic and Cultural Pluralism. Gu Jiegang's Vision of a New China in his Studies of Ancient History", *Modern China* 22/3 : 315-339.

[64] Gu Jiegang 顾颉刚, 2000 (1938), *Xibei kaocha riji* 西北考察日记 [Journal d'enquête du Nord-Ouest], (Lanzhou : Gansu renmin chubanshe), 230. Je remercie le calligraphe André Kneib de m'avoir aimablement aidée dans la traduction de ce passage.

veille, la lune est complète ; à la fin de la deuxième veille, la lune est brillante 二更初, 月正娇 ; 二更中, 月正圆 ; 二更未, 月正辉], 3/ l'essence des hommes et les étapes pour parvenir à la connaissance de Dieu [Au début de la troisième veille, la lune est distincte ; au milieu de la troisième veille, la lune est brillante ; à la fin de la troisième veille la lune est régulière 三更初, 月正清 ; 三更中, 月正朗 ; 三更未 , 月正端], 4/ le chemin de la perfection pour retourner à Dieu [Au début de la quatrième veille, la lune s'incline ; au milieu de la quatrième veille, la lune est à l'ouest ; à la fin de la quatrième veille, la lune est pleine 四更初, 月正偏 ; 四更中, 月正西 ; 四更未, 月正盈], 5/ le retour à Dieu et l'Unicité divine [Au début de la cinquième veille, la lune fait défaut ; au milieu de la cinquième veille, la lune est submergée ; à la fin de la cinquième veille, la lune déchoit 五更初, 月正缺 ; 五更中, 月正淹 ;五更未, 月正落][65].

Dix ans plus tard, le Xidaotang réimprime une autre œuvre de Liu Zhi, le *Wugong shiyi* 五功释义 [Explication des cinq mérites (de l'islam)], préfacée par le quatrième chef religieux Min Zhidao 敏志道 (1880-1957) à Lanzhou :

> Préface
> L'ouvrage *Explication des cinq mérites [de l'islam]* écrit par le sage, Maître Liu Yiqi [Liu Zhi], en allant du plus facile à comprendre au plus mystérieux, guide les personnes vertueuses sur la Voie [de la perfection] et permet aux plus sages d'entre elles d'atteindre le palier de l'approche de Dieu.
> Cependant, le plus difficile à atteindre dans ce monde c'est la Voie (*dao* 道), le plus difficile n'est pas d'accéder à la Voie, mais de l'observer avec sincérité une fois atteinte, c'est cela la vraie difficulté. En islam seuls sont louables ceux qui ont atteint la Voie avec une sincérité parfaite.
> Le Maître Liu Jielian [Liu Zhi] a atteint la Voie avec la sincérité la plus parfaite, et ainsi il a accédé au monde [/à l'état] des hommes parfaits (*zhiren zhi yu* 至人之域). Son œuvre *Explication des cinq mérites [de l'islam]*, offre une

[65] Pour plus de détails concernant le *Wugengyue* de Liu Zhi voir : Wu Jianwei 吴建伟 (ed.), 2010, *Huizu diancang quanshu zongmu tiyao* 回族典藏全书总目提要 [Aperçu général des œuvres musulmanes classiques] (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), 19.

> compréhension parfaite [de l'islam]. Elle montre aux descendants comment accéder au chemin de la Voie [de la perfection] et au palier de l'approche de Dieu.
> Même pour ceux qui ont embrassé la Voie, parvenir à la sincérité du cœur reste difficile ; pour ceux qui ont atteint la Voie, préserver la sincérité du cœur, l'est tout autant. Par ailleurs, ceux qui ne sont pas entrés sur le chemin [de la perfection] s'éloignent de la Voie de jour en jour. Ce n'est qu'en s'appuyant réellement sur le sens des écritures transmises par les sages [/les prophètes] et en s'y soumettant, que l'on retournera à Dieu.
> J'espère que les personnes vertueuses de ma religion qui ont cette aspiration, l'accepteront [l'œuvre de Liu Zhi], et que grâce à elle, elles atteindront la Voie, et qu'elles seront capables de préserver la sincérité du cœur une fois qu'elles l'auront atteinte. Ainsi, il leur sera possible d'accéder à la Voie [de la perfection] et de s'approcher de Dieu.
> Écrit à Lanzhou la 37e année de la République [calendrier lunaire], par Min Zhidao de Lintan

La préface écrite par Min Zhidao présente Liu Zhi comme un sage ayant atteint l'unicité divine et faisant partie de la catégorie des hommes parfaits. Son œuvre s'apparente à un manuel guidant le croyant sur le chemin de la perfection pour atteindre la connaissance de Dieu. La publication de l'ouvrage *Explication des cinq mérites [de l'islam]* par le Xidaotang en 1948 montre que même à une époque tardive, après le mouvement de la nouvelle culture musulmane, sa pensée est encore très répandue parmi les communautés musulmanes du Nord-Ouest et que ces dernières sont prêtes à financer la réimpression de ses œuvres. Dans sa préface, Min Zhidao fait implicitement référence aux trois paliers initiatiques qui mènent à la connaissance de Dieu et qui sont désignés de façon indifférenciée par le terme *dao* 道, Voie de la perfection en islam.

Si les écrits de Liu Zhi ont indéniablement fait l'objet d'une attention particulière, certainement en raison de leur facilité d'accès et de leur qualité pédagogique, l'exclusivité qu'on leur accorde dans les récents travaux oblitère l'ensemble des œuvres qui composent cet héritage culturel islamique : en 1956, le Xidaotang possédait une bibliothèque

en sciences islamiques de 3000 volumes[66]. Il convient donc de se demander pourquoi l'historiographie concernant le Xidaotang accorde une telle prépondérance à l'éminent Liu Zhi au détriment, parfois, des autres auteurs des *Han kitab*. Liu Zhi a-t-il fait réellement l'objet d'une vénération au sein du Xidaotang ou la primauté de sa pensée au sein du Xidaotang est-elle un simple effet de loupe favorisé par une production historiographique ancrée dans des contextes politiques particuliers ? Les études récentes, en se focalisant sur le lien intellectuel entre la pensée de Liu Zhi et l'enseignement du fondateur du Xidaotang Ma Qixi, ont tendance à occulter les diverses composantes de la dynamique intellectuelle et les autres formes d'expression de la vie religieuse.

Quelques réflexions sur la prépondérance accordée à Liu Zhi dans l'historiographie du Xidaotang

Après nous être interrogés sur la réception et l'usage particuliers des *Han kitab* au sein du Xidaotang et leurs répercussions sur la société musulmane locale, nous voudrions examiner, en dernier lieu, la place accordée à la figure et à l'œuvre de Liu Zhi dans l'historiographie de ce groupe religieux. En 1942, un article intitulé « Brève histoire du courant islamique Xidaotang à Lintan, Gansu » paraît dans la revue *Huijiao qingnian* [Jeunesse musulmane] sous le pseudonyme de Jie Min 孑民. L'auteur de cet article est Ding Zhengxi, un intellectuel du Xidaotang, diplômé de l'Université de Pékin en 1933 (département des Lettres), très prolifique dans les années 1930-1940. Rédacteur du *Gansu minguo ribao* 甘肃民国日报 [Journal de la République au Gansu], organe du Guomindang, en 1935, il est très engagé et actif dans le mouvement de la culture islamique qui veut réformer l'éducation des musulmans, faire d'eux les acteurs d'un État moderne et les sensibiliser à la propagande nationaliste. Au sein du Xidaotang, il bénéficie de toute l'estime du Maître religieux Ma Mingren 马明仁, car il incarne la réussite d'une politique éducative moderne que ce

[66] Zi Heng, 1987: 50.

dernier mène depuis la fin des années 1910[67] à Lintan. L'article, publié en 1942, a en réalité été rédigé bien plus tôt, en 1934, lorsque Ding Zhengxi se voit confier par Ma Mingren, la tâche d'écrire l'histoire officielle du Xidaotang. Cette initiative historiographique, datant du milieu des années trente, répond à une prise de conscience de la part de l'élite religieuse et intellectuelle du Xidaotang : la nécessité d'écrire l'histoire de leur confrérie, une histoire destinée aux observateurs extérieurs, de plus en plus nombreux à faire des enquêtes dans le Nord-Ouest de la Chine. Il faut donc distinguer cette production historique, voulue et contrôlée par l'élite religieuse, d'un autre type d'écriture, les hagiographies retraçant la vie des saints, qui restent circonscrites à un usage interne. Des bribes de cette histoire écrite en 1934 se retrouvent dans les journaux d'enquête de Fan Changjiang 范长江 (1936) et Wang Shumin 王树民 (1938).

Ding Zhengxi y décrit la place qu'occupe l'œuvre de Liu Zhi dans la doctrine religieuse de Ma Qixi ainsi :

> Il [Ma Qixi] a entrepris une recherche minutieuse concernant la pensée du lettré musulman originaire de Nankin, Liu Jielian [Liu Zhi]. Puis, il a utilisé la pensée confucéenne pour exalter les préceptes islamiques. En rendant lumineuse la vraie nature de l'islam, il a favorisé la compréhension mutuelle entre Han et Hui. Alors, les fidèles qui croyaient en lui, respectaient les œuvres de Jielian et ont fondé le Xidaotang islamique. La 28e année de l'ère Guangxu [1902] est le moment où il a transmis son enseignement avec, en particulier, comme principe fondamental de diffuser les préceptes [développés par] Liu Zhi et aussi d'observer [les règles de] ceux qui ont fondé la religion[68].

Dans l'extrait mentionné ci-dessus, la place centrale accordée à l'œuvre de Liu Zhi dans l'établissement de la Voie, l'usage conscient

---

[67] Ding Zhengxi fait partie de la première promotion de l'école privée (*sishu xuetang* 私塾学堂) fondée par Ma Mingren en 1919 : École primaire de Puci à Lintan (*Lintan Puci xiaoxue* 临潭普慈小学). Il y reçoit une instruction moderne intégrant le programme national complété par l'apprentissage des classiques chinois confucéens et de l'arabe. Puci 普慈 est l'appellation populaire de Ma Mingren. Le directeur de l'école est Lü Fanggui 吕芳规, un Han qui a passé les examens mandarinaux à la fin de l'empire des Qing.

[68] Jie Min 孑民 (pseud.) [Ding Zhengxi 丁正熙], 1942, « Gansu Lintan—Qingzhen Xidaotang zhi shilüe » 甘肃临潭—清真西道堂之史略 [Brève histoire du courant islamique Xidaotang—Lintan, Gansu], *Huijiao qingnian* 4 (4-5) : 11-12, [11].

de la pensée chinoise dans l'enseignement et la volonté d'aboutir à une compréhension mutuelle entre musulmans et non musulmans ne sont pas anodins. Ding Zhengxi a pour mission de façonner une histoire consensuelle et officielle, la seule apte à être révélée au lecteur de la presse musulmane. L'anonymat de l'auteur, qui n'est de mise pour aucun autre de ses articles, peut d'ailleurs être ici interprété comme un souci d'objectivité ou de scientificité. Cette version de l'histoire rendue publique répond aux attentes d'une élite religieuse et intellectuelle du Xidaotang qui, depuis la chute de l'empire, a la volonté politique de participer à la construction d'un État moderne et de défendre la place des musulmans dans le projet national. Il faut donc lire, dans l'extrait mentionné ci-dessus, où la place centrale de la pensée de Liu Zhi dans la doctrine religieuse du Xidaotang est complètement assumée, voire revendiquée, l'emblème de l'adéquation possible entre l'islam et la culture chinoise dominante ou le symbole d'un courant de l'islam intégré à l'ensemble chinois.

Une entreprise historiographique n'est jamais neutre : elle s'inscrit toujours dans un contexte politique, culturel, religieux particulier. Contrairement aux matériaux hagiographiques qui mentionnent comme source d'inspiration du Maître plusieurs œuvres des *Han kitab*, sa biographie publiée dans la revue musulmane *Huijiao qingnian*, ne cite, certainement par souci de simplification, que celles de Liu Zhi. Cet article qui a pour vocation de présenter le Xidaotang au monde extérieur, met l'accent sur la figure de Liu Zhi au détriment des autres penseurs dont Ma Qixi s'est nourri intellectuellement. Dès les années 1930, l'héritage intellectuel du Xidaotang, pris dans ce processus de publicisation et de simplification, subit en quelque sorte un nivellement dû à la place centrale que l'on accorde désormais à la figure de Liu Zhi. La maîtrise de la culture chinoise, incarnée par l'usage des œuvres de Liu Zhi, devient la preuve de l'intégration culturelle de l'islam à l'ensemble chinois et de la pleine légitimité des musulmans à participer au destin de la nation.

Dans ce cas précis, on peut considérer que Ding Zhengxi fait un usage politique de l'héritage intellectuel du Xidaotang : l'objectif n'est pas de rendre compte de sa richesse et de son dynamisme, mais plutôt d'établir un lien originel entre l'enseignement de Ma Qixi et la pensée

de Liu Zhi. L'interprétation et l'intention de l'auteur orientent la production historique dans laquelle il est engagé ; elles peuvent constituer les chausse-trapes d'une historiographie ancrée dans son temps historique et participent, dans le cas du Xidaotang, à un effet de loupe concernant l'influence intellectuelle de Liu Zhi.

On retrouve un phénomène similaire, motivé par des desseins différents, dans les années quatre-vingt, et plus encore dans les années quatre-vingt-dix, lorsque le « cas » du Xidaotang est érigé comme un exemple de l'adéquation entre la religion et le modèle de société socialiste prôné par le gouvernement. Liu Zhi constitue, là encore, une heureuse coïncidence pour illustrer l'adéquation entre l'islam et la culture chinoise. Les chercheurs sont même allés jusqu'à qualifier le Xidaotang de « Hanxuepai » 汉学派 (Courant/faction des études chinoises), terme inventé de toute pièce par le milieu académique. D'ailleurs, considérant qu'il gomme toute appartenance à l'islam, ce terme, qualifié de péjoratif, est rejeté par les membres de la communauté.

Au début des années quatre-vingt, le chef religieux actuel du Xidaotang, Min Shengguang 敏生光, dans un copieux article écrit en 1989 à Lintan et intitulé « La pensée de Liu Zhi et le Xidaotang »[69], inscrit Ma Qixi à la suite de cet héritage de création intellectuelle :

> C'est en recevant l'influence des auteurs précédemment cités, surtout Liu Jielian [Liu Zhi], que Ma Qixi a fondé le Xidaotang. Les héritiers du fondateur du courant de la Jahriyya, Ma Mingxin, ont eux aussi vénéré les œuvres de Liu Jielian, les fidèles se sont habitués à elles et les ont respectées comme les écritures. On peut en déduire que si les conditions historiques n'avaient pas été réunies pour que soient rendues publiques ces œuvres, je crains que dans la partie du Nord-Ouest du pays « la revigoration de la Voie du Prophète, la promotion de notre religion » n'aient été repoussées de plusieurs années[70].

[69] La version originale de ce texte, « Liu Zhi sixiang yu Xidaotang » 刘智思想与西道堂 [La pensée de Liu Zhi et le Xidaotang], écrit le 3 septembre 1989 à Lintan, a été rééditée dans un recueil regroupant les principaux écrits de l'actuel chef religieux : Min Shengguang 敏生光, 2007, *Xinyue zhi guang* 新月之光 [La lumière du croissant de lune] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe), 74-101. Une version allégée de ce texte a été publiée en 1991 dans la revue *Huizu yanjiu* n°4 de 1991 : 19-30.

[70] Min Shengguang, 2007 *:* 77.

Pour en quelque sorte replacer dans une perspective historique cet héritage intellectuel, Min Shengguang dresse un parallèle intéressant entre le Xidaotang et la Jahriyya, ce qui permet de montrer le rôle que ces musulmans érudits du Nord-Ouest, dont Ma Qixi faisait partie, ont joué non seulement dans la transmission de cette littérature musulmane mais aussi dans la revivification de l'islam dans le Nord-Ouest.

Il termine son article avec cette injonction :

> Nous espérons que lorsque les spécialistes et les universitaires étudieront la place indéniable qu'occupent l'histoire de l'islam, l'histoire de la pensée islamique et de la culture musulmane dans le trésor culturel de la nation chinoise, ils puissent évaluer le Xidaotang conformément à la réalité. Nous espérons également que dans leur étude sur la pensée et les œuvres de Liu Jielian, les chercheurs prêteront une attention particulière à l'existence de cette forte influence que la pensée de Liu Zhi a exercée sur le Xidaotang[71].

La reconnaissance de Ma Qixi comme héritier de cette transmission intellectuelle est un enjeu important pour les responsables religieux du Xidaotang : cela signifie que leur courant s'inscrit dans une continuité et une tradition islamique garantes de leur orthodoxie.

Pour conclure

L'originalité de Ma Qixi ne réside ni dans le fait d'avoir fait un usage pédagogique des *Han kitab* – nous l'avons vu, à la fin du XIXe siècle, cette littérature musulmane en chinois était utilisée au sein des madrasas du Nord-Ouest -, ni dans celui d'avoir vénéré la figure du lettré néo-confucéen Liu Zhi – de nombreux musulmans, soufis et non soufis, respectaient l'éminent Liu Zhi bien avant lui. Elle réside certainement dans la centralité que Ma Qixi accorde aux *Han kitab* et à la culture chinoise dans son enseignement islamique. Ce point doit être examiné, nous semble-t-il, à l'aune de deux phénomènes particuliers. Tout d'abord, Ma Qixi n'obéit pas au schéma d'initiation classique jusqu'alors généralement admis en islam chinois. Il n'a pas été initié à la Voie mystique sous la conduite spirituelle d'un Maître soufi de renom duquel il aurait obtenu la licence (*ijāza*) pour guider

[71] Min Shengguang, 2007 : 101.

les autres. Il s'est plutôt perfectionné, intellectuellement et spirituellement, dans l'isolement au terme de longues retraites. Dans le cas du Xidaotang, bien que Ma Qixi soit issu d'un lignage soufi, il ne semble pas avoir été initié spirituellement par son grand-père maternel. Cette non-initiation par un maître pose également la question de la *silsila*, une généalogie de la transmission maître-disciple qui remonte au prophète Muhammad[72]. Il n'a pas non plus été l'introducteur en Chine de nouveaux textes religieux qui auraient pu constituer le fondement doctrinal de son nouvel enseignement. Pour façonner sa doctrine religieuse, il se nourrit de ce qu'il possède à portée de main – le vivier littéraire musulman chinois transmis depuis le XVIIe siècle ainsi que les textes liturgiques et classiques islamiques utilisés par les autres ordres soufis. L'originalité de Ma Qixi demeure certainement dans l'usage pleinement conscient et assumé de cet héritage intellectuel islamo-confucéen. En se plaçant dans cette chaîne de transmission des savoirs, Ma Qixi prouve sa légitimité à devenir *shaykh*.

Les sentences écrites par le maître montrent que l'usage des *Han kitab* ne se limite pas à la sphère éducative du Xidaotang : leur forme et leur contenu sont intériorisés et remodelés pour guider les croyants de façon pragmatique dans leur vie quotidienne, sous forme de maximes. Ce que Ma Qixi a, en revanche, bien perçu c'est l'essoufflement d'un modèle éducatif islamique qui avait besoin, selon lui, d'une traduction et d'une interprétation chinoise pour se régénérer. C'est peut-être en cela que la vision de Ma Qixi est moderne, car dans ce dernier quart du XIXe siècle, le mouvement de renouveau de la culture musulmane n'avait pas encore pénétré le sud du Gansu et le Coran n'avait pas encore fait l'objet d'une traduction chinoise.

Par ailleurs, son rapport à la culture chinoise est directement lié à la biographie du Maître, et plus précisément à son éducation qui s'est faite dans un cadre confucéen institutionnalisé. Ma Qixi est indéniablement le produit d'une époque où, à la fin du XIXe siècle, par le biais de l'éducation, de nombreux lettrés musulmans font

[72] Sur ce sujet voir l'article de Nakanishi (2007, « The Logic of Succession in the case of Chinese Muslims during the Qing period », *Orient* 42 : 55-70) ; l'auteur décrit le soufisme dans la Chine de l'Est durant la période des Qing et la difficulté pour les lettrés musulmans d'être rattachés à une *silsila* des ordres soufis.

désormais partie intégrante de l'élite locale. Les préoccupations nationales, en termes d'éducation, résonnent déjà dans leur esprit et se manifestent par leur volonté d'ouvrir des écoles et d'éduquer les musulmans. L'usage que Ma Qixi fait des *Han kitab* est donc également lié à cette expérience sociale qui lui permet de concilier les traditions islamique et chinoise : il se pensait simultanément comme un érudit confucéen et comme un musulman orthodoxe, et il a trouvé dans l'usage des *Han kitab* un moyen de faire concorder les deux engagements. De plus, l'introduction des *Han kitab* comme matériau pédagogique et l'accent mis sur la langue et la culture chinoises jettent les bases de ce qui deviendra, dès 1919, une entreprise éducative moderne au sein du Xidaotang avec la création d'écoles séculières où sont proposés, en option, des cours de langue arabe et de culture islamique.

L'influence des *Han kitab* sur la pensée religieuse de Ma Qixi doit être envisagée dans toute sa dynamique et dans toute sa complexité, car elle a eu un impact sur les pratiques sociales et religieuses au sein du Xidaotang. Ma Qixi a tiré de ces œuvres un substrat sous une forme familière pour transmettre aux croyants un message religieux empreint de mystique soufie, pour leur inculquer une conduite morale et pour les guider dans les pratiques rituelles. Il a fait un usage pragmatique des *Han kitab* et a permis la vulgarisation des œuvres de Liu Zhi au sein de sa communauté religieuse. Toutefois, la prépondérance accordée à la figure de Liu Zhi dans l'historiographie du Xidaotang a bien souvent, par le passé comme dans le présent, un motif politique. Si l'influence de Liu Zhi sur la pensée de Ma Qixi mérite toute notre attention, elle ne doit pas occulter les autres formes d'expression religieuse qui se manifestent au sein du Xidaotang. Nul besoin pour le chercheur d'adopter une vision sino-centrée qui qualifie cet ordre religieux islamique d'autochtone et qui réduit sciemment sa dimension soufie à sa seule expression intellectuelle.

Bibliographie

ANONYME [MA Fuchun 马富春], 2010

« Xidaotang jiaoshi » 西道堂教史 [Histoire religieuse du Xidaotang], in Ma Tong 马通, Ma Haibin 马海滨 (eds.), *Zhongguo sufei xuepai dianji* 中国苏菲学派典籍 [Textes anciens sur les courants soufis de Chine] (non publié, 2 vols), vol. 2: 639-660.

AUBIN Françoise, 1990

« En islam chinois : quels Naqshbandis ? », in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis : Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (Istanbul : ISIS): 491-572.

AUBIN Françoise, 1997

« L'enseignement dans la Chine islamique pré-communiste (du XVIe siècle au milieu du XXe). Entre affirmation identitaire et modernisme », in Nicole Grandin, Marc Gaboriau (eds.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique* (Paris : Arguments): 373-401.

AUBIN Françoise, 2005

« Jesus in the Confrontation between Islam and Christianity transposed into China », *op. cit.*: 869-887.

AUBIN Françoise, 2006

« Islam on the Wings of Nationalism, the case of Muslim intellectuals in Republican China » in Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation, Communication*, (London : Routledge): 241-272.

BAI Shouyi 白寿彝, 1985 (réédition)

« Xibei huijiao tan » 西北回教谭 [Discussion sur l'islam du Nord-Ouest], in Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), *Zhongguo Yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian* 中国伊

斯兰教史参考资料选编 [Sélection de matériaux de référence sur l'histoire de l'islam en Chine], (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), vol. 1: 752-758.

BEN-DOR BENITE Zvi, 2005

The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in the Late Imperial China (Cambridge, MA. : Harvard Univ. Press).

COLLINS Randall, 1998

The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change (Cambridge : Harvard Univ. Press).

DING Shiren 丁士仁, 2008

« 20 shiji Hezhou jingtang jiaoyu de liangci zhongda tupo » 20 世纪河州经堂教育的两次重大突破 [Les deux percées du *jingtang jiaoyu* à Hezhou au XXe siècle], in Ma Minglian 马明良 & Ding Jun 丁俊 (eds.), *Yisilan wenhua qianyan yanjiu lunji* 伊斯兰文化前沿研究论集 [Recueil d'études avancées sur la culture islamique], (Pékin : Zhongguo shehui kexue chuban she): 583-593.

DING Zhengxi 丁正熙, 1931

« Huijiao yu Zhonguo Ru-Mo zhi bijiaoguan » 回教与中国儒墨之比较观 [Approche comparée de l'islam et (des pensées) chinoises confucéenne et moïste], *Yuehua* 3 (28): 6-10.

ELMAN Benjamin A., 1994

« Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty », in Benjamin A. Elman, Alexander Woodside (eds.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley : Univ. of California Press): 111-149.

ELMAN Benjamin A., 2000

A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China (Berkeley : Univ. of California Press).

FENG Jinyuan 冯今源, 2004

« Ma Qixi ping chuan » 马启西评传 [Biographie commentée de Ma Qixi], in Min Shengguang 敏生光 (ed.), *Ma Qixi shilian*

shangshi 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju): 214-229.

FLETCHER Joseph F., 1995

« Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching », in Joseph F. Fletcher (Beatrice Forbes Manz, ed.), *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Aldershot : Variorum): 75-96.

FRANKEL James D., 2005

« Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli* » (PhD diss., Columbia University).

FRANKEL James D., 2011

Rectifying God's Name. Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law (Honolulu: Univ. of Hawai'i Press).

GAO Zhanfu 高占福, 1991

Xibei musilin shehui wenti yanjiu 西北穆斯林社会问题研究 [Étude des problèmes de la société musulmane du Nord-Ouest] (Lanzhou : Gansu minzu renmin chubanshe).

GARNAUT Anthony, 2010

« The Shaykh of the Great Northwest: The Religious and Political Life of Ma Yuanzhang (1853-1920) » (PhD. Diss., Canberra : Australian National University).

GU Jiegang 顾颉刚, 2000 (1938)

Xibei kaocha riji 西北考察日记 [Journal d'enquête du Nord-Ouest] (Lanzhou : Gansu renmin chubanshe).

HILLE Marie-Paule, 2008

« Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XXe siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises* 27: 117-145.

HILLE Marie-Paule, 2014

« Le Xidaotang, une existence collective à l'épreuve du politique. Ethnographie historique et anthropologique d'une

communauté musulmane chinoise (Gansu, 1857-2014) », thèse soutenue à l'EHESS, Paris.

HORIIKE Nobuo堀池信夫 (ed.),

Chūgoku no isuramu shisō to bunka 中国のイスラーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan)

HUCKER Charles O, 1985

A Dictionary of Official Titles in Imperial China (Stanford, Ca. : Stanford Univ. Press).

JIE Min 孑民 (pseud.) [DING Zhengxi 丁正熙], 1942

« Gansu Lintan - Qingzhen Xidaotang zhi shilüe » 甘肃临潭—清真西道堂之史略 [Brève histoire du courant islamique Xidaotang - Lintan, Gansu], *Huijiao qingnian* 4 (4-5): 11-12.

JIN Yijiu金宜久, 1999

Zhongguo yisilanjiao tanmi - Liu Zhi yanjiu 中国伊斯兰教探秘—刘智研究 [Explorer les secrets de l'islam chinois - Étude (de l'œuvre) de Liu Zhi] (Pékin : Dongfang chubanshe).

LESLIE Donald D., 1981

Islamic Literature in Chinese (Canberra : Canberra College of Advanced Education).

LESLIE Donald D. & Yang Daye, 2005

« Jesus the Prophet in Chinese Islam », in R. Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Vol. 3a: 847-867.

LESLIE Donald D, YANG Daye 杨大业 & AHMAD Youssef, 2006

Islam in Traditional China, A Bibliographical Guide (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute).

*Lintan xian zhi zhailu*临潭县志摘录 [Extraits des Annales du district de Lintan], Manuscrit, non daté.

LIPMAN Jonathan, 2003

« The Xidaotang of Ma Qixi: A Sino-Islamic Collectivist Movement in Southern Gansu », *Études orientales* 19-20: 48-62.

MA Guifen马桂芬, 2006

« Beizhuang menhuan de lishi yu xianzhuang diaocha baogao » 北庄门宦的历史与现状调查报告 [Rapport d'enquête sur l'histoire et la situation actuelle du *menhuan* Beizhuang], (Actes du 16e Colloque national sur l'étude des Hui, Hebei): 441-453.

MA Tong 马通, 1981

Zhongguo Yisilanjiao jiaopai yu menhuan zhidu shilüe 中国伊斯兰教教派与门宦制度史略[Bref historique des courants et du système des *menhuan* de l'islam en Chine] (Lanzhou :Xibei minzu xueyuan yanjiusuo).

MA Weiliang马维良, 1995

« Linxiashi qingzhensi, gongbei wenmo jilu » 临夏市清真寺、拱北文墨辑录 [Compilation des écrits dans les mosquées et mausolées de Linxia], *Gansu Musilin*, n° 4 de 1995: 34-36.

MALEK Roman (ed.), 2005

The Chinese Face of Jesus Christ, Vol. 3a (*Monumenta Serica, Monograph Series*, L / 1-5, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica and China Zentrum).

MASON Isaac, 1925

« Notes on Chinese Mohammedan Literature », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 56: 172-215.

MATSUMOTO Akiro, 2008

« The Sufi Intellectual Tradition among Sino-Muslims », in Lloyd Ridgeon (ed.), *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies* (London : Routledge), vol. 2: 101-119.

MIN Shengguang 敏生光 [Muhammad Nūr al Dīn] (ed.), 2004

Ma Qixi shilian shangshi 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju).

MIN Shengguang 敏生光 [Muhammad Nūr al Dīn], 2007

« Liu Zhi sixiang yu Xidaotang » 刘智思想与西道堂 [La pensée de Liu Zhi et le Xidaotang], in *Xinyue zhi guang* 新月之

光 [La Lumière du Croissant de lune] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe): 74-101.

MIYAZAKI Ichisada, 1963/1981

China's Examination Hell (original *Kakyo : Chûgoku no shiken jigoku*, 1963, traduit en anglais par Conrad Schirokauer), (New Haven & Londres : Yale Un. Press).

MURATA Sachiko, 2000

Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's "Great Learning of the Pure and Real" and Liu Chih's "Displaying the Concealment of the Real Realm" (Albany : SUNY Press).

MURATA Sachiko, William C. CHITTICK & TU Weiming, 2009

The Sage Learning of Liu Zhi, Islamic Thought in Confucian Terms (Cambridge : Harvard Univ. Press).

MURATA Sachiko, 2010

« Liu Zhi's Neo-Confucian Islam », in Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert & Roberte Hamayon (eds.), *Miscellanea Asiatica, Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin* (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute): 345-370.

NAKANISHI Tatsuya, 2007

« The Logic of Succession in the case of Chinese Muslims during the Qing Period », *Orient* 42: 55-70.

NIGO Toshiharu 仁子寿晴, 2009

« Chūgoku shisō to isuramu shisō no kyōkaisen - Ryuchi no 'yū' ron » 中国思想とイスラーム思想の境界線——劉智の」有「論 [Frontière entre la pensée chinoise et la pensée islamique - le concept d'« existence » chez Liu Zhi], in Horiike Nobuo 堀池信夫 (ed.), *Chūgoku no isuramu shisō to bunka* 中国のイスラーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan): 61-79.

SATŌ Minoru 佐藤実, 2009

« Isuramu to jyukyō no kyori » イスラームと儒教の距離 [Distance entre islam et confucianisme], in Horiike Nobuo堀池信夫 (ed.), *Chūgoku no isuramu shisō to bunka* 中国のイスラ

ーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan): 31-44.

SCHNEIDER Lawrence A., 1971

Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for Alternative Traditions (Berkeley : Univ. of California Press).

SNYDER Calvin F., 1955

« Moslem Converts in West China », *The Alliance Weekly* 90 (12): 9-11.

Taozhou ting zhi 洮州厅志 [Annales de la sous-préfecture de Taozhou], 1970 (1907). Réimpression (Taipei: Chengwen chubanshe).

TZE-ki HON, 1996

« Ethnic and Cultural Pluralism. Gu Jiegang's Vision of a New China in his Studies of Ancient History », *Modern China* 22 (3): 315-339.

TONTINI Roberta, 2011

« *Tianfang dianli*: A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning », in Paolo Santangelo (ed.), *Ming Qing Studies* (Rome : Aracne): 491-531.

WANG Jingzhai 王静斋, 1985 (réédition)

« Zhongguo Huijiao jingtang jiaoyu de jiantao » 中国回教经堂教育的简讨 [Discussion sur l'éducation islamique des musulmans en Chine], in Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), *Zhongguo Yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian* 中国伊斯兰教史参考资料选编 [Sélection de matériaux de références sur l'histoire de l'islam en Chine], (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), vol. 2: 1018-1024.

WANG Shumin 王树民, 1949

« Xidaotang - Xin shehui de moxing » 西道堂—新社会的模型 [Le Xidaotang - un nouveau modèle de société], *Xibei shiji* 4 (8): 9-10.

WANG Yongliang 王永亮, 1987

« Cong jingtang jiaoyu dao xinshi Huimin jiaoyu—Huizu jiaoyu shi shang de juda zhuanzhe » 从经堂教育到新式回民教育—回族教育史上的巨大转折 [Du *jingtang jiaoyu* aux nouvelles formes de l'éducation musulmane—Les grands tournants de l'histoire de l'éducation des musulmans »], in *Zhongguo yisilanjiao yanjiu* 中国伊斯兰教研究 [Recherches sur l'islam chinois], (Xining : Qinghai renmin chuban she): 245-258.

WANG Yongliang 王永亮, 1992

« Jinxiandai Huizu xinwenhua yudong shulüe » 近现代回族新文化运动述略 [Brève description du Mouvement pour la nouvelle culture des musulmans à l'époque moderne et contemporaine], in Ma Tong 马通 (ed.), *Huizu jin-xiandai shi yanjiu* 回族近现代史研究 [Recherches sur l'histoire moderne et contemporaine des Hui] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe): 119-132.

WANG Yongliang 王永亮, 1993

« Huizu jingtang jiaoyu de chansheng ji zaoqi xingtai » 回族经堂教育的产生及早期形态 [Apparition et premières formes de l'enseignement islamique des musulmans], *Huizu yanjiu*, n° 1 de 1993: 88-96.

WOODSIDE Alexander, 1983

« Some Mid-Qing Theorists of Popular Schools. Their Innovations, Inhibitions, and Attitudes toward the Poor », *Modern China* 9 (1): 3-35.

WU Jianwei 吴建伟 (ed.), 2010

Huizu diancang quanshu zongmu tiyao 回族典藏全书总目提要 [Aperçu général des œuvres musulmanes classiques] (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe).

YE Fudong 冶福东 (ed.), 2009

Naigeshibandiye de yuan yu liu 乃格什班底耶的源与流 [Origine et développement de la Naqshbandiyya] (Hong Kong : Yisilan wenhua xiehui chuban).

YIN Shicai 尹世彩, 2006 (1924 [?])

« Ma Qixi xiansheng zhuan » 马启西先生传 [Biographie du Maître Ma Qixi], in Yin Zhengxiang 尹正祥, *Xiang qing ji* 乡情集 [Recueil sur mon pays natal] (Minxian : Tianma tushu youxian gongsi chuban): 101-104.

ZHANG Shihai 张世海, 1993

« Lintan Huizu de lishi ji xianzhuang » 临潭回族的历史及现状 [Histoire et situation actuelle des musulmans de Lintan], *Gansu minzu yanjiu*, n° 3 de 1993: 72-77.

ZHOU Xiefan 周燮藩, 2004

« Ma Qixi shilian jiedu » 马启西诗联解读 [Lecture critique des sentences poétiques de Ma Qixi], Min Shengguang 敏生光 (ed.), *Ma Qixi shilian shangshi* 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju): 94-112.

ZHU Gang 朱刚, 1982

« Zhongguo yisilanjiao Xidaotang xinyang shuping » 中国伊斯兰教西道堂信仰述评 [Description des croyances du Xidaotang, (courant de) l'islam chinois], *Qinghai minzu xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 4: 65-73.

ZI Heng 子亨 (pseud.) [Ding Shiyuan 丁士元], 1986

« Zhongguo yisilanjiao Xidaotang shilüe » 中国伊斯兰教西道堂史略 [Brève histoire du Xidaotang (courant de) l'islam chinois], in *Xidaotang shiliao ji* 西道堂史料辑 [Recueil des matériaux historiques du Xidaotang] (Xining : Qinghai minzu xueyuan minzu yanjiusuo): 1-59.

Chapitre 13

Traduction commentée des sentences parallèles de Ma Qixi (1857-1914), fondateur du Xidaotang

Marie-Paule HILLE
Postdoctorante du LabEx Hastec (GSRL)

Toute traduction est un exercice difficile, il l'est encore plus quand il s'agit de traduire une pensée islamique formulée en des termes confucéens[1]. Au premier abord, les sentences poétiques (*shilian* 诗联) présentées ici n'ont rien d'islamique tant leur forme et leur terminologie sont conformes à un style chinois classique. La traduction, assez littérale, est suivie d'un commentaire où nous expliquons le sens de certains termes ou concepts et leurs interprétations possibles. Les sentences parallèles sont une forme littéraire spécifique formée de deux phrases absolument parallèles tant par la construction que par le sens, de sorte qu'une partie peut éclairer l'autre en cas d'obscurité. Calligraphiées, elles sont généralement destinées à être suspendues et contribuent à la renommée des maîtres

[1] Cette contribution entre dans le cadre de ma recherche postdoctorale au sein du LabEx HASTEC et a fait l'objet d'un premier exposé (« La vie, l'œuvre et l'influence de la pensée de Ma Qixi (1857-1914), lettré musulman chinois du Gansu ») en collaboration avec Wang Huayan au sein d'un séminaire commun des programmes « Religions et sociétés en Asie » et « Islam, politiques, sociétés » du GSRL le 28 juin 2016. C'est une version remaniée de l'annexe n°3 de ma thèse (volume des annexes, pp. 31-44). Je remercie Françoise Aubin pour sa relecture attentive, Maud M'Bondjo et Wang Huayan pour leur aide dans la traduction des sentences parallèles.

spirituels. Parmi les seize sentences parallèles écrites par Ma Qixi entre 1908 et 1914, une seule, écrite de sa main, a pu être conservée jusqu'à aujourd'hui (sentence 16) ; les autres ont fait l'objet d'une transmission orale jusqu'à ce que Ding Zhengxi les compile en 1934. En raison des homophones, ce mode de transmission ne garantit pas l'authenticité des sentences originelles, car Ding Zhengxi, en même temps qu'il les fixe par écrit, en donne, malgré lui, une première interprétation.

À l'étude de ces sentences, on se rend compte que Ma Qixi, pieux musulman, est un lettré confucéen qui maîtrise à la fois les classiques chinois et islamiques. Pour la forme, il utilise une terminologie confucéenne, mais pour le fond, ce qui ressort est bel et bien un mélange de préceptes islamiques et de pensée soufie. Les sentences sont un moyen de véhiculer à l'intérieur de la communauté religieuse des recommandations – l'obéissance aux écritures saintes, l'observance des rites, l'accomplissement des actes méritoires, la rectification du corps, la purification de l'esprit – pour atteindre le palier ultime de la connaissance de la Réalité de Dieu et retourner à Lui. Elles édictent également les règles et les usages (*ādāb*) que le croyant doit adopter lors des rituels et en société. En cela, elles insistent sur la nécessité de forger son caractère moral. Transparaît également la notion des deux mondes et la nécessité de faire le bien en ce monde.

En 2004, à l'occasion de la commémoration du 90e anniversaire de la mort du Saint fondateur Ma Qixi, un ouvrage collectif a été publié sous la direction du *Hadj* Muhammad Nūr al Dīn Min Shengguang 哈吉·穆罕默德·奴伦丁·敏生光 : *Ma Qixi shilian shangshi* 马启西诗联赏识 [Apprécier les sentences poétiques de Ma Qixi] (Pékin : Zhonghua shuju, 2004). Plusieurs des contributions tentent de livrer une explication et une interprétation des sentences poétiques du Maître. Ainsi Jin Yijiu 金宜久 (« Ma Qixi shilian zhushi » 马启西诗联注释 [Explication des sentences poétiques de Ma Qixi] : 1-40) prend comme grille de lecture les œuvres de Liu Zhi. Zhou Xiefan 周燮藩 (« Ma Qixi shilian jiedu » 马启西诗联解读 [Lecture commentée des sentences poétiques de Ma Qixi] : 94-112) s'appuie, lui, sur les œuvres de Liu Zhi, de Wang Daiyu, le Coran et la pensée

soufie d'une manière plus générale. Lin Song 林松 (« Touguo yuyishensui de shilian shixi Ma Qixi xiansheng de lixiang, shijian yu fengxian » 透过寓意深邃的诗联试析马启西先生的理想、实践与奉献 [Essai sur l'idéal, la pratique et les apports de Ma Qixi en explorant la morale contenue dans ses sentences poétiques] : 113-129), outre les auteurs des *Han kitab* et du Coran, mentionne aussi les classiques chinois dans son analyse.
La présente traduction commentée, s'est également inspirée des travaux de F Aubin (1990), S. Murata (2000) et S. Murata, W. C. Chittick, Tu Weiming (2009).

***

I

讀書得妙意理合天經三十部
養氣通神明道統古聖百千年

En lisant les textes, on accède au sens caché selon les principes des écritures saintes au nombre de trente.
En cultivant son esprit, on atteint l'Un l'Unique selon la Voie des anciens sages depuis des milliers d'années.

Commentaire. Cette sentence met en parallèle la notion de *jiao* 教 et celle de *dao* 道. Le *jiao* 教 est l'obéissance aux principes (*li* 理) tels qu'ils sont enseignés dans les « trente livres saints » (ici les ouvrages composant le curriculum de l'enseignement islamique). Le *dao* 道, désignant la Voie de manière générale, est ici la Voie édictée par les Sages et qui mène au perfectionnement de soi en accomplissant les actes méritoires. Le franchissement de ces deux paliers est nécessaire pour accéder (*de* 得/ *tong* 通) à la connaissance de Dieu (*miaoyi* 妙意 « le sens caché des choses » et *shenming* 神明 « la lumière de l'esprit »). Ici *shen* 神 renvoie à l'unicité de Dieu.

II

體大公而遵主命善身善世洵哉仁熟義盡
本真誠以履聖行成已成人允矣道全德備

En suivant les commandements de Dieu avec l'idée d'un monde commun, on se perfectionne et on gouverne bien le monde ; c'est exactement comme cela que l'on peut atteindre la bienveillance parfaite.
En se conformant à la conduite du Prophète avec une sincérité réelle, on s'accomplit soi-même et avec les autres ; c'est exactement comme cela que l'on peut atteindre la morale complète.

Commentaire. Le thème qui apparaît dans cette sentence est celui du rapport au monde et de la relation avec autrui. Il convient d'obéir au message divin et de se conformer aux actions des prophètes pour améliorer sa personne et le monde ainsi que pour s'accomplir soi-même et avec les autres. Il s'agit de l'*ādāb*, c'est-à-dire la façon dont le musulman doit se comporter en société. *Renyi* « la bienveillance » et *daode* « la morale », concepts confucéens, sont ce à quoi les musulmans doivent tendre. L'« oubli de soi » *dagong* 大公 et la « sincérité vraie » *zhencheng* 真诚 sont deux moyens de parvenir à cet état d'homme parfait.

Il est difficile de comprendre le parallélisme entre *ti* 体 et *ben* 本. Dans la pensée de Liu Zhi, *ti* 体 désigne généralement la substance alors que *ben* 本 est l'essence. Il distingue trois substances : *shenti* 身体 « substance du corps », *xinti* 心体 « substance du cœur » et *xingti* 性体 « substance de l'esprit », et trois essences qui proviennent du corps *shen* 身, du cœur *xin* 心 et de l'esprit *xing* 性. Comme dans la sentence précédente, il est possible que le *ti* et le *ben* renvoient implicitement à la relation entre *jiao* 教 et *dao* 道, puisque dans la pensée de Liu Zhi l'essence est le *dao*, et que le *jiao* est la substance du *dao* (Liu Zhi, *Explication des cinq mérites [de l'islam]*). On peut donc comprendre que la première sentence renvoie à la substance (le *jiao*, l'obéissance aux écritures) alors que la seconde fait référence à l'essence (le *dao*, la conformité avec la Voie des sages).

III

命如春風仁如春理感物如春信 一生都在春光里
學是天成品是天縱啟口是天言 萬事不出天定中

La vie est comme le souffle du printemps dont l'humanité en serait le principe et la perception des choses en serait la preuve [/la Vérité]

Toute la vie se trouve dans la lumière du printemps

L'instruction est une réalisation du Ciel dont la qualité est un ordonnancement du Ciel et la formulation [/le message] une parole du Ciel

Les affaires (de ce monde) ne se trouvent pas en dehors de ce qui a été fixé par le Ciel

Commentaire. Le parallélisme entre *ming* 命 et *xue* 学 puis entre *yisheng* 一生 et *wanshi* 万事 laisse penser que le terme *ming* revêt ici le sens de la vie présente et non celui de commandement divin (ou mandat du Ciel). Ici le terme *chun* 春 « printemps » désigne Dieu le créateur, car l'existence des êtres sur terre est son œuvre. Dans la première sentence, il est donc question de l'existence des êtres sur la terre. Dans la deuxième, il s'agit des actions des hommes sur terre, ici l'étude.

Il semble que Ma Qixi évoque l'existence des hommes dans ce monde, sous la forme de la destinée (*ming* 命), et non celle de la nature (*xing* 性) qui, elle, renverrait au monde d'avant, celui qui précède la création. Quoi qu'il en soit, la sentence insiste sur deux points : l'existence et l'action des hommes dans ce monde sont fixées par Dieu et la réalité de Dieu se trouve en chaque être.

IV

斯大明始足分映萬燈
惟妙筆乃能裝修兩世

Comme la lumière (de Dieu) est grande, elle a pu se répandre et faire briller dix-milliers de lampes.

Le pinceau merveilleux (de la création) a alors seul été capable de créer et façonner les deux mondes.

Commentaire. La création du monde est le thème principal de cette sentence. Le terme *liangshi* 两世, « les deux mondes », semble renvoyer à la paire coranique : « ce monde » (ar. *dunyā*) et « le monde d'après » (ar. *ākhira*). Dans l'œuvre de Wang Daiyu, les termes utilisés pour nommer ces deux mondes sont *xiantian* 先天 et *houtian* 后天, analysés ainsi par Sachiko Murata:

> « The terms « before-heaven » (*hsien-t'ien*) and « after-heaven » (*hou-t'ien*) are Taoist expressions referring to the state of existence before this world and existence in this world. […] Wang is clearly using before-heaven to designate the realm of reality that is preparatory to the appearance of this world » (*Chinese Gleams of Sufi Light* : 52).

Dans la première sentence, Dieu est désigné avec l'image de la lumière, *topos* classique en islam soufi. Généralement, dans l'œuvre de Liu Zhi et des autres auteurs musulmans, la lumière sans forme de Dieu est désignée par les termes: *zhenguang* 真光, *shenguang* 神光, *yuguang* 余光, *yuguang de yuguang* 余光的余光, etc.

Les deux caractères *miaobi* 妙笔 font référence à la création de l'univers. Liu Zhi dans son œuvre parle de *dabi* 大笔 que Murata traduit par « Great Brush » (Grand Pinceau) :

> « This nature is the chief of all the spiritual awarenesses of the thousand antiquities. This wisdom opens up all the beginnings of the works and functions of the thousand antiquities. Both nature and wisdom act on behalf of the capability of the creative transformation.
>
> Hence, all things having spirit are deeply rooted in this nature in order to begin; these are the kinds of humans, spirits, birds, and beasts. All things having action are deeply rooted in this wisdom in order to begin; these are the kinds of heaven, earth, and the ten thousand things. Thus, this chief level is also named and called "the Great Brush." This is to say that all the principles and images of the thousand antiquities emerge from the writing of this Great Brush » (passage de *Nature and Principle in Islam* traduit par Murata, *The Sage Learning of Liu Zhi:* 214-215)

V

清豈易清欲清須一塵不染
真誠難真要真宜萬緣皆空

Être pur n'est pas chose aisée. Pour être pur il faut être d'une morale irréprochable.

Être vrai n'est pas chose aisée. Pour être vrai il faut atteindre le vide primordial.

Commentaire. Le thème central de cette sentence est le Pur (*qing* 清) et le Vrai (*zhen* 真) qui constitue la quête de tout soufi engagé dans la Voie du perfectionnement de soi. Le chemin de la perfection, consiste à rectifier son corps et purifier son esprit afin de lutter contre les tentations du monde extérieur et ses propres désirs. Les aspirants à la Voie doivent atteindre une pureté du corps et du cœur sans faille (*yichen buran* 一尘不染) et atteindre le vide primordial (*wanyuan jiekong* 万缘皆空). C'est seulement après avoir franchi ces différents paliers initiatiques qu'ils connaîtront la réalité de Dieu, en étant purs et vrais.

VI

人人具我真面目弗失即是我
物物顯他假形相化盡就如他

En chaque homme s'incarne (l'image /la nature vraie) de Dieu, celui qui retourne à Dieu sans perdre sa nature vraie [/son visage vrai], alors il sera (la Réalité de) Dieu.

En chaque chose se manifeste Dieu (sous la forme d'autrui/du Lui), celui qui retourne au commencement en se débarrassant des apparences extérieures (/fausses), alors il s'apparentera à (la Réalité de) Dieu.

Commentaire. Les pronoms « je » et « il » ne font pas référence aux pronoms personnels mais sont une façon de désigner Dieu. Il est intéressant de noter la séquence des termes 人人/我/真/是 et celle de la deuxième sentence 物物/他/假/如. La première semble faire référence aux hommes qui disposent de la vraie nature de Dieu avant

la création du monde, et qui dans ce monde retourne à Lui avec leur vraie nature. En islam, les hommes se distinguent des créatures car ils ont été dotés d'une âme *lingjue* 灵觉 ; si en toutes créatures se manifeste la Réalité de Dieu, au moment de la transformation créatrice, elles n'ont pas été toutes dotées d'une âme (*lingjue*) caractéristique de la nature humaine (*renxing* 人性) et restent dans le cycle de la grande transformation (*huajin* 化尽). L'expression *jiaxingxiang* 假形相 ne fait pas référence au principe des choses mais seulement à leur apparence. Elle peut être mise en relation avec un passage du *Tianfang xingli* de Liu Zhi:

> « hence the ten thousand things是故萬物/ decay only in their guises. 只朽其相/ There is no decay in their principle, 弗朽其理/for the principle is the Real. 夫理即真 (*rays*費隱經) » (traduction de S. Murata, *The Sage Learning of Liu Zhi :* 148)

VII

為性海為靈根代有無之妙用
曰元勛曰首命顯動靜之玄機

Le créateur de la nature et l'origine de l'esprit représentent la fonction mystérieuse de l'être et du non-être.
Le mérite originel et le commandement premier manifestent la conduite secrète du mouvement et de la quiétude.

Commentaire. Le commencement du monde et la nature réelle de Dieu sont décrits dans cette sentence poétique. Selon Zhou Xiefan, *xinghai* 性海, *linggen* 灵根, *yuanxun* 元勋, *shouming* 首命 sont des appellations pour désigner « le Un, l'Unique » dans *La Grande Étude islamique* de Wang Daiyu. Pour lui, *xinghai* et *linggen*, désignent respectivement la grande origine (*dayuan* 大源) de la nature (*xing*) et les racines premières (*zonggen* 总根) de l'esprit (*ling*). *Yuanxun* et *shouming* sont les commandements divins qui ont engendré le commencement et l'ordonnancement du monde en nommant les choses, il cite l'œuvre de Wang Daiyu (*La Grande Étude islamique*) : 代真主作为之动静，若能命有无、生死、贵贱、安危、得失之类是也 [Le mouvement et la quiétude représentent la Réalité de Dieu,

comme tous les autres états : être-non être, naissance-mort, cherté-bon marché, paix-menace, obtenir-perdre].

VIII

窮神知化至精學問在無我
復命歸真第一人品要如他

La connaissance de Dieu réside dans l'oubli de soi grâce à la plus parfaite des études.
Le retour à Dieu est la volonté de s'apparenter à Lui grâce au plus noble des caractères.

Commentaire. Cette sentence parallèle met en exergue deux processus différents dans la vie d'un aspirant à la Voie. L'état de « mourir en soi même » ou « d'oubli de soi » (*wuwo* 无我) est nécessaire pour accéder à la connaissance de Dieu (*qiongshen zhihua* 穷神知化) après avoir franchi les différents paliers du chemin sur la Voie de la perfection, l'étude parfaite (*zhijing xuewen* 至精学问).

L'état de « s'apparenter à Lui » ou « être comme Lui » (*ruta* 如他) est nécessaire pour retourner à Dieu (« *fuming guizhen* » 复命归真) après s'être rapproché de la qualité morale des prophètes, les hommes les plus parfaits (*diyi renpin* 第一人品). La façon et le processus pour retourner à Dieu ne sont pas les mêmes, car il faut distinguer la qualité morale des prophètes de celle de Dieu, c'est pourquoi ici nous avons le *ru* 如 « comme », « s'apparenter », car les prophètes/les hommes parfaits ne sont que les représentants de Dieu.

Zhou Xiefan dans son commentaire comprend *xuewen* 学问 comme la façon de franchir les trois paliers qui mènent à l'unicité divine. Les trois chemins pour parvenir à l'union mystique sont décrits ainsi par Liu Zhi:

> « The sage knows that the multitudes are not capable, and he deeply hopes that the multitudes will become capable. In the midst of their incapability, he directs them and exhibits to them the [three] paths of true practice: The first is called "Propriety" (*li* 礼), the second "the Way" (*dao* 道), and the third "the Real

> (*zhen* 真)." Propriety is the rules of behavior for daily interaction; this is the true practice of the body. The Way is the tendency to resist things and to circle back to the Real; this is the true practice of the heart. The Real is deep unification with the Root Suchness, which becomes the reality-moment of Propriety and the Way; this is the true practice of nature. The true practice of nature is the true practice of the Root Suchness » (Murata, *The Sage Learning :* 450)

Concernant le processus du perfectionnement, il précise :

> « What is the procedure of endeavor? It is said to be first rectifying the body (*zhengshen* 正身), second purifying the heart (*qingxin* 清心), and third fully realizing nature (*jinxing* 尽性). When the body is rectified the body becomes the mirror of the true of the Root Suchness (*benran* 本然). When the heart is purified, the heart becomes the light that reflects and is illuminated by the light of the World of Principles (*lishi* 理世). When nature is fully realized, nature becomes the principle (*li* 理) of the unity of Heaven and Human (*tianrenheyi* 天人合一) » (Murata, *The Sage Learning* : 484).

IX

即為教生平日要存今日敬
審慎贊念內裡不潔外里空

Dans la vie religieuse, il faut garder dans les jours ordinaires la piété d'aujourd'hui.

Il faut faire la prière avec circonspection, si on ne la fait pas intérieurement avec pureté, alors la faire extérieurement est vide (de sens).

Commentaire. Ma Qixi formule ici des recommandations concernant la vie des croyants et les rites qu'ils doivent accomplir. Il indique que les actes méritoires doivent être accomplis dans la vie quotidienne et que si le cœur n'est pas pur alors la prière est un effort futile. Il faut purifier son cœur pour pouvoir réciter les prières et dire le nom de

Dieu avec sincérité. L'expression *neili* 内里 fait référence ici aux actes méritoires de l'intérieur pour purifier le cœur, alors que *waili* 外里 renvoie aux rites pour rectifier le corps, les deux font partie du processus initiatique. N'attacher de l'importance qu'au premier ou qu'au second, n'est pas suivre la Voie de la rectitude.

X

居廣居由正路方能保合元氣
友良友親明師不啻坐於春風

En vivant dans un lieu fréquenté, on peut préserver l'énergie vitale originelle en suivant la Voie de la rectitude.
En s'entourant d'amis de qualité, on peut rester dans le souffle du printemps en nouant des liens avec des maîtres éclairés.

Commentaire. Dans cette sentence parallèle, Ma Qixi rappelle la nécessité pour le soufi de vivre dans le monde ou dans la foule même s'il entreprend de longues périodes de retraite. Liu Zhi dans *Tiangfang Dianli* (vol. 14) dit : « Les musulmans ne doivent pas vivre dans des endroits déserts. Les endroits sauvages sont proches de l'ignorance ; la ville est proche du savoir » (cité par Jin Yijiu, 1999 : 23). Dans cette sentence, Ma Qixi insiste sur la nécessité de vivre parmi les hommes et de discuter avec des maîtres éclairés pour suivre la Voie de la rectitude et donc rester dans le chemin qui mène à Dieu. Tout comme pour la sentence 2, *chunfeng* 春风 « Vent du printemps » désigne Dieu. Si on vit loin du monde et séparé des personnes instruites, on peut perdre l'énergie vitale originelle et sombrer dans l'ignorance. Le soufi a besoin d'un maître pour lui montrer la Voie et d'être parmi les hommes pour entretenir son énergie vitale.

XI

名實兼收不獨潤身還潤屋
經營俱到真能成己更成人

Avoir une (bonne) réputation permet d'obtenir tout à la fois, non seulement le rayonnement de sa propre personne mais aussi celui de son foyer.

Entreprendre aboutit en même temps, non seulement à l'accomplissement de soi, mais aussi à celui des autres.

Commentaire. Dans la pensée de Ma Qixi, le musulman doit trouver les moyens de sa survie dans ce monde, il doit travailler dur avec son corps et avec son cœur pour s'accomplir lui-même mais aussi dans son rapport avec les autres, ainsi ce qu'il recherche c'est la grâce de Dieu dans l'au-delà. L'homme doit avoir une bonne réputation et entreprendre de bonnes actions dans cette vie, et ne pas être tourné essentiellement vers celle d'après sans rien accomplir. Ce qu'il fait pour lui (*shen* 身, *ji* 己), il le fait en même temps (*jian* 兼, *ju* 俱) pour autrui (*shi* 屋, *ren* 人).

XII

把齋貴清心上地
拜主須養性中天

Pour observer le jeûne, il est important de purifier son cœur.

Pour prier Dieu, il est nécessaire de cultiver la ressource originelle de son esprit.

Commentaire. Cette sentence mentionne l'importance de deux rites : celui de l'observance du jeûne (*bazhai* 把斋) et celui de la prière à Dieu (*baizhu* 拜主). L'expression *baizhu* 拜主, fait peut-être référence ici à la récitation ininterrompue du nom de Dieu chez les soufis, le *dhikr*. Ici, nous comprenons *shangdi* 上地 et *zhongtian* 中天 comme des synonymes. Ma Zhu dans *La Boussole de l'Islam* mentionne le triptyque *xiantian*, *zhongtian*, *houtian* (voir Jin Yijiu, 1999 : 28).

XIII

入此們登此殿莫蒙混禮了拜去
洗其心滌其慮須仔細做起功來

Quand on franchit cette porte (de la mosquée) et que l'on entre dans ce hall (de prière), il ne faut pas faire la prière avec désinvolture.

(Il faut) laver son cœur et épurer ses pensées pour exercer attentivement son devoir (de croyant) tous les jours.

Commentaire. Ma Qixi fait une recommandation sur la façon dont il convient de pénétrer dans le lieu de culte pour y prier et sur la manière de purifier son cœur et son esprit pour accomplir le culte.

XIV

開之謂言解解微解妙解一本 是大人致知學問
齋之取意齊齊身齊心齊七情 正君子克己功夫

« Ouvrir » signifie dénouer, dénouer le sens profond, c'est-à-dire comprendre en profondeur le livre saint ; c'est la méthode des grands hommes pour parvenir à la connaissance.

« Jeûner » signifie purifier, purifier le corps, le cœur et dompter ses désirs ; c'est l'art des nobles hommes pour parvenir à se maîtriser.

Commentaire. Si l'on réunit les deux premiers termes de ces sentences, on obtient *kaizhai* 开斋, qui signifie la rupture du jeûne. Mais Ma Qixi livre une explication distincte pour chaque terme. Après une période de jeûne, le soufi s'est élevé dans la compréhension et la connaissance de Dieu, il a également progressé dans le dépassement des pensées personnelles et dans la maîtrise des désirs. Le jeûne est donc une pratique qui mène vers une meilleure connaissance car, en affamant son corps et en affamant son esprit, le soufi parvient à l'oubli de soi.

Liu Zhi dans *Tianfang xingli* explique l'importance de considérer l'infiniment petit (*jiewei* 解微) ainsi :

> « The smallness of things under heaven reaches a mustard seed or a tiny speck, which is the ultimate, utmost smallness. But we should not look at them as small.

Let us try to look at the Real One (*zhenyi* 真一) in the state of signless, silent suchness, where the movement of a tiny speck (*weichen* 微尘) of thought happens to come to be. This one thought (*yinian* 一念) is merely one thought. Nothing can be as small as this, yet it causes the Great Mandate (*daming* 大命) of the chief manifestation (*shouxian* 首显) to come to be. The Great Mandate causes the inexhaustible sequence of the natures and principles to come to be. The surplus of the natures and principles (*xingli* 性理) causes the original vital-energy (*yuanqi* 元气) come to be. The exposing of the original vital-energy causes the two wings (*liang yi* 两仪) and four images (*si xiang* 四象) to come to be. The differentiation of the four images into pure and turbid causes heaven (*tian* 天), earth (*di* 地), and the ten thousand things (*wanwu* 万物) to come to be. Once again, in the midst of heaven, earth, and the ten thousand things, the Complete Substance of the Real One (*zhenyi zhi quanti* 真一之全体) manifests itself.

Even something that is so expansive and vast comes into being from the movements of one tiny speck of thought. But, the small is not small, because in the midst of the small is the utmost great (*zhida* 至大) to which nothing can ever be added ». (Traduit par S. Murata, *The Sage Learning :* 548)

XV

勤禮五功體認乎無聲無臭
謹齋三月操存於不睹不聞

Ceux qui pratiquent les cinq actes méritoires avec diligence, percevront celui qui est sans bruit et sans odeur.

Ceux qui jeûnent les trois mois avec circonspection, préserveront leur vertu dans le fait de ne pas regarder ni sentir.

Commentaire. L'expression *wugong* 五功 désigne ici les cinq actes obligatoires (ou cinq piliers) pour chaque musulman. Les expressions « *wusheng wuchou* 无声无臭 » et « *bu du bu wen* 不睹不闻 » servent à décrire la nature de Dieu. Dans *Le classique de l'Arabie en trois caractères* (*Tianfang San zi jing* 天方三字经), strophes 6 à 9, la nature de Dieu est décrite ainsi :

Le fondement de la Voie
C'est de reconnaître l'éclat de Dieu.
Dieu est sans limite ;
Il est sans forme non plus.
Il est sans fin et sans début,
Il est sans odeur et sans bruit.
Il n'est ni loin, ni près ;
Et pourtant il est le seul guide.
Ce n'est pas la vacuité du néant,
Mais la réalité de la substance.
C'est un mystère qu'il est difficile de scruter ;
Rien ne lui est comparable.
Il est analogue aux principes de la rectitude morale,
Il est comme le néant du vide.
Sa substance existe réellement ;
Sa splendeur est difficile à décrire…

(Traduit par F. Aubin, 1990, *En islam chinois :* 503)

Selon Jin Yijiu, les trois mois de jeûne sont un allongement du jeûne observé pendant le mois de ramadan ; selon lui, ils correspondraient au mois de juillet, août, septembre.

XVI

忠厚留有餘地步
和平養無限天機

La loyauté et l'honnêteté conserveront un état plein de largesse.
L'harmonie et la paix préserveront les secrets infinis du ciel.

Commentaire. Cette sentence poétique est difficile à traduire car les interprétations possibles sont nombreuses. Les termes confucéens de *zhonghou* 忠厚 et *heping* 和平 décrivent ici une réalité islamique. Les éléments les plus difficiles à comprendre sont le terme *dibu* 地步 qui signifie « degré, état, point » (interprété comme « le niveau qu'on a obtenu » 所达到的程度 par Jin Yijiu) et le sens donné aux verbes *liu* 留et *yang* 养. Jin Yijiu donne l'interprétation suivante de cette sentence parallèle :

> Celui qui est capable d'une attitude loyale et bienveillante à l'égard des hommes et des choses, il a assurément une nature de cœur magnanime [能以忠实厚道的态度待人接物的人，必定极其富有诚恳真挚宽容的心情].
>
> Celui qui est en bonne entente avec les autres est à même de défendre à l'infini le secret du Ciel qu'il ne faut pas révéler [与人和睦相处而不事事争执的人，是在固守无穷无尽的77不可泄露的机密]. (Jin Yijiu, 1999 : 38)

Marie-Paule HILLE

LabEx Hastec - GSRL

Faire communauté

Dimensions religieuses et politiques d'un rite alimentaire sur trois générations

Parmi les religions du Livre, certaines ont donné lieu à des courants mystiques et spirituels puissants, qui n'ont pas pour autant délaissé les obligations rituelles. Un rite alimentaire, pratiqué lors de fêtes religieuses par une communauté musulmane de langue chinoise[1], le Xidaotang (litt. « Hall de la Voie de l'Ouest »), est au cœur de cette étude.

Courant tardif et minoritaire de l'islam chinois, le Xidaotang, apparu à la toute fin du XIXe siècle, est principalement implanté dans le Nord-Ouest de la Chine[2]. Autour de 1898, le Maître fondateur, Ma Qixi (1857-1914), crée une école à Taozhou où il enseigne sa pensée religieuse inspirée des

---

[1] La population musulmane en Chine s'élève à environ 23 millions d'individus sur une population totale de plus de 1,3 milliard d'habitants (estimation récente fondée sur les statistiques fournies par l'Association Islamique de Chine et le *Blue Book*, voir Katharina Wenzel-Teuber, « People's Republic of China : Religions and Churches Statistical Overview 2011 », *Religions & Christianity in Today's China* II/3, 2012, p. 29-54). La Chine est un état « multinational » ou « multiethnique » composé de 56 nationalités : la majorité Han qui constitue près de 92% de la population et les 55 autres nationalités dites « minoritaires » (*shaoshu minzu*). Parmi ces 55 minorités nationales, dix sont de confession musulmane, elles pratiquent majoritairement un islam sunnite, de tradition hanéfite. Les musulmans de langue chinoise (Huizu), qui constituent presque la moitié de la population musulmane, sont répartis sur tout le territoire. Les autres communautés sont concentrées dans le nord-ouest et la province du Xinjiang, ce sont des populations de langues turques, turco-mongoles et des iranophones.

[2] Alors qu'au milieu des années 1980, le courant Ikhwan (Yihewani) compte plus d'un million de fidèles, que ceux du Qadîm (Gedimu) sont estimés à 4 millions et ceux des grands ordres soufis à quelques centaines ou dizaines de milliers, le Xidaotang compte 15 à 20 000 fidèles essentiellement implantés dans le Nord-Ouest de la Chine. Voir Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic of China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996 (1991), p. 385-392.

œuvres, écrites en chinois, d'intellectuels musulmans néo-confucéens, notamment Liu Zhi (1660-1730). En 1901, à la suite de querelles concernant les rites funéraires et de dissensions doctrinales, Ma Qixi se détache de sa confrérie soufie (islam mystique, *tasawwuf*) d'origine. En 1908, de retour d'un séjour de deux ans à Samarcande, il fonde sa propre Voie. Malgré les crises politiques violentes qui ont ponctué la période républicaine (1911-1949), l'histoire du Xidaotang se poursuit par l'affirmation progressive du mouvement spirituel et social préconisé à l'origine par Ma Qixi. Difficile à cataloguer, le Xidaotang se caractérise, entre autres particularités, par un enseignement basé sur une littérature en chinois dont le contenu islamique est véhiculé à travers les modes d'expression des pensées traditionnelles chinoises (confucianisme, bouddhisme, taoïsme) et un mode de vie et d'activité économique communautaire au sein de *grandes maisons*, s'apparentant à un phalanstère mais dont l'organisation obéit aux logiques de solidarité chinoises. En effet, la forme embryonnaire de cette organisation collective a vu le jour pour faire face à un contexte politique et socio-économique local instable et ponctué de crises alimentaires. L'existence même du Xidaotang et son action dans l'espace public tout au long des décennies prouvent les convergences possibles entre pensée morale et politique confucéenne et islamique. Par ailleurs, hier comme aujourd'hui et en dépit de son modèle collectiviste passé, le Xidaotang n'a jamais eu de tendance sectaire ; bien au contraire, il a toujours revendiqué son appartenance au monde chinois et a toujours, dans la mesure du possible, investi le monde politique.

Deux communautés du Xidaotang[3], aux origines historiques différentes et séparées d'une distance de 180 kilomètres, sont au centre de l'analyse : Lintan (anciennement appelée Taozhou, province du Gansu), berceau historique de cet ordre religieux et Linxia (anciennement appelée Hezhou, province du Gansu), terre de prédilection pour les visées prosélytes de son fondateur, Ma Qixi. Un miracle fondateur serait à l'origine de la communauté de Linxia : la tradition raconte qu'un étrange voyageur, un vieil homme avec une barbe blanche et ayant l'apparence d'un mendiant, frappa à la porte d'un célèbre *imam*, Ma Yingxian, alors que ce dernier se

---

[3] Cette étude s'appuie sur des observations menées en des lieux et à des moments différents. La première observation a été effectuée les 13 et 14 juin 2006 à Lintan lors de la célébration du 92e anniversaire de la mort du saint fondateur de la confrérie du Xidaotang, Ma Qixi. Au mois de septembre de l'année suivante, la préparation quotidienne du repas destiné à la rupture du jeûne durant le mois de ramadan a été observée dans la même localité du 24 septembre au 4 octobre, de huit heures du matin à environ neuf heures du soir. Au mois de novembre de la même année, le 10 et le 11, j'ai assisté à la préparation du repas de fête organisé à la mosquée de Machang à Linxia pour célébrer le même jour trois évènements de nature différente : la naissance du prophète Mohammed (*shengji*, ar. *Mawlid*), le 50e anniversaire de la mort du quatrième chef religieux du Xidaotang, Min Zhidao (1880-1957) et l'inauguration de la construction de la mosquée de Machang à Linxia par la communauté du Xidaotang. Une autre observation, très vite avortée, a eu lieu en 2008 dans les cuisines de la mosquée de Machang à Linxia en période de ramadan.

trouvait sous l'emprise du doute. Le religieux offrit l'hospitalité à ce curieux personnage qui lui annonça que les réponses à ses questions se trouvaient plus au sud, faisant ainsi allusion à la ville de Lintan. On comprendra ici que ce voyageur n'est autre qu'un envoyé du Maître Ma Qixi, la figure du mendiant étant un *topos* classique du discours hagiographique islamique[4]. Ma Yingxian suit les conseils de ce mystérieux messager et se rend en 1905 à Lintan pour rencontrer le Maître et adhérer à sa Voie. Fervent disciple, il jette les bases de la communauté du Xidaotang à Linxia sous la conduite spirituelle de MQ.

Le rôle passé et actuel de la cuisine

Nous nous intéresserons ici à la préparation collective des repas au sein des cuisines situées dans l'enceinte des mosquées de Lintan et de Linxia dans des contextes religieux différents : la rupture du jeûne pendant le mois de ramadan (*zhaiyue*)[5] et la commémoration de l'anniversaire de la mort des saints (*ermaili*)[6].

Cette façon de faire ensemble la cuisine n'est bien sûr pas l'apanage des fidèles du Xidaotang ; de nombreuses communautés musulmanes de Chine et d'ailleurs s'adonnent à des degrés divers à cette pratique collective durant le mois de ramadan et pendant les fêtes religieuses. Lors de l'enquête à Lintan – bourgade encore difficile d'accès pour les observateurs extérieurs, qu'ils soient étrangers ou chinois – l'observation de la préparation des repas au sein des cuisines d'autres mosquées n'a pas été possible. Les conditions de travail rencontrées en 2007 – qui m'avaient permis d'enquêter au sein des cuisines de la mosquée pendant dix jours –

---

[4] L'histoire de la communauté du Xidaotang à Linxia est présentée dans un livret de 26 pages intitulé *Les cent ans de gloire du Xidaotang à Linxia* (*Zhongguo yisilanjiao Xidaotang Linxia bainian guanghui licheng*). Ce document interne destiné aux fidèles a été rédigé et imprimé par les membres du comité de gestion de la mosquée de Machang en 2007.

[5] « Le mois de ramadan est celui pendant lequel fut commencée la révélation du Coran […]. Quiconque parmi vous sera témoin de la nouvelle lune annonçant ce mois, le jeûnera… » (Le Coran, sourate « La Vache », 2 :185). Sabrina Mervin donne cette définition du ramadan : « Le jeûne (*sawm* ou *siyâm*) est le « quatrième pilier » de l'islam. Il est donc obligatoire (*wâjib*) pour tous les croyants adultes en état de le supporter ; […]. Le jeûne commence à la vue de la nouvelle lune du mois de ramadan et se rompt à la vue de la nouvelle lune du mois de *chawwâl*. […]. Le croyant doit alors nourrir l'intention (*niyya*) de s'en acquitter. Pendant tout le mois, il va s'abstenir (*imsâk*) de prendre boisson et nourriture, de fumer et d'avoir des relations sexuelles, et cela du lever du jour jusqu'à la tombée de la nuit. Il pourra alors rompre le jeûne (*iftâr*), puis prendre un dernier repas (*sahûr*), le plus tard possible dans la nuit » (Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2000, p. 232-233).

[6] *Ermaili*, *'amal* en arabe, fait référence (pour les soufis du nord-ouest de la Chine) à une donation faite au chef d'un ordre soufi ou à une fête donnée en l'honneur de l'anniversaire de la mort ou de la naissance du saint fondateur ou de ses successeurs (Wang Jianping, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, Richmond, Curzin, 2001, p. 27).

se sont grandement détériorées en 2008 et en 2009 pour des raisons politiques que je n'ai pas la place de développer ici. Si une comparaison avec les autres ordres religieux, notamment soufis, n'a pu être menée, j'ai pu toutefois recueillir des informations auprès des fidèles des autres communautés religieuses. Certes, les adeptes des autres mosquées préparent collectivement les repas destinés à la rupture du jeûne, mais ils le font de façon moins systématique et selon un calendrier plus aléatoire (même si elles encouragent fortement ces activités le jour de la prière collective du vendredi).

Des observateurs issus du monde académique ont souligné à plusieurs reprises que l'organisation des repas lors des fêtes religieuses du Xidaotang était caractérisée par une distribution minutieuse des tâches sur l'ensemble de l'espace investi et du temps imparti. À l'occasion des *ermaili*, les équipes de cuisinières, composées de dix à quinze personnes actives, confectionnent généralement entre 1500 et 2000 repas complets (pains et gruau de viande). Lors de rassemblements plus spectaculaires, comme celui du 11 novembre 2007, le dispositif, dont le nombre de participants est impossible à évaluer, est largement renforcé car il s'agit de servir environ 5000 repas[7]. Lors de cette journée commémorative, le partage collectif du repas entre les célébrants clôt le dispositif rituel du culte des saints. La possibilité d'offrir autant de repas lors d'une cérémonie d'une telle envergure repose sur la transmission de savoir-faire hérités du passé et sur le maintien de l'observance rituelle.

En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la communauté de Lintan a cette particularité d'avoir mis en place un mode de vie et un système de production en collectivité, initiés par Ma Qixi, durant la première moitié du XXe siècle : les membres de la communauté (laïcs et clercs) vivaient au sein d'une *grande maison*. Excepté à Lintan et dans les villages des environs, les autres communautés du Xidaotang, notamment celle de Linxia, n'ont pas adopté ce mode de vie et de production collectifs. Si la *grande maison* de Lintan accueillait environ 400 personnes, il en existait quatorze autres dans les alentours de la bourgade – la plus grande accueillant 75 fidèles, la plus petite seulement huit. Leurs membres ne possédaient pas de biens propres et contribuaient à la collectivité en fonction de leurs compétences (paysans, artisans, marchands) ; en retour, ils étaient totalement pris en charge par le Xidaotang (logement, repas, vêtements, éducation des enfants, mariage, funérailles). Parallèlement à ce mode de vie en collectivité, d'autres fidèles faisaient le choix de ne pas intégrer ce modèle et menaient une vie autonome à l'extérieur des grandes

[7] L'impossibilité d'évaluer le nombre de personnes affairées dans les cuisines tient au fait que, d'un côté, un repas d'accueil est servi aux fidèles dès leur descente du bus, et de l'autre, ces mêmes cuisines préparent le repas collectif qui sera servi le 11 novembre. Par contre, une équipe d'environ quinze cuisinières s'active dans la cuisine consacrée aux activités de boulangerie.

maisons. Il existait donc deux modes d'appartenance au Xidaotang : interne et externe.

Plan en 3D du complexe socio-économique du Xidaotang à Taozhou, appelé « *daotang* » par les fidèles, dans les années 1930-1940. La mosquée, représentée par une photo située en fond de plan, se trouve au nord. Le complexe se déploie entre la colline du Vent de l'ouest (à l'ouest) et une rivière à l'est. Le premier ensemble, situé autour des deux cours en terre-battue les plus au sud, est constitué de la cour pour le fourrage, des écuries et d'habitations (extrême sud). Autour de la deuxième cour en terre-battue on trouve : la cour principale avant avec à l'ouest un bâtiment de deux étages comprenant le logement du Maître religieux et les bureaux administratifs. Derrière ce bâtiment à deux étages, on trouve les bureaux du personnel religieux et du Maître. La partie médiane, composée d'un ensemble de cours dallées, est composée des cuisines, du réfectoire, des greniers et de quelques logements pour les invités. Plus au nord, autour de la cour en terre-battue, on trouve les équipes de production (confection tissu et cuir) ainsi que des logements. Sur le dernier ensemble, à flanc de colline, se trouve le cellier où sont stockés les légumes (source : document réalisé [date inconnue] et fourni par le Xidaotang en octobre 2014).

Dans cet environnement social, la cuisine jouait un rôle central non seulement pour garantir le bon déroulement des fêtes religieuses mais aussi pour assurer la vie communautaire ordinaire. Le travail en cuisine s'organisait autour de la grande et de la petite équipe de cuisine supervisées par la chef d'équipe. L'équipe assignée à la grande cuisine, composée de dix personnes, se chargeait des repas pour la majorité des fidèles, alors que celle de la petite cuisine, constituée de quatre personnes, préparait principalement le repas pour le Maître, les personnes âgées, les plus faibles (malades et handicapés), les enfants et les hôtes. L'équipe de cuisinières tournait tous les sept jours selon un système de relais.

Aujourd'hui ces rites alimentaires, qui autrefois faisaient partie de la vie religieuse ordinaire, sont pratiqués essentiellement lors de fêtes religieuses comme le ramadan, ou d'événements plus extraordinaires, comme le culte d'un saint. Outre la description de ce rite culinaire, nous essaierons de comprendre les différentes façons d'être engagé dans sa pratique et la multitude des sens qu'il revêt en fonction du contexte social, religieux et politique[8].

Entre ici et là-bas : les critères non partagés « d'un pain bien fait »

La cérémonie qui a lieu le 11 novembre 2007 à Linxia répond à un dispositif rituel plus global : l'élevage, dans le respect et la douceur, du bétail qui sera sacrifié pour l'occasion, la lecture ininterrompue des liturgies une semaine avant la cérémonie de 4 heures du matin à 9 heures du soir, la purification corporelle sont autant d'étapes nécessaires précédant le début des préparatifs culinaires.

Pour aider à la préparation des festivités de Linxia, le comité de gestion du Xidaotang (basé dans la place-forte religieuse de Lintan), a dépêché des fidèles de Lintan. Ma rencontre avec eux s'est déroulée ainsi :

> *Vendredi 10 novembre 2007, mosquée de Machang (Linxia).* Les cuisines sont plongées dans un nuage de vapeur d'eau qui laisse à peine distinguer les visages. C'est là, à ma grande surprise, que je retrouve ce groupe de femmes que j'ai observé plusieurs fois à l'œuvre dans les cuisines de Lintan (on les identifie assez facilement à leur tablier brodé de fleurs)[9]. Aujourd'hui, on prépare et cuit à la vapeur des milliers de petits pains en forme de fleur (*huajuan*). Je discute avec Ga Niangniang (femme d'un *imam*), qui est souvent désignée comme responsable des cuisines à Lintan. Elle me dit qu'ils sont une petite quarantaine (la moitié étant des femmes) à être venus « donner un coup de main » : « On est arrivés il y a dix jours pour donner un coup de main. On [le comité de gestion du Xidaotang à Lintan][10] nous a demandé de venir alors on est venus. Je me fais vieille maintenant, c'est beaucoup de travail, j'ai des vertiges aujourd'hui. »

Elles sont arrivées le 4 novembre (soit sept jours avant le Jour J) dans un bus loué par la mosquée et logent gracieusement à l'hôtel Xinglong[11] adjacent à cette dernière. Cette décision collégiale d'envoyer des renforts suggère deux interprétations complémentaires : le comité de gestion du Xidaotang à Lintan a un doute sur la capacité de la communauté locale à gérer seule cet événement et il peut, d'autre part, vouloir démontrer que

---

8 Concernant les différentes définitions du rite voir Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

9 Les cuisinières de Lintan portent généralement des tabliers brodés quand elles viennent préparer collectivement les repas, celles de plus de quarante ans portent un tablier brodé noir, alors que celui des plus jeunes est en satin de couleur pastel.

10 Les informations entre parenthèses et entre crochets dans les propos cités sont données par l'auteur de la présente contribution.

11 Cet hôtel appartient à la communauté de Linxia.

les deux communautés sont capables de mener à bien cette tâche commune. Si le comité de gestion de la mosquée de Linxia ne semble pas avoir fait appel à cette aide, elle n'est à aucun moment remise en cause car il s'agit du dispositif en vigueur lorsqu'une cérémonie de grande envergure a lieu dans une des communautés du Xidaotang.

Parvenir à confectionner et à cuire des milliers de pain dans un délai imparti ne peut se faire que selon un dispositif général prédéfini qui débute avant le jour même de la cérémonie et qui est composé de nombreuses étapes rituelles. Lors des préparatifs, la cuisson des *huajuan* (pain de farine de blé en forme de fleur) a lieu la veille pour éviter que ces pains cuits à la vapeur ne sèchent trop vite. Dans la distribution des tâches, les femmes de Lintan sont affectées principalement aux activités de boulangerie ; ce poste est particulier : c'est là que se fait le mieux ressentir la hiérarchie entre les cuisinières locales et celles de Lintan. Les hommes de Lintan sont chargés de disposer un morceau de viande au centre des beignets (à l'emplacement du trou), de glisser le tout dans des sacs plastiques et de les ranger sur les étagères de la pièce qui jouxte la cuisine. Ces sacs contenant les beignets seront distribués le lendemain aux chefs des familles qui participent à la cérémonie et aux nécessiteux qui viennent quémander.

La veille des festivités, alors que le travail en cuisine se déroulait jusque-là sans encombre, un problème survient et perturbe un bref instant les préparatifs :

> *Vendredi 10 novembre 2007, mosquée de Machang (Linxia).* Je retourne dans la cuisine investie par les femmes de Lintan. À l'extérieur de la cuisine, sous les tentes, un panier rempli de pains en forme de fleur est disposé sur une table autour de laquelle sont réunies quelques femmes. Le ton assez léger de la plaisanterie du début de matinée a laissé place à des mines préoccupées, on se trouve face à un problème : les pains ne parviennent pas à lever convenablement. Rapidement, un comité restreint de femmes, originaires de Lintan, se réunit en toute discrétion pour discuter de cette question, je saisis des bribes de leur conversation, le problème est de deux ordres : les cuisinières de Linxia qui travaillent avec elles à ce poste de boulangerie ne font pas correctement les fleurs, elles seraient apparemment trop petites ; les marmites dans lesquelles sont cuits les pains à la vapeur ne sont pas exactement comme celles de Lintan : la hauteur entre l'eau et la natte en bambou sur laquelle sont posées les pains ne permet pas une bonne cuisson.

Photo X.1. Préparation des petits pains en forme de fleur (*huajuan*) par les cuisinières venues de Lintan (cliché M.-P. Hille)

Depuis le début des préparatifs, la présence des membres de la communauté de Lintan suscite des sentiments ambigus, oscillant entre agacement et déférence, de la part des fidèles de Linxia. Les cuisinières de Lintan ont accepté de venir à Linxia pour apporter leur aide parce que le comité de gestion du Xidaotang le leur a demandé. Certaines d'entre elles sont âgées et se plaignent ponctuellement de la fatigue et du stress que cette responsabilité engendre. Elles doivent s'accommoder d'ustensiles auxquels elles ne sont pas habituées et s'adapter à un espace de travail nouveau ; elles caractérisent cette situation avec des critères renvoyant à leur réalité quotidienne à Lintan. Elles s'efforcent d'adopter la bonne posture pour à la fois aider et diriger – sans formuler d'ordre direct – ces cuisinières qu'elles ne connaissent pas personnellement. Ainsi, dans l'espace restreint de la cuisine, prendre des initiatives tout en jouant le rôle de celles qui viennent « donner un coup de main » est un équilibre difficile à préserver.

Les cuisinières de Linxia, quant à elles, secondent celles de Lintan et, même si elles ont leur façon locale de faire les pains, s'efforcent de les confectionner conformément aux pratiques alimentaires en usage dans les cuisines du lieu saint. Elles sont très fières d'organiser cet évènement qui marque la fin d'une période difficile de déboires administratifs pour parvenir à la construction de la mosquée[12]. Certaines auraient aimé pouvoir se passer de l'aide des cuisinières de Lintan, d'autres sont

[12] Pour l'histoire de la construction de la mosquée de Machang à Linxia et ses implications politiques voir Marie-Paule Hille, « Entre allégeance et résistance. Faire sa place à Linxia, 'La Petite Mecque chinoise' » *in* Mathieu Berger, Daniel Cefaï et Carole Gayet-Viaud (eds.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble*, Bruxelles, PIE, Peter Lang, 2011, p. 135-168.

heureuses de préparer de façon collective ce repas de fête et, comme signe de bienvenue, portent des tabliers brodés caractéristiques de Lintan (qu'elles ont commandés à des proches ou achetés elles-mêmes à Lintan lors d'un pèlerinage), affichant ainsi leur volonté de faire honneur à leur hôte.

Un quiproquo va naître entre d'un côté les cuisinières de Lintan qui prêtent une attention particulière à ce que les pains soient bien faits, c'est à dire conformément aux usages du lieu saint à Lintan, et de l'autre les cuisinières de Linxia, qui, soucieuses de garder leur autonomie et peu familières de la façon de confectionner les pains à Lintan, n'attachent que trop peu d'importance à leur forme[13]. Cet épisode montre comment dans ce moment particulier se cristallisent des crispations relatives aux critères d'évaluation d'un pain *authentique*. L'affaire va se régler à demi-mot ; les critères d'évaluation d'un pain conforme vont être mis de côté exceptionnellement dans ce cours d'action. Les dames de Lintan vont concéder et mettre en suspens leurs exigences, chacune des parties va agir avec discrétion et circonspection afin de ne pas nuire au bon déroulement des préparatifs et de la cérémonie elle-même.

L'évitement de la querelle comme codéfinition de la dimension religieuse dans la vie ordinaire

Dans d'autres contextes, dépourvus de toute religiosité, la cuisine occupe une place importante dans les critères d'évaluation pour définir « le bon fidèle » du Xidaotang. Au cours de l'enquête, les fidèles de Lintan ont formulé des critiques à l'encontre des ménagères de Linxia qui ne feraient pas systématiquement la cuisine quand un hôte se présente à leur porte. Il est vrai qu'à Lintan (j'ai pu moi-même le constater) dès qu'un hôte rend visite à un membre du Xidaotang, les femmes s'affairent en cuisine pour lui servir un repas quel que soit le moment de la journée. Un chercheur m'a fait part de l'expérience suivante : dans les années 1980, alors que les foyers du Xidaotang étaient encore très démunis, il avait été gêné de l'accueil qu'on lui avait fait ; cette hospitalité serait due selon lui à une phrase du chef religieux qui aurait demandé aux fidèles d'accueillir leur hôte comme ils l'accueilleraient lui. Ces propos m'ont également été rapportés à de nombreuses reprises par les membres de la communauté de Lintan. Pour eux, « faire la cuisine » pour son hôte revêt une dimension morale car c'est un devoir que les fidèles se doivent d'accomplir.

Il est donc important de replacer cet épisode du pain « bien fait » dans une conception plus générale des pratiques culinaires au sein de ces deux

---

[13] Il est difficile d'évaluer ici le degré de familiarité que les cuisinières de Linxia ont avec la façon de faire les pains à Lintan. On peut néanmoins affirmer que certaines d'entre elles ont déjà participé à une *ermaili* à Lintan et qu'elles ont pu à cette occasion se rendre dans les cuisines en tant qu'hôtes sans pour autant participer à la confection des repas.

communautés tout comme de garder à l'esprit l'héritage historique qui les différencie : l'expérience non-partagée de la vie en collectivité au sein des *grandes maisons* évoquée plus haut. Ce mode de vie renvoie à l'âge d'or du Xidaotang durant la première moitié du XXe siècle où l'hospitalité était au cœur du lien social ; c'est pourquoi, bien que ce mode de vie collectif ait été dissout en 1957, les pratiques culinaires demeurent si importantes aux yeux des fidèles.

Si les critères pour définir un pain « bien fait » ne sont pas partagés, la situation ne se solde pas pour autant par une querelle. Alors que les cuisinières de Lintan réfléchissent déjà à la façon de régler le problème (notamment réduire la hauteur des nattes) et de confectionner d'autres pains, les cuisinières de Linxia le balaient en disant que « ça ira ». Les cuisinières de Lintan n'insistent pas et acceptent la façon dont leurs hôtes recomposent la situation. L'enjeu, pour les cuisinières de Linxia, est d'affirmer leur autonomie et d'imposer leur évaluation sur une situation qu'elles jugent satisfaisante (même si elles concèdent que les pains ne sont pas parfaits). Pour accorder cette liberté de jugement aux cuisinières locales, celles de Lintan doivent faire preuve de largesse et laisser libres les autres de leurs actes en dépit de ce qu'elles croient être bon pour eux. Ainsi, dans ce cours d'action particulier, les acteurs parviennent à codéfinir les formes ordinaires de leur religiosité en agissant de concert et en réévaluant ce qui est pertinent pour la situation. Cela devient possible car les cuisinières s'accordent sur un principe : le bon déroulement de la cérémonie du lendemain.

Ainsi, dans les cuisines sont réunis des membres d'un même courant religieux mais dont les communautés ont une histoire et des expériences non-partagées. L'importance que les cuisinières accordent à la forme des pains, dont la confection doit obéir aux règles édictées dans les cuisines du lieu saint, indique que cette étape du rite alimentaire a un sens précis. Pour elles, la réussite du dispositif rituel alimentaire global doit atteindre la perfection dans chacune de ses séquences. Dans cette situation, elles vont prendre conscience que leurs considérations sur la réussite de la préparation du repas ne sont pas partagées par les célébrants de Linxia car elles se trouvent dans un contexte religieux différent, hors du cadre habituel de la place-forte religieuse. Se mettent alors en place des modifications pour réajuster, exceptionnellement, les attentes concernant la préparation culinaire ; ce qui permet, dans une ultime phase du processus, de servir plus de 5000 repas dans un intervalle de quatre heures et de faire de cette fête un moment de communion réussi.

Médiations religieuses et pacification divine

La confection des plats et des pains qui composent le repas de fête se déroule en marge de l'évènement focalisateur qui est la venue du chef religieux, *Hadj* Muhammad Nûr al Dîn Min Shengguang. Si lors de la

célébration du culte du saint la séquence du sermon et des prières, en présence du guide spirituel, possède un caractère hautement sacré, celle du repas communautaire, bien que moins sacrée que la précédente, constitue néanmoins un rite de sociabilité important. En contexte religieux, il convient de déterminer le rôle de ce rassemblement communautaire dans l'économie générale du culte du saint mais également dans sa signification politique, nous y reviendrons.

Dans les cours d'action qui ponctuent cette activité religieuse, des moments d'hésitation, de doute, de vacillement surgissent partout et à tout moment (l'accrochage de sentences parallèles un centimètre plus haut ou un centimètre plus bas, la disposition des tables pour les offrandes parallèles au mur ou légèrement en biais, la largeur de l'allée empruntée par les invités d'honneur, etc.) et c'est à la pliure d'un évènement aussi banal que la confection de petits pains que le fait religieux se manifeste dans toute sa complexité. Pourquoi les femmes de Lintan tiennent-elles à ce que les pains soient « bien faits » alors que pour les cuisinières de Linxia ce principe ne prévaut pas pour garantir la réussite de l'évènement ?[14] Le fait de « faire les pains » selon les critères plébiscités par les dames originaires de Lintan ne trouve un écho que très partiel parmi les cuisinières de Linxia, et même si les pains, il est vrai, n'ont pas une forme authentique, cela n'entrave pas le bon déroulement des festivités.

Revenons donc sur ce moment d'évitement de la querelle qui succède à une situation qui aurait pu faire vaciller la bonne poursuite des préparatifs. Le fait que les *huajuan* n'aient pas la forme requise contrarie profondément les dames qui sont venues aider pour la cérémonie. Si le sentiment de faillir à leur tâche et la peur des « qu'en dira-t-on » de la part des fidèles de Lintan les tiraillent, cet imprévu dans les préparatifs les affecte également dans leur « acte de croire ». Pour elles, « mal faire » serait en quelque sorte « mal croire »[15]. Ce moment – où elles découvrent que les pains ne sont pas comme ils devraient être – ébranle leur vision de la cérémonie religieuse dans laquelle elles sont engagées et pour laquelle elles ont été choisies. Elles sont troublées de voir que le sens qu'elles portent à ce rite alimentaire n'est pas partagé par l'ensemble de la communauté, de façon pourrait-on dire universelle, sinon unanime. Elles se heurtent aux différentes conceptions que la communauté-hôte a de ce rite collectif. Ainsi, avec Humphrey et Laidlaw[16], nous croyons que les rites en eux-mêmes n'ont pas de sens, qu'ils sont pour ainsi dire vides.

---

[14] Les hommes présents dans la cuisine ne semblent pas avoir pris part aux échanges entre les cuisinières ni avoir la légitimité requise pour traiter de cette question.

[15] Nous faisons allusion ici à l'ouvrage de John Scheid, *Quand faire, c'est croire* (Paris, Flammarion, 2005), qui indique p. 282 : « Du moment que les rites étaient célébrés, la foi suivait sous la forme d'interprétations et de spéculations. »

[16] Caroline Humphrey, James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of ritual illustrated by the Jain rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Nos observations sur les différentes sensibilités liées au rite alimentaire montrent bien que le problème du sens du rite se pose différemment. Les célébrants, issus de communauté ayant chacune son histoire, sont engagés différemment dans la recherche du sens du rite, ils ont des intentions et des réactions très plurielles à son égard. La différence de l'engagement émotionnel et physique entre les cuisinières de Lintan et celles de Linxia pour la confection de ces pains en particulier laisse supposer la complexité du sens donné à ces rites alimentaires. Les différents degrés d'engagement, d'émotion et d'intention dans la pratique rituelle indiquent la pluralité de sens accordés à son observance.

Pour les cuisinières de Lintan, « bien faire les pains » est un acte qui dépasse la simple volonté de bien faire ; c'est un support, une ressource, qui fait référence au modèle originel, celui de la vie en collectivité à l'intérieur des *grandes maisons*. Pour elles, la confection des pains revêt une dimension symbolique dans le sens où elle est la réplique fidèle d'un modèle religieux idéal. Les cuisinières de Linxia, quant à elles, sont dans la simple acceptation de ce rite comme de ce qui doit être fait, sans pour autant lui conférer cette charge de sens symbolique. Les différents degrés d'engagement émotionnel dans le rite alimentaire observé sont liés aux contextes religieux et social dans lequel les cuisinières de ces deux communautés ont évolué. Ce rite collectif permet la co-existence dans une même temporalité de différents degrés d'engagement religieux.

Dans les travaux ethnographiques, les actions et interactions étudiées font souvent partie de ce que le sens commun qualifierait d'emblée d'activité religieuse : la présence du chef religieux qui de par sa position permet un lien direct avec Dieu, le rythme des récitations des sourates du coran et autres textes liturgiques qui permettent au croyant d'entrer en communion, la fumigation de l'encens distribué au cours de la prière collective qui facilite la remémoration des saints, etc. À côté de ces moments d'intense religiosité, il existe pourtant d'autres cours d'action qui constituent aussi des médiations religieuses et lors desquels la présence de Dieu intervient. L'observation de l'activité de boulangerie, qui de prime abord ne revêt pas une dimension sacrée dans sa forme la plus attendue, permet de saisir d'autres modalités de la présence divine, car Dieu est tout autant dans les petites choses.

Nous avons laissé de côté, dans notre analyse, le moment où les crispations autour « du pain bien fait » se dénouent pour que l'action commune puisse se poursuivre, il est temps d'y revenir. Comme nous l'avons déjà constaté, la situation en reste là, sans basculer dans la discorde manifeste. Albert Piette explique dans ses travaux que certaines situations restent en suspens car « Dieu y est un élément pacificateur et un principe de coordination. Incapable de résoudre des contradictions, il peut suspendre le désaccord »[17]. Les contradictions demeurent, les tensions

[17] Albert Piette, *Le fait religieux*, Paris, Economica, 2003, p. 48.

s'estompent et le faire ensemble reste possible. La présence de Dieu semble devenir opératoire dans la suspension de la discorde et visible dans les jugements et les actes des cuisinières. Ce que la présence de Dieu permet d'éviter ce sont les tensions qui pourraient surgir autour de l'évaluation de ce que pourrait être « un bon rituel » ou « un bon fidèle du Xidaotang ». On peut voir dans cette pacification un effet de la capacité d'action divine sur la communauté des croyants.

Nous allons maintenant essayer de comprendre pourquoi ce qui apparaît comme secondaire aux yeux des cuisinières de Linxia est d'une première importance pour celles de Lintan. Ce qui est en jeu pour les cuisinières de Lintan lors de la cérémonie, c'est la pratique d'un rite alimentaire selon un savoir hérité. Le rite doit ainsi être conforme à des usages et des pratiques transmis sur plusieurs générations et qui renvoient à la vie en collectivité, symbole de l'organisation sociale au sein du Xidaotang.

Les enjeux de l'organisation des repas pendant le mois de ramadan à Lintan

L'incident dans les cuisines de la mosquée de Linxia au sujet des *huajuan* m'a fait reconsidérer rétrospectivement les premières observations faites dans les cuisines de la mosquée de Lintan pendant le mois de ramadan en 2006 en attachant une importance particulière aux activités de boulangerie. J'ai pu ainsi mieux comprendre les enjeux de la préparation des repas qui servent, chaque soir, à rompre le jeûne.

Tous les jours durant le jeûne du mois de ramadan, obligation rituelle pour tout musulman, un groupe de personnes composé majoritairement de femmes prend totalement en charge et de manière autonome – à la fois financièrement et dans le choix du menu – la préparation du repas destiné le soir même à la rupture collective du jeûne. Deux logiques prévalent à la formation de ces groupes. Dans la plupart des cas, ce sont les fidèles habitant un même quartier qui se chargent de l'organisation des repas indépendamment des liens familiaux qui pourraient les unir ; cette répartition selon la localité a pour effet principal de réunir des personnes qui entretiennent une certaine familiarité. Dans l'autre cas, le repas de rupture du jeûne est donné pour commémorer les morts (*zhounian*), principalement le 40e ou le 100e jour suivant le décès. Le repas sera alors organisé par les membres de la famille et les amis venus les aider.

Cette répartition par quartier obéit à principe d'équité afin de permettre à chacun de participer. Les personnes volontaires doivent s'inscrire sur une liste mise à leur disposition par les responsables de la mosquée. Si seule une poignée de croyants participe à la confection du repas, les frais sont pris en charge par tous les fidèles du quartier sous forme de dons recueillis par des responsables désignés, généralement un groupe de quatre ou cinq hommes. Ce sont eux qui se chargeront des achats, de la comptabilité, de faire don à la mosquée de la somme restante et enfin de la

distribution, le soir venu (au moment du nettoyage des cuisines) des pains non consommés aux familles qui ont participé à l'élaboration du repas.

Quand les femmes parlent de cette répartition « en quartier » (*yipian yipian*), elles mentionnent avant tout l'aspect pratique et sécurisant car elles peuvent prendre une *sanlunche* (voiturette à trois roues) à plusieurs ou rentrer à pied par petits groupes. Le quartier le plus éloigné se situe à trente minutes de marche. Précisons qu'il n'y a pas d'éclairage public dans les rues de Lintan la nuit et que les femmes éclairent leur chemin avec des lampes torches. Si le dispositif se veut « égalitaire » (*pingdeng*) dans le sens où il encourage à chaque fois la participation de personnes différentes, il n'en demeure pas moins que les liens familiaux et amicaux permettent à certaines femmes de participer plusieurs fois à ces journées de préparation dans les cuisines. Par ailleurs, si les fidèles d'un groupe ne sont pas assez nombreux pour mener à bien l'entreprise, certaines femmes viendront prêter main forte. Durant la journée, le groupe qui œuvre dans la cuisine est généralement composé de dix à vingt femmes et d'environ cinq hommes ; les premières sont chargées de la confection du repas alors que les hommes s'occupent des achats, de la trésorerie et aident à débiter et à cuire la viande.

Photo X.2. Journée du 27 septembre 2007, le groupe des cuisinières de Dapoqiao (cliché M.-P. Hille)

Toutes les femmes en charge du repas ont fait leurs ablutions (*dajing*) le matin même. Elles revêtent toutes un tablier, souvent brodé, et porté soit à l'envers, laissant apparaître la doublure, soit à l'endroit côté broderie. Le port de ce genre de tablier est très répandu à Lintan puisqu'il constitue encore un élément du trousseau de la dot. Autrefois la jeune fille en âge de se marier brodait son propre tablier au sein du foyer parental ; aujourd'hui, il existe des boutiques de brodeuses à Lintan qui en font le commerce. Lorsqu'elles se rendent dans d'autres localités, les cuisinières se distinguent des autres grâce au port de ce genre de tablier dont les

broderies sont emblématiques de Lintan (comme le montrait le cas de Linxia).

La cuisine est composée de plusieurs postes de travail qui sont investis de manière différente selon les moments de la journée. D'une façon générale, deux jeunes femmes du groupe chargé de faire la cuisine un jour X passeront la veille vers 15 heures pour préparer la pâte qui servira le lendemain à la préparation des pains (*momo*). Le jour X, la matinée est réservée à la préparation des pains et des beignets de trois sortes : *momo* (pain de forme rectangulaire cuit au four), *youxiang* (grand beignet frit avec un trou au milieu) ou *miquanquan* (petit *youxiang*), *huajuan*. Ces trois pains, qui obéissent à des modes de cuisson et de préparation différents, accompagnent invariablement les plats qui, eux, peuvent changer en fonction de ce qui a été fait la veille ou du choix de la famille endeuillée. Deux mets sont généralement servis : une bouillie de millet et un plat à base de viande, de légumes et de pâtes de blé ou de *fentiao* (gelée préparée à base de fécule de pomme de terre).

Autour de la table à boulangerie : transmission du savoir-faire entre générations

Si à Lintan la préparation collective du repas destiné à la rupture du jeûne est scrupuleusement respectée chaque soir et donne lieu à une organisation bien rôdée, les observations menées à Linxia en 2008 durant le mois de ramadan ont montré que cette préparation collective des repas y est beaucoup plus aléatoire. Lors de l'enquête, je me suis rendue un premier soir dans les cuisines qui jouxtent la mosquée et j'ai demandé si je pouvais continuer mes observations les prochains soirs. Ayant eu l'accord la veille des fidèles, je me suis rendue le lendemain à la mosquée où les portes de la cuisine étaient closes. Tandis que je me trouvais dans la loge du gardien et que je lui demandais si des fidèles allaient venir ce soir-là pour préparer le repas, l'*imam* de la mosquée est venu à ma rencontre pour s'enquérir de la raison de ma visite et m'a interdit de poursuivre l'enquête au sein des cuisines[18]. Les soirs qui ont suivi cet échange, je me suis rendue à l'improviste à la mosquée pour constater que les cuisines n'étaient toujours pas investies. Même si les membres de la communauté de Linxia font des efforts pour organiser la rupture du jeûne en essayant d'élaborer des listes de groupes volontaires, force est de constater que les pratiques locales sont bien différentes de celles observées sur le lieu saint. Lintan et ses communautés avoisinantes demeurent les seules à

[18] En discutant avec un ancien membre du comité de gestion de la mosquée de Machang, j'ai appris que cet *imam* avait reçu une formation en sciences islamiques au Pakistan. Mon interlocuteur m'a également fait comprendre que le comité de gestion a changé et que cet *imam* est probablement moins ouvert à l'accueil des étrangers, d'autant plus s'ils ne sont pas eux-mêmes musulmans. Cet épisode montre, également, que les communautés des autres localités n'aiment pas être comparées à celle de Lintan quand il s'agit de la préparation collective des repas pendant le mois de ramadan.

confectionner collectivement le repas de la rupture du jeûne de façon systématique tous les soirs du mois de ramadan.

Les observations dans les cuisines de Lintan ont fait apparaître un élément important : la confection des *huajuan* et des *momo* donne lieu à une attention toute particulière et occupe une place centrale dans la transmission des savoir-faire. Les extraits du journal de terrain présentés ci-dessous décrivent l'activité de boulangerie.

> *27 septembre 2007, cuisine de la mosquée de Lintan, groupe de Dapoqiao.* À 8h45 une jeune fille, la trentaine, arrive accompagnée de son mari. Elle met son tablier brodé, ses manchons puis se lave les mains. Elle me raconte qu'elle a commencé à participer à ces activités religieuses il y a plus de dix ans, avant même son mariage. Avant le mariage elle venait avec sa mère, depuis, elle vient sans elle. Ça fait douze ans qu'elle est mariée. Elle saupoudre la table de farine et commence à pétrir la pâte à pain qui a eu le temps de lever car elles l'ont faite la veille vers 15h. Elle me dit que la première personne arrivée commence à faire les *momo*. Ce n'est pas fixe, elle arrive la première donc elle le fait. De plus les autres provisions n'ont pas encore été livrées. Elle amène son propre hachoir car c'est plus pratique. C'est son père qui va être le responsable des cuisines (*guanzhuren*) aujourd'hui. La participation est volontaire, ils les ont averties hier qu'il fallait venir aujourd'hui. Elles sont une vingtaine à s'affairer dans la cuisine.
>
> Une deuxième femme entre et le mari de la première se lève en guise de salutation. Elle vient tous les jours, c'est la cuisinière permanente employée par la mosquée qui prépare les repas pour les étudiants en sciences islamiques (*manla*). Un jeune vient prendre un peu de pâte car ils font la prière à la maison, la cuisinière m'explique : « la pâte d'ici est la plus pure » (*zheili de mian shi zui weisheng de*).
>
> Trois autres filles arrivent et mettent leur tablier et leurs manchons. Le mari de la première est parti. Elles partagent la pâte en trois et m'indiquent qu'avec cette quantité il faut juste trois personnes. Elles m'expliquent qu'elles savent quoi faire, pas besoin de le leur dire, que la mère transmet aux filles comment faire. Elles précisent que les filles qui vont à l'école ne font pas la cuisine, elles « ne font que regarder » (*kan yi ha*) et viennent juste manger. Après les études, elles pourront faire la cuisine mais « il n'y a pas de règles » (*mei you guiding*).

Photo X.3. Au premier plan la jeune fille arrivée la première, au centre la jeune fille s'est momentanément absentée et la troisième en bout de table pétrit le troisième morceau de pâte à pain (cliché M.-P. Hille)

C'est la cuisinière (en chef) qui cuit la pâte, c'est la seule à savoir le faire, les autres ne savent pas comment le four fonctionne. Ça fait trois ans qu'ils ont acheté le four, « ça cuit très vite, c'est pratique » (*kao de hen kuai, fangbian*). Avant elles cuisaient les *momo* avec le poêle, il fallait une heure pour cuire quatre *momo*, aujourd'hui avec le four il faut environ trois heures pour cuire vingt *momo*.

Photo X.4. À gauche, la cuisinière en chef, qui dispose la pâte à pain dans des moules rectangulaires (cliché M.-P. Hille)

À 9h30, d'autres filles un peu plus jeunes, la vingtaine, arrivent. Elles commencent par couper la viande puis les légumes sur la table près de l'entrée. Elles ne veulent pas préparer la pâte pour les *huajuan* : « Les *huajuan*, c'est casse-pied ! » (*huajuan, mafan !*). Elles laissent donc aux plus âgées le soin de la préparer. Les jeunes filles disent qu'elles savent le faire, mais qu'elles ne veulent pas confectionner les *huajuan*. Elles se justifient en disant qu' « elles ne les font pas de la même façon » (*zuo de fangfa bu yiyang*). Ces mêmes jeunes filles décident finalement de se regrouper autour de la table à boulangerie pour faire la pâte des *huajuan* car les œufs viennent d'arriver, laissant ainsi le poste « découpage de la viande » aux plus anciennes. La cuisinière (en chef) leur dit comment faire. Les jeunes n'arrivent pas à « déterminer » (*queding*) le nombre d'œufs nécessaires. La cuisinière leur dit qu'il en faut cinq.

Photo X.5. La confection des *huajuan* avec une baguette, à droite la plaque en métal sur laquelle on les fait cuire à la vapeur (cliché M.-P. Hille)

Les filles appellent la cuisinière (en chef) « *aniang* » (terme utilisé pour désigner une dame qui a approximativement le même âge que sa propre mère) et lui demandent si la pâte pour les *momo* est bien pétrie. Il semble que oui. Une fois que la pâte a été disposée dans un moule rectangulaire, la cuisinière dessine des motifs sur la partie supérieure de la pâte avec une pince à dents qu'elle tend ensuite à une jeune fille pour qu'elle poursuive le travail. La jeune fille n'ose pas faire les marques sur la pâte du pain, une vieille dame qui se trouve à ses côtés le lui demande mais la jeune fille, intimidée, n'ose pas de peur de mal faire. Autour de la table, une autre jeune fille qui disait ne pas savoir faire les *huajuan* se décide finalement à les faire.

À 11h30, les *huajuan* sont terminées, il ne reste plus qu'à les cuire. Les jeunes filles attisent le charbon du fourneau et préparent les marmites d'eau qui serviront à les cuire à la vapeur. Il faut vingt minutes pour cuire les *huajuan*. Pendant ce temps, d'autres disposent la première fournée de *momo* cuites sur des baguettes en bois afin que l'air puisse circuler. La jeune fille qui ne voulait pas tracer les motifs sur le pain se résout à le faire.

Photo X.6. La plaque en métal, sur laquelle sont disposées les *huajuan*, va être placée dans la marmite d'eau bouillante (cliché M.-P. Hille)

À 16h00, tous les *momo* sont cuits et les jeunes filles les coupent en gros morceaux carrés. Les filles plaisantent. Elles disposent les morceaux de *momo* en commençant par remplir les rebords d'un grand panier en vannerie. À 16h25, la préparation des *momo* est terminée.

Photo X.7. Les différents motifs décorant la croûte du pain (cliché M.-P. Hille)

Photo X.8. Disposition des morceaux de pain dans la vannerie (cliché M.-P. Hille)

À 17h30, elles vont nettoyer les tables disposées dans le hall de la mosquée. Trois filles nettoient les tables. Les autres commencent à remplir les grands plateaux en bois orange utilisés pour acheminer entre la cuisine et le hall de la mosquée les *momo*, *huajuan* et *miquanquan* qui seront ensuite disposés directement sur les tables.

Photo X.9. Bassines remplies de *miquanquan* (petit *youxiang*) (cliché M.-P. Hille)

Photo X.10. Plateaux sur lesquels sont disposées les trois sortes de pain (cliché M.-P. Hille)

> *30 septembre 2007, cuisine de la mosquée de Lintan, groupe de Dazigou.* Une jeune fille m'explique que la pâte pour les *huajuan* est « par-là ». Je leur demande quand elles vont faire les *huajuan*. Elles me disent « pas maintenant », qu'elles les feront cet après-midi.
>
> Les jeunes filles ajoutent que les *huajuan* selon « la vielle forme » (*lao xingshi*) elles ne savent pas les faire. Elles me disent que les jeunes savent faire les *huajuan* selon « la nouvelle forme » (*xin xingshi*). Elles m'expliquent que la « façon nouvelle » de faire les *huajuan* « est très moelleuse » (*ruan de hen*), qu' « avec la nouvelle forme on peut aussi en faire moins car s'il y en a beaucoup elles s'affaissent » (*xin de xingshi zuo shao yidian, xing, duo de hua po le*), que « quand on se marie on fait la nouvelle forme, certaines vieilles dames ne savent pas faire la nouvelle forme » (*jiehun de shihou zuo xin de huayang, laonianren youde buhui zuo xin de xingshi*).
>
> *1er octobre 2007, cuisine de la mosquée de Lintan, groupe de Xifengping.* Une fille n'ose pas « pincer le pain » (*qia mianbao*), elle demande à la cuisinière de le faire. Dans les *huajuan* elles mettent de la poudre de pois verts. C'est la dame qui a coupé l'agneau qui fait les *huajuan*, elle s'occupe aussi du feu. C'est la seule à savoir faire les *huajuan*.
>
> *2 octobre 2007, cuisine de Lintan, groupe de Fanjiazui*. Elles ont commencé à pétrir la pâte pour les *momo*, elles font les *youxiang* et préparent déjà les *huajuan*. Les gestes des jeunes filles sont indécis. La forme des *huajuan* n'est pas la même.

Ces extraits de journal de terrain indiquent que dans la préparation du repas deux moments donnent lieu à des hésitations : la confection des *huajuan* et la décoration des *momo*. Les jeunes filles occupent plusieurs

postes tout au long de la journée mais elles sont préposées à celui de la boulangerie quand le moment est venu de faire les *huajuan* et les finitions décoratives sur la pâte du pain.

Dans son étude sur les savoir-faire techniques, Marie-Noëlle Chamoux fournit une grille d'analyse pour mieux comprendre les types de savoir-faire et les moyens de les transmettre[19]. Elle distingue les savoir-faire généraux des savoir-faire particuliers et les deux modes d'apprentissage qui sont la transmission par imprégnation et la transmission par un maître. Ces deux modes de transmission concernent à la fois les savoir-faire généraux et les savoir-faire particuliers. L'observation dans les cuisines et les discussions avec les femmes nous permettent de penser que la confection des *huajuan* était à l'origine un savoir-faire féminin général car la confection de ces pains était accessible à toutes au sein des cuisines de la *grande maison* et était pratiquée par l'ensemble des femmes. Si aujourd'hui, on continue à faire les *huajuan* dans le domaine domestique, ce savoir-faire a régressé car son procédé a été simplifié. Le jeu de transmission qui permettrait d'aboutir à une forme de *huajuan* proche de celle qui était confectionnée dans la *grande maison* ne peut être mené au sein de la famille. La transmission de ce savoir-faire, qui passe par la maîtrise du « coup de main » plus que par le maniement d'outils complexes (une simple baguette suffit à leur faire prendre forme)[20], ne peut se faire que lors d'activités collectives durant lesquelles les femmes détenant ce savoir-faire le pratiquent.

La transformation de la répartition et de l'appropriation de ce savoir-faire est directement liée à l'histoire de la communauté et à la disparition du mode de vie au sein de la *grande maison*. On peut donc dire que ce savoir-faire général féminin[21] est devenu particulier et qu'il est toujours transmis par imprégnation. En effet, les enquêtes dans les cuisines ont montré qu'il n'y a pas de transmission par un maître. L'apprentissage se fait par l'observation et la répétition des gestes ; la pédagogie est très succincte, nous n'avons constaté aucun moment d'instruction particulier, les explications orales sont rares et les sanctions ne sont jamais négatives. C'est en travaillant sous les yeux des jeunes filles que les plus anciennes leur transmettent leur savoir-faire, il revient à ces dernières de tirer profit de ce qu'elles observent. Soulignons que la démarche de l'apprentissage part toujours de l'apprenti qui se porte volontaire pour aider à la

---

[19] Marie-Noëlle Chamoux, « Les savoir-faire techniques et leur appropriation : le cas des Nahuas du Mexique », *L'Homme*, 1981, tome 21, n°3, p. 71-94.

[20] Précisons ici que la simplicité de l'outil n'enlève rien à la difficulté de la tâche. Marie-Noëlle Chamoux écrit à ce sujet : « la manière d'utiliser un outil tient aux connaissances techniques conscientes ou inconscientes du travailleur, et se concrétise dans les gestes qu'il effectue au cours du procès de travail » (*Ibid.*, p. 74).

[21] L'enquête de terrain n'a pas permis de déterminer si les hommes sont également compétents pour faire les *huajuan* ; peut-être qu'ils le sont mais qu'ils évitent de le montrer. Lors de nos observations, ils n'ont jamais participé aux activités de boulangerie.

confection du repas. La pression est simplement morale car il est bon et il est bien pour la communauté de savoir faire les *huajuan* selon l'ancienne façon.

Les sanctions, très peu verbalisées, sont toujours positives et sous la forme d'encouragements : un hochement de tête, un sourire, un « c'est bien ! ». On peut considérer que ce savoir-faire est à la fois incorporé et collectif car il renvoie spécifiquement aux pratiques situées des cuisinières de Lintan. Aujourd'hui, l'enjeu n'est pas tant la disparition de ce savoir-faire puisque les jeunes filles continuent à faire les *huajuan* de façon individuelle au sein de leur foyer, mais de savoir les faire comme avant, car c'est cette forme emblématique qui prévaut lors des cérémonies religieuses de grande envergure et qui renvoie à la vie en collectivité si caractéristique du Xidaotang. En somme, les *huajuan* sont le symbole de la vie collective passée.

Soulignons que la dimension esthétique est très présente. Une fois que les bols remplis de soupe sont disposés sur les tables, seules les trois sortes de pain et beignet – *huajuan*, *momo* et *youxiang* – donnent un aspect visuel agréable à l'ensemble. Quand les jeunes filles hésitent à « pincer le pain » ou à faire les *huajuan* c'est parce qu'elles craignent de ne pas le faire aussi bien que leurs aînées. Les *huajuan* et les *momo* sont les seuls aliments avec lesquels les femmes peuvent exprimer leur sensibilité et leur créativité. D'ailleurs, lorsque les plats sont servis les appréciations des hommes portent le plus souvent sur les pains car, contrairement aux plats qu'il faut goûter, la dimension esthétique des pains frappe au premier regard.

Le moment décisif où on plonge les pâtes dans le bouillon donne lieu à des hésitations et à des tensions, seul moment d'ailleurs où les hommes s'affairent près des marmites. Le moment doit être bien choisi car les pâtes ne doivent être ni trop ni pas assez cuites au moment de la rupture du jeûne. Le « feu vert » lancé pour envoyer les bols servis sur de grands plateaux lors d'incessants allers-retours entre la cuisine et le hall de la mosquée, où sont disposées les tables, est également un moment décisif dans la poursuite du rituel. Outre cet impératif de ponctualité qui doit être respecté pour le bon déroulement du rite, la préparation des repas est assez libre et varie sensiblement d'une équipe à l'autre. Contrairement aux préparations du repas collectif lors des cérémonies commémoratives observées en 2006 et 2007, celles qui ont lieu pendant le mois de ramadan sont plus souples : tel jour, un groupe de femmes a fait des pains en forme de fleur qui n'ont pas assez levé ; tel autre, un groupe a oublié de saler la bouillie de millet ; dans un autre cas, un groupe de cuisinières a mélangé les pains et les beignets (alors que jusqu'à présent ils avaient toujours été séparés). Sans oublier que les critères permettant de définir les règles d'hygiène varient d'un groupe à l'autre[22].

---

[22] Dans l'islam, le mot *halal* (« licite ») est antonyme de *haram* : *halal* définit ce qui est

Lors du ramadan, moment de religiosité ordinaire, les rites alimentaires sont accomplis avec une moins grande attention que ceux accomplis lors des cérémonies en présence du chef religieux de la communauté, ce qui laisse supposer que le contexte religieux a un effet sur le degré d'engagement dans l'observance des rites. Ainsi, ce qui se passe en ces journées de ramadan relève de ce que l'on appelle communément la « religiosité ordinaire ». Il est vrai que dans un contexte plus spectaculaire où la présence du chef religieux est attendue ces imperfections ou approximations auraient donné lieu à des crispations ; comme ce fut le cas, nous l'avons vu, à Linxia. Finalement, l'attention portée à la forme des *huajuan* diffère selon que l'on soit dans un contexte de rituels ordinaires ou dans une situation de présence sacrée. Ce qui est toléré dans cette situation ordinaire ne le serait plus en présence du Maître (bouillie mal salée, pains trop petits). Le contexte religieux et les enjeux n'étant pas les mêmes, les différentes façons de s'engager et d'interpréter le rite montrent que les acteurs font la distinction entre une situation de culte du saint et une situation rituelle ordinaire, la seconde prenant bien souvent la forme d'un entraînement à la première. Si le rite à accomplir reste le même, la relation que les fidèles établissent entre sa fonction et son effet sur l'action divine montre qu'il existe une hiérarchisation de ces différents moments de religiosité.

Avant d'aller plus loin et d'examiner le sens que la préparation de ces repas collectifs en période de ramadan revêt pour les fidèles, il est important de mieux définir le rite qui clôt les deux moments religieux observés. Le repas collectif, en tant que séquence rituelle, structure différemment ces moments de partage communautaire car les sociabilités qui s'y déroulent ont des fonctions plurielles. Dans le cas du ramadan, le repas sert à rompre le jeûne qui est une obligation rituelle pour chaque croyant. Seuls les hommes prennent ce repas dans le hall de la mosquée ; les femmes, les enfants et les étudiants en sciences islamiques mangent dans la cuisine. C'est en quelque sorte l'accomplissement d'une obligation rituelle individuelle en communauté. En ce qui concerne le repas communautaire qui clôt la cérémonie de commémoration de l'anniversaire de la mort d'un saint, tous les fidèles, hommes et femmes, réunis sous une même tente, partagent le repas et offrent ce moment de communion à Dieu : l'action n'est opératoire que parce que cette communauté humaine l'accomplit de façon collective. L'ambiance de ces deux repas est tout à fait différente. Durant le ramadan, le repas a lieu la nuit et est consommé rapidement ; lors des cérémonies commémoratives, le repas est un

---

permis pour le musulman et *haram* ce qui lui est interdit. Ces deux qualifications concernent le plus souvent l'alimentation pour les musulmans, en chinois *halal* est traduit par *qingzhen* (« Pur et Vrai »). Lors de notre enquête, le terme de *qingzhen* a souvent été évoqué pour faire référence à l'aspect général du *halal* dans l'alimentaire à travers les précautions d'hygiène : placer les poubelles à l'extérieur de la cuisine, chasser les mouches, etc.

moment de détente dans un contexte festif. Il est donc impossible de séparer le rite de son contexte social et religieux.

Expliquer une situation : l'interprétation plurielle d'une même activité religieuse

Lors des discussions avec les cuisinières qui préparent les repas destinés à la rupture du jeûne pendant le mois de ramadan à Lintan, plusieurs types de propos ont été tenus, traduisant non seulement la signification mais aussi l'interprétation que ces femmes donnent à cette activité religieuse en fonction de leurs expériences passées et de leur statut dans la communauté. L'objectif de cette « typologie », loin de vouloir circonscrire les points figés d'une situation aux polarités multiples, vise à baliser le champ des possibles d'une interprétation à un moment donné en fonction de la place que les acteurs occupent dans un contexte particulier. En d'autres termes, il s'agit de rendre compte des caractérisations du rite par les célébrants au moment où ils sont en train de le pratiquer.

Un premier type de propos se réfère d'emblée à la situation en termes de convivialité, de moments agréables, de bonheur, de plaisir : « Il y a beaucoup de monde, c'est très animé, à la maison je me sens seule, ici je me sens bien », « on est très unis, c'est très agréable de faire à manger pour les autres, les hommes sont heureux ». Les interlocutrices qui rendent ainsi compte de la situation, sont, pour la plupart, de jeunes femmes mariées vivant avec leur belle-mère et dont les époux, qui font du commerce à l'extérieur de la ville, ne reviennent que deux à trois fois par an. Ces jeunes femmes semblent rechercher un moment de convivialité durant lequel elles peuvent se rendre utiles pour la communauté et avoir un peu de distraction dans un quotidien qu'elles dépeignent souvent comme monotone.

Un deuxième type d'interprétation livre une description partielle du dispositif rituel global. Ces femmes, qui font en premier lieu référence à la pratique du rite, ne le décrivent ni dans son entier ni de manière méthodique mais évoquent des moments précis qui le composent : « on fait la prière », « C'est une fête où on lit le coran, c'est pour la grand-mère, pour la commémoration des morts », « C'est le moment de la rupture du jeûne », « Ça, comment l'expliquer (éclat de rire traduisant la gêne), c'est important, c'est tout […], c'est que le jeûne observé ce mois-ci par rapport à d'habitude comment dire…en temps normal le jeûne c'est 1%, et ce mois-ci le jeûne c'est 100% ». L'enquête a montré que parmi les femmes qui font référence à la pratique du rite pour expliquer l'activité dans laquelle elles sont engagées, certaines suivent les cours coraniques du matin (que j'ai moi-même suivis quelques matinées) ; d'autres, dont les parents ont vécu à l'extérieur des grandes maisons, ont connu très jeunes la réforme agraire mise en place par le régime maoïste à Lintan entre février et avril 1952. Ces femmes qui appartiennent à des générations différentes ont un point commun, elles cherchent à parfaire leur pratique de la religion musulmane qu'elles jugent insuffisante.

Un troisième type de signification renvoie à la vie en communauté et aux activités religieuses collectives qui avaient cours avant 1957 au sein des *grandes maisons* : « On vient manger à la grande marmite (traduction littérale) » (*chi da guo fan*)[23], « c'est comme une famille », « c'est la vie en collectivité », « c'est la grande maison ». Les dames interprètent cette activité religieuse en train de se faire au prisme du modèle de vie en collectivité passé. La plupart d'entre elles l'ont vécu dans leur enfance et ont été scolarisées à l'école pour filles créée par Ma Mingren en 1943. Ce sont aussi des femmes dont les parents ont vécu dans la *grande maison* et ont fait le récit de ce mode de vie en collectivité au sein du foyer. Plus surprenant, ce mode de vie en collectivité est mentionné par de jeunes femmes qui, à l'origine, appartenaient à un autre courant religieux et qui se sont mariées avec un membre de la communauté du Xidaotang. Cette allusion au mode de vie passé indique qu'il fait partie des connaissances partagées par les membres de la communauté et que les « converties » prouvent leur familiarité avec le modèle social du Xidaotang en y faisant référence.

La dernière interprétation, étonnante car bien plus rarement formulée, fait référence à l'*umma* (communauté des croyants) : « c'est la vie de la *umma* (*wuma*) ». L'*umma* « renvoie à la communauté islamique originelle instituée à Médine, une communauté vertueuse, idéale, qui doit servir de modèle pour les croyants d'aujourd'hui[24].» Cette dernière catégorie montre la capacité de ces fidèles à objectiver cette activité religieuse et à l'interpréter en mobilisant une conception universelle, celle d'*umma*. Ces femmes parviennent à se détacher d'une interprétation particulière et ancrée dans une situation familière pour faire référence à un modèle lointain et universel, la communauté de croyants idéale et idéalisée. Ces opérations de qualification montrent également la capacité de ces quelques croyantes à faire coïncider une réalité qui leur est proche à un modèle universel. Elles empruntent une grammaire religieuse utilisée ces dernières années par les responsables dans leurs prêches pour souligner l'universalité de l'islam et l'unité de la communauté des croyants. Les femmes qui parviennent à produire ce type de conception sont celles qui sont le plus proches du dogme religieux interne – femmes ou filles d'*imam*, celles qui entretiennent des liens étroits avec le chef religieux actuel ou celles qui font partie de la parentèle des quatre premiers saints. L'environnement social et religieux dans lequel ces femmes vivent est propice à l'évocation de ce concept alors que leurs consœurs y sont assez peu exposées.

---

[23] Dans cet énoncé on assiste à la superposition d'un vocabulaire issu de la période maoïste.

[24] Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam…, op. cit.*, p. 235.

La « grande maison » : un empilement de significations historiques

Arrêtons-nous un instant sur le terme de *grande maison*. Ce terme est la traduction de « *da jiating* », qui pourrait également être traduit par « grande famille ». Lors de l'enquête de terrain, il m'a fallu un moment pour comprendre que ce terme n'existait pas par le passé ; pour désigner le mode de vie en collectivité, les fidèles du Xidaotang parlaient simplement de « *daotang* » (Hall de la Voie) pour faire référence à ce lieu qui concentrait le cœur des activités sociales, religieuses et économiques. Le terme de « *da jiating* » est une spéculation sémantique trompeuse ; il n'est apparu qu'à partir des années 1980 dans les travaux des islamologues chinois intéressés par ce mode de vie collectif. Son emploi est donc déjà l'interprétation d'une réalité sociale donnée. Cela explique pourquoi ma propre utilisation de ce terme dans les enquêtes a donné lieu à des incompréhensions, car lors de nos discussions les membres les plus âgés de la confrérie et ceux qui sont le moins exposés aux échanges avec l'extérieur ne le comprenaient pas. Souvent les adeptes les plus aguerris de la communauté intervenaient pour traduire ce terme « *da jiating* » par « *daotang* ». C'est peut-être aussi pour cette raison que les « converties » le saisissent immédiatement car elles connaissent le vocabulaire rendu conventionnel par les responsables du Xidaotang à travers l'emploi de nouveaux termes.

La traduction de *da jiating* par « grande maison » ou « grande famille » pose un certain nombre de questions. Nous préférons le terme de « grande maison » qui renvoie plus à la forme architecturale de la maison comme un grand manoir plutôt que celui de « grande famille », car bien que tout le monde vécût dans le même bâtiment, la distinction entre les foyers était maintenue. Dans cet ensemble architectural, l'unité familiale était préservée ; la famille disposait de son propre appartement et partageait les parties communes, comme la cuisine, où les femmes préparaient les repas de façon collective, et le réfectoire où les fidèles mangeaient ensemble : les hommes d'un côté, les femmes de l'autre[25].

Transformation du message religieux et unité de la communauté

Dans le cas de la préparation du repas du ramadan, qui constitue une succession de rites du culte musulman, l'activité n'est pas décrite d'emblée comme activité religieuse par les membres de la communauté

---

[25] L'apparition du terme de *da jiating* pose la question plus générale de la création d'un concept et de la transformation de son usage qui nous mènerait trop loin. Reinhart Koselleck montre comment la création de termes nouveaux est un indice de changements politiques et sociaux : « Sans vouloir poser ici la question de la priorité du « réel » ou du « conceptuel » au cours du processus de changement, la constatation reste révélatrice en soi. La lutte pour le concept « adéquat » prend de plus en plus une résonance politique et sociale » (Reinhart Koselleck, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 103).

mais elle fait pourtant partie intégrante de leur acte de croire. Il n'est pas dans mes intentions de dresser une typologie du sens attribué aux rites dans ce contexte religieux mais bien plus de comprendre comment des symboles et des concepts ont pu se tisser autour de cette pratique rituelle : la préparation puis la consommation d'un repas communautaire. C'est cette question que nous allons traiter en dernier lieu en partant d'un constat simple : le rite traditionnel de la préparation collective du repas est répété à plusieurs moments de l'année mais, selon les cas de figure présentés ci-dessus, dans le troisième cas, il est interprété comme symbole de la vie en collectivité passée, dans le quatrième, comme concept musulman universel. Cette synthèse entre rituel traditionnel et concept ou symbole témoigne de pratiques sociales complexes. Au fil du temps, ces rites sont requalifiés, mais au bout du compte, les rites demeurent, tandis que leurs interprétations, elles, changent.

Les discussions avec les cuisinières indiquent une réflexion, chez certaines d'entre elles, sur la pratique rituelle. Celles qui voient dans les rites alimentaires la résurgence de la vie collective au sein de la *grande maison*, font du rite un symbole communautaire. Or, il est important de rappeler ici que la préparation collective des repas au sein du *daotang* se faisait majoritairement dans un contexte ordinaire de la vie religieuse et, ponctuellement au cours de l'année, dans le cadre de fêtes religieuses collectives. Le maintien du rite permet la survivance de cette référence au passé idéalisé de la communauté des croyants, tout comme cet idéal de vie communautaire passé permet aux croyants de s'engager pleinement dans la pratique du rite et de s'efforcer de suivre à la lettre les règles de son observance.

Ces dernière années, au sein du Xidaotang, un glissement s'est opéré entre un récit lié à l'expérience singulière de la vie en collectivité à Lintan dans la *grande maison*, qui a été initiée par Ma Qixi et qui a perduré jusqu'en 1957, et le concept universel de *umma*, de plus en plus mobilisé par les Chinois musulmans de façon générale. Parfois les deux réalités se superposent quand les religieux affirment que Ma Qixi a recréé le modèle idéal de *umma* au sein des *grandes maisons*.

Un texte de Min Shengguang, écrit en 1994, témoigne de cette volonté de faire correspondre ces deux expériences : le modèle originel de la communauté de croyants expérimenté à Médine et celui de la vie en collectivité créé par Ma Qixi et parachevé par Ma Mingren. L'auteur indique : « Le Xidaotang a adopté le modèle de la 'umma' créé dès les débuts de l'islam ; il a réuni des musulmans de lignage, de nationalité [ethnie] (*minzu*), de lien de sang différents en s'appuyant sur la force de cohésion (*ningjuli*) et d'impulsion (*ganzhaoli*) de la croyance religieuse. Il a mis en place un système de règles (*guizhang*) complet pour garantir les avancées solides et le développement ininterrompu de la 'umma', cette

dernière a incarné son adhésion à la profondeur et à la solidité de la voie du prophète[26]. »

Si aujourd'hui on dresse volontiers une correspondance entre le système de vie en communauté qui avait lieu au sein des *grandes maisons* avec celui de *umma*, aucune des seize sentences parallèles écrites par Ma Qixi ne prouve que lui-même ou ses contemporains qualifiaient par le passé ce modèle de vie collective en ces termes[27].

Bruno Latour appelle ce phénomène « la transformation du message » : « Même à l'intérieur d'une culture donnée, la lettre doit constamment changer, puisque la réalisation que c'est maintenant que tout se passe, exige que la forme ne renvoie pas seulement à hier, à la même forme[28]. » Replaçant cette analyse dans un contexte religieux, Albert Piette ajoute que « le déplacement du message religieux n'est possible que si le chrétien le comprend seulement dans ses propres termes et pour lui-même[29]. » Les observations et discussions dans les cuisines de Lintan montrent que très peu de femmes non seulement ont intégré cette conception mais surtout parviennent à lui donner un sens propre et à la mobiliser dans des situations particulières. Dans notre cas, les femmes utilisent le concept de *umma* pour caractériser les activités religieuses collectives ; elles tissent ainsi autour du rite une conception qui prend la forme d'une image universelle.

Lors des festivités organisées par la mosquée de Machang à Linxia en novembre 2007, le comité de gestion du Xidaotang a choisi, pour prêter main forte, des fidèles qui ont cette capacité d'interpréter l'activité religieuse au prisme de ces deux catégories : la vie en collectivité passée et le concept universel de *umma*. La majorité d'entre elles ont fait l'expérience de la vie en collectivité étant jeunes et continuent de transmettre ces savoir-faire culinaires lors d'activités religieuses, comme par exemple la rupture du jeûne pendant le mois de ramadan. Une

---

[26] Ce texte de Min Shengguang intitulé « L'influence de la 'umma' islamique sur le Xidaotang à travers l'histoire » (*Lishi shang Yisilanjiao « wuma » dui Xidaotang de yinxiang*) a été prononcé une première fois en 1994 à Pékin à l'occasion du 30e anniversaire de la création de l'Institut d'études des religions mondiales de l'Institut des Sciences Sociales de Chine. Il a été publié dans la revue *Shijie zongjiao yanjiu* (1995, n°1), puis republié dans *Xin yue zhi guang* (La lumière de la nouvelle lune) (Lanzhou, Gansu minzu chubanshe, 2007, p. 1-11), ouvrage édité par Min Shengguang qui compile tous ses prêches religieux et écrits académiques. Notons par ailleurs que ce texte est placé en tête de l'ouvrage alors que tous les autres sont classés par ordre chronologique, ce qui laisse penser que son contenu revêt une importance particulière.

[27] Pour une étude détaillée des sentences parallèles écrites par Ma Qixi voir : Marie-Paule Hille, « Les *Han kitab* et le Xidaotang, réception et usage d'une littérature islamique en chinois à la fin du XIXe siècle à Taozhou (Gansu) », *Etudes orientales*, 2015 (à paraître).

[28] Bruno Latour, « Quand les anges deviennent de biens mauvais messagers », *Terrain*, 14, 1990, p. 76-91, p. 84.

[29] Piette, *op. cit.*, p. 47.

minorité d'entre elles sont capables d'interpréter cette unité des croyants en termes de *umma* et jouent un rôle prépondérant dans le déroulement des préparatifs. Lors d'un entretien, Gao Zhanfu[30] décrit l'organisation des *ermaili* ainsi :

> *8 mai 2012, Institut Islamique de Chine à Pékin.* « Ils [les fidèles du Xidaotang] attachent une très grande importance aux *ermaili*, cela dépasse la fête du ramadan, ils font attention à la façon de faire, c'est la plus parfaite (*wanbei*), la plus rigoureuse (*yanmi*). La feuille de route est très bien détaillée, je n'en ai jamais vu des comme ça. J'ai déjà discuté de ça avec eux. On fait faire quelque chose à quelqu'un en fonction de sa place, on ne prend pas quelqu'un au hasard. C'est une question de réputation (*rongyu*), c'est une sorte de statut, c'est une reconnaissance (*renke*) que le Xidaotang te donne ».

Soulignons tout d'abord la hiérarchie que Gao Zhanfu dresse entre un évènement tel qu'une *ermaili* et un rituel comme la rupture du jeûne. La présence du chef religieux lors des *ermaili* et l'objet de la commémoration, le saint, donnent à cette fête religieuse une dimension extraordinaire et sacrée ; notre interlocuteur utilise à deux reprises un superlatif pour la décrire : « la plus parfaite », « la plus rigoureuse ».

Le fait d'avoir été choisies pour mener les opérations dans les cuisines revêt une signification importante car la tâche que l'on assigne à ces femmes reflète le statut que les responsables du Xidaotang leur accordent au sein de la communauté. Par le passé, le choix des responsables des cuisines reposait sur des critères à la fois physiques, moraux, sociaux et techniques, comme en atteste cette source interne à la communauté rendue publique par Gao Zhanfu dans un de ses articles :

> Les responsables des cuisines et des réfectoires sont désignées parmi les femmes âgées et d'âge moyen. Il s'agit en général de personnes reconnues pour leurs qualités morales (*you daode*), jouissant d'une certaine popularité (*you shengwang*), en bonne santé, et dotées d'une grande maîtrise des techniques culinaires. Elles doivent également être capables de guider les jeunes filles dans leur apprentissage de la cuisine. Pour faire partie du personnel de cuisine, il faut remplir les conditions suivantes : être en bonne santé, ne pas avoir de maladie, être sensible aux questions d'hygiène. Les femmes travaillant dans les cuisines ne peuvent ni travailler à l'extérieur, ni être appelées à une préoccupation supérieure, telle que s'occuper d'un nourrisson, d'une personne malade ou autre[31].

---

[30] Gao Zhanfu est originaire de Linxia, il a dès les années 1980 effectué de nombreuses enquêtes au sein du Xidaotang. Il était directeur de l'Institut de recherche sur les nationalités du Gansu dans les années 1990 et il est actuellement vice-président de l'Institut Islamique de Chine. C'est un proche du chef religieux actuel et il a été chargé par le Xidaotang d'écrire l'histoire de la confrérie.

[31] Cet extrait est issu d'un texte écrit par Gao Zhanfu, « Enquête et recherche concernant 'l'organisation de la grande maison' du Xidaotang » [« Guanyu Xidaotang 'Dajiating zuzhi' de diaocha yu yanjiu ». L'étude de Gao Zhanfu, qui se fonde sur un document interne du Xidaotang (qu'il ne cite pas), a été présentée lors du 3e Colloque national sur la culture islamique qui s'est tenu à Xi'an (non daté). Cet essai de 21 pages dactylographiées dont nous avons pu obtenir l'original sera republié par la suite non sans modification.

L'organisation de ces fêtes religieuses montre que rien n'est laissé au hasard et que les responsables religieux choisissent les fidèles les plus aptes à concourir à la réussite de l'évènement. Finalement, ces cérémonies religieuses permettent d'expliciter les relations entre les membres de la communauté sans les dire. On peut opérer un rapprochement avec les conclusions de John Scheid dans son étude de la relation entre sacrifice et banquet chez les Romains : « Les cas examinés en détail établissent que malgré la diversité de ses modalités, le sens premier de tous ces rites sacrificiels demeure toujours le même : établir une hiérarchie entre les hommes et les dieux, au cours d'un partage alimentaire dont les hommes prennent l'initiative »[32]. Il montre également que les rites permettent d'établir une hiérarchie entre les hommes qui y participent. Dans notre cas, la préséance accordée au guide spirituel, ses accompagnateurs les plus proches et ses invités d'honneur, atteste naturellement une hiérarchie entre les fidèles et les hommes qui se distinguent par leur connaissance et leur spiritualité. De la même façon, les religieux attribuent les responsabilités spécifiques, comme les rites alimentaires, avec une parfaite logique.

Pour ces femmes, la réussite de la communion est la manifestation de la puissance divine, et leur responsabilité est de mener à bien les rites qui permettent cet achèvement. Dans le déroulement assez réglementé de la cérémonie, le moment du repas est celui où la communauté, hommes et femmes, se trouve réunie. Le bon déroulement du repas fait partie d'un ensemble de médiations qui permet de maintenir la présence de Dieu après la prière collective. Pour ces croyantes, l'engagement religieux des personnes qui participent à la cérémonie est une modalité nécessaire pour susciter la présence de Dieu ; le Xidaotang leur apparaît comme la communauté de croyants exemplaire et idéale voulue par le prophète.

La dimension politique du rite

La présente étude s'est attachée à comprendre le rite observé selon trois angles d'approche différents : les émotions, les interprétations et les hiérarchies engendrées par la pratique rituelle. L'incident autour du pain « bien fait » montre que l'engagement émotionnel et physique dans la pratique rituelle est pluriel, l'observance du rite pouvant provoquer une profonde sensibilité, une implication légère, ou même, pourrait-on imaginer, un refus sinon une négligence. Le rite engage le croyant mais il ne le fait jamais de manière neutre, il instaure une relation entre action du croyant et action divine.

Puis, les observations et les discussions menées dans les cuisines de Lintan montrent que le rite revêt une pluralité de sens en fonction du contexte religieux et social mais aussi de l'expérience et de l'intention du croyant. La typologie proposée, qui peine à rendre compte de toutes les

---

[32] Scheid, *op. cit.*, p. 275.

variations de sens existantes, permet néanmoins de montrer que le rite est assorti d'interprétations qui prennent la forme d'images, de symboles et de concepts, directement liés aux pratiques sociales de la communauté. Le rite est entouré d'un appareillage de symboles et concepts qui le sous-tend autant que lui le soutient. Il est légitime de se demander si le rite alimentaire observé, bien que considéré d'emblée comme « traditionnel », n'a pas été inventé dans les années 1980 pour reconstituer une exégèse communautaire : les rites peuvent être inventés, il suffit qu'ils le soient de façon acceptable.

Enfin, nous avons vu que la pratique rituelle a un effet sur la structure des activités religieuses car elle permet de dresser une hiérarchie implicite entre les célébrants et d'accorder une plus grande reconnaissance aux œuvres de certains d'entre eux. Toutes les séquences rituelles, des plus sacrées au moins sacrées, font partie d'un dispositif rituel général organisé avec une grande logique : rien n'est laissé au hasard même si tout semble se faire de façon pour ainsi dire mécanique. Ainsi le rite n'est dissociable ni des émotions, ni de la rationalité, ni de la reconnaissance du statut des célébrants.

Un dernier point que nous n'avons pas abordé et qui conclura cette étude est la dimension politique du rite que nous entendons sous trois formes. Tout d'abord, en tant que rite de sociabilité, sa réussite consolide la cohésion du groupe et renforce le lien social entre ses membres. Puis, en tant que démonstration publique de la puissance de la communauté, il permet d'occuper une place importante dans l'espace religieux et politique. Enfin, grâce à ces manifestations religieuses réussies, la petite communauté du Xidaotang parvient à s'insérer dans la grande communauté chinoise.

Chaque *ermaili* donnée par la communauté est à la fois l'occasion de cimenter la cohésion du groupe mais aussi de réaffirmer cette capacité à agir de concert. Le succès de la préparation des repas est une démonstration de la bonne entente du groupe adressée à l'ensemble de la communauté, aux visiteurs extérieurs (membres des autres communautés musulmanes, chercheurs, journalistes) mais surtout aux cadres locaux du Bureau des affaires religieuses dont le principal souci est d'éviter toute scission à l'intérieur d'un ordre religieux et tout conflit intercommunautaire.

Cette capacité des fidèles du Xidaotang à organiser des évènements si spectaculaires est une preuve pour les observateurs extérieurs de l'esprit de communauté si « caractéristique » de cet ordre religieux. Quoi de plus efficace pour manifester sa puissance qu'une œuvre collective extraordinaire réussie ? Cet esprit qualifié récemment d' « esprit de *umma* (*wuma jingshen*) » par les responsables religieux du Xidaotang permet de donner une image exemplaire de cette communauté au monde extérieur mais surtout de la connecter à une communauté universelle, celle des croyants musulmans.

Enfin, selon leur propre volonté d'obéir au slogan politique sur l'harmonie sociale, le Xidaotang entend s'imposer comme une communauté exemplaire en adéquation avec le projet politique national. Le guide spirituel de la petite communauté affirme ainsi la nécessité de s'insérer dans la grande communauté chinoise en incitant ses croyants à suivre un modèle de vie religieuse respectueux des principes politiques chinois. Sur ce point, la pensée politico-religieuse du Xidaotang est originale car elle fait la synthèse entre un mode de gouvernement conforme au modèle prophétique, à travers la figure d'un Maître éclairé guidant les fidèles en dehors de tout système héréditaire, clanique ou sectaire, et une incitation à l'action en tendant vers la qualité de *ren* (sens de l'humain, humanité) dans sa relation avec autrui en faisant preuve de mansuétude. Ce double champ relationnel, avec Dieu et avec les Hommes, permet de comprendre les catégories d'action dans lesquelles le Xidaotang s'est engagé dans son histoire et dans une période plus contemporaine : la figure du Saint (au sens confucéen) est sur le plan éthique ce que la figure du Maître (inscrit dans l'héritage muhammadien) est sur le plan religieux. « Obliger sans contraindre », c'est le résultat de l'ascendant que le Maître exerce sur les croyants, c'est également une manière de qualifier la relation de pouvoir et d'autorité qui lie les deux parties au sein de la communauté et dans leur ouverture au monde.

Working paper

Enquête sur la recomposition des pratiques rituelles liées au culte de saints musulmans (Chine, Gansu) dans la période post-maoïste

Marie-Paule Hille

Post-doctorante du LabEx Hastec

GSRL (EPHE-CNRS, Paris)

Résumé

En Chine, la fin de la période maoïste au tournant des années 1970-1980 a donné lieu à de nombreuses recompositions rituelles dont l'anthropologie a bien souvent du mal à rendre compte tant il est difficile de déterminer leur historicité. Cette étude s'intéresse au culte des saints à l'intérieur d'une communauté musulmane de langue chinoise, le Xidaotang. En restant fidèle au parcours de découverte de l'enquête ethnographique (2006-2009 ; 2012), elle décrit dans un premier temps les pratiques rituelles telles qu'elles ont été observées sur les tombeaux des saints à Lintan (sud du Gansu). Puis une découverte faite en 2012, venue bousculer la compréhension générale de ce culte de saints, questionne à nouveaux frais les formes récentes de ce culte mais surtout le rapport qu'elles réinstaurent avec le passé/les traditions, le sacré/le divin et l'État/le politique.

Abstract

In China, the end of the Maoist period at the turn of the 1970's-1980's fostered a revival of ritual practices. This study focuses on the cult of the Saints inside a Sino-Muslim community, the Xidaotang. As we know very little about the forms these rituals took in the past, it is difficult for anthropologists to gather a detailed picture of their recent transformations. By following the chronology of the ethnographic investigation's discoveries, this study first describes ritual practices observed around the tombs of Muslim Saints in Lintan (Gansu). Then it recounts a discovery made in 2012, which opened a new path to understand the transformations of these practices in post-Mao China and to examine the link that they imply with the past/traditions, the sacred/God, and the State/politics.

Dans le Nord-Ouest de la Chine - compris ici comme englobant les provinces actuelles du Gansu, Qinghai et Ningxia - les *turuq* (ordres mystiques) sont solidement implantés et jouent un rôle dans la vie religieuse, sociale et même politique des communautés musulmanes qu'elles soient de langue chinoise ou turcophone (Aubin1990, Papas & Ma, 2015)[1]. Cet islam soufi (*tasawwuf*), dont la mort semblait être programmée sous le régime maoïste (années 1950-1970), représente à l'heure actuelle une force spirituelle et politique encore vivace.

Aujourd'hui, la vitalité de ces ordres mystiques se mesure en partie par le dynamisme et l'envergure de leurs activités religieuses, notamment le culte des saints dont il sera question ici. En islam, le culte des saints, presque dès ses origines, a entraîné des débats virulents. Dans son étude du culte des saints au Xinjiang, Thierry Zarcone (2001 : 133) identifie différentes sources de menace :

> Après la reconquête chinoise de la Kashgarie et l'effondrement de l'émirat de Ya'qûb Beg [19e siècle], le culte des saints et des tombeaux fut soumis à une critique incessante et eût à essuyer de nombreuses attaques. Celles-ci avaient des origines diverses ; elles émanaient soit des docteurs de l'islam qui rejetaient le caractère hétérodoxe du culte des saints, soit des réformistes musulmans (pers. *jadîd*) qui dénonçaient son aspect archaïque et rétrograde, soit encore, à partir de 1911, des gouverneurs chinois qui craignaient le pouvoir de mobilisation politique des mausolées, et enfin après 1949, du nouveau pouvoir communiste soucieux d'éradiquer les symboles de la « féodalité religieuse » et de la superstition.

Le culte des saints est un phénomène que l'on observe partout dans le monde musulman (Chambert-Loir et Guillot, 1995 ; Amir-Moezzi, 1996), la Chine du Nord-Ouest ne fait pas exception (Gladney 1987 ; Aubin 1995). Là, comme ailleurs, les tombeaux de saints (*gongbei* 拱北), parfois de splendides mausolées, sont des lieux sacrés où les dévots viennent faire des pèlerinages de substitution. Le saint se rattache par le biais de généalogies (sanguine ou mystique) au Prophète ; sa tombe sanctifie ainsi un territoire et fait naître un espace sacré. Le culte des saints est devenu un des fondements de l'existence des ordres mystiques dont le but est de conduire les croyants sur le chemin de la sainteté. Les dévots peuvent d'autant plus s'inspirer de

---

[1] Une version intermédiaire de ce texte a été discutée au sein de l'Atelier collectif de description et d'écriture scientifique de l'action humaine (EHESS, Paris, janvier 2016), je voudrais remercier Xénia de Heering, Odile Macchi, Justine Rochot, Ariane Mak, Eduardo Rodriguez, Céline Véniat, Raquel Rico Berrocal, Lorraine Guénée pour leurs remarques et corrections qui m'ont permis d'en améliorer la forme et le contenu.

leur guide spirituel que ce dernier est relié par une longue chaîne initiatique au saint fondateur de la confrérie, et, au-delà, au Prophète lui-même.

Le Xidaotang, communauté musulmane dont il sera question ici, fait partie de ces ordres mystiques apparus tardivement, à la fin du 19e siècle, et qui ont joué un rôle politique important, notamment dans le mouvement de réforme national durant la première moitié du 20e siècle. Il a été fondé par un lettré musulman néo-confucéen, Ma Qixi (1857-1914), à Lintan, sur les marches sino-tibétaines du Gansu méridional (Amdo). Du début du 20e siècle jusqu'au milieu des années 1950, trois maîtres lui ont succédé. Ding Quangong (1868-1917), un disciple désigné par le Saint fondateur peu avant sa mort en 1914, sera aux commandes de la confrérie durant une brève période avant de succomber en martyr lors des persécutions religieuses dont sera victime la communauté. Ma Mingren (1894-1946) deviendra le Maître spirituel et politique du Xidaotang entre 1917 et 1946 et contribuera à son rayonnement ; Min Zhidao (1880-1957) lui succèdera jusqu'à sa mort à la veille du Mouvement de réformes religieuses lancé par le régime communiste. Le Maître actuel, Min Shengguang, né en 1936, a été emprisonné à plusieurs reprises dès 1957 et obtiendra sa réhabilitation politique en 1979[2].

Les résultats présentés dans cette étude sont le fruit d'une enquête ethnographique menée chaque année entre 2006 et 2009, puis en 2012. En raison des soulèvements populaires massifs qui ont secoué les régions tibétaines, notamment l'Amdo, en 2008 (Barnett, 2009 ; Robin 2008), mes conditions d'enquête dans cette région se sont considérablement dégradées et ont rendu impossible tout approfondissement de mes premières investigations autour des tombeaux. Pour cette raison, cette étude comporte des lacunes que de futures enquêtes permettront de combler et propose des hypothèses qu'il conviendra également de confirmer.

Mon étude, en respectant la chronologie du fil des découvertes de l'enquête ethnographique, s'attachera à décrire dans un premier temps l'espace où ont eu lieu les pratiques rituelles observées en 2006 et en 2007. J'identifierai ensuite les spécificités de ces formes de vénération des tombeaux et caractériserai le rapport particulier qu'elles instaurent avec le Saint. Enfin, après avoir décrit une découverte faite en 2012

---

[2] En décembre 1978, le 3e plénum du XIe Comité central marque la fin de l'ère maoïste. Deng Xiaoping doit trouver les moyens de légitimer son pouvoir sans toutefois renier l'héritage de Mao Zedong. Le Parti condamne alors les excès de la campagne anti-droitière (1957-1958) dont le caractère « correct et nécessaire » n'est pas pour autant remis en question. Le cas des quelques 550 000 victimes (reconnues) de la lutte antidroitière sont « révisés » au tournant des années 1970-1980 sans toutefois aboutir à une réhabilitation (*pingfan* 平反) pleine et entière. Les réhabilitations pleines et entières concerneront les victimes de la Révolution culturelle (années 1960-1970), période dont la dénonciation reste elle aussi partielle et limitée (C. Vidal, 2009).

qui fut un tournant de l'enquête ethnographique, j'interrogerai à nouveaux frais l'historicité des pratiques rituelles observées, la part que le jugement critique des acteurs religieux joue dans leur inscription contemporaine et le nouveau rapport qu'elles manifestent avec le passé, le religieux et le politique.

Une topologie des tombeaux de saints

La topologie présentée ci-dessous a été effectuée à partir de mes observations sur le lieu sacré des tombeaux. Une enquête orale reste à faire pour mieux déterminer comment les fidèles nomment eux-mêmes, de façon plurielle, cet espace particulier que ce soit en utilisant des termes chinois ou des termes arabes et/ou persans. Ainsi, les termes arabes qui figurent dans cette description ne correspondent pas à un usage local mais renvoient à ceux utilisés en d'autres terres d'islam.

J'ai découvert les tombeaux des saints du Xidaotang en juin 2006 à Lintan alors que je participais à la commémoration du 92e anniversaire de la mort du Saint fondateur, Ma Qixi. Le jour même de la cérémonie, comme ceux qui l'ont précédée, les dévots, venus des quatre coins de Chine, rendent visite aux tombeaux situés derrière la Grande Mosquée de l'Ouest (Xidasi 西大寺), sur le flanc de la Montagne du Vent de l'Ouest (Xifeng shan 西凤山). Pour se rendre aux tombeaux, il faut emprunter, comme les centaines de pèlerins, un grand escalier blanc situé derrière la mosquée. Si cet itinéraire est généralement le plus emprunté – en raison de la symbolique attachée en islam soufi à l'ascension et de la temporalité liant le culte effectué à la mosquée et la visite des tombeaux – signalons qu'il existe un petit chemin de terre, moins fréquenté, qui relie la maison du Maître actuel aux tombeaux.

En empruntant l'escalier, les pèlerins accèdent à une première terrasse à l'extrémité nord de laquelle se trouve un enclos où repose un premier tombeau ; la terrasse supérieure accueille deux tombeaux réunis dans un même enclos. Les terrasses sont scindées en deux espaces distincts : le lieu où reposent les saints dans la partie la plus au nord et l'espace où ont lieu les pratiques dévotionnelles dans la partie sud.

Dans la partie nord du palier supérieur, quiconque connaît le faste des mausolées des autres ordres soufis en Chine sera frappé de constater la sobriété des tombeaux dans lesquels reposent les quatre premiers saints du Xidaotang : humbles tombeaux à ciel ouvert. Les *tâbût* (souvent traduit par « cénotaphe ») sont recouverts de plusieurs couches d'étoffes satinées surmontées d'une tenture (*kiswa*) de velours ou satin vert

sur laquelle sont inscrits en jaune des versets du Coran en arabe. Les tentures sont fixées à l'aide de trois lanières en tissu, tendues dans la largeur du tombeau, aux extrémités desquelles un ballottin en tissu, certainement lesté de sable, fait office de poids.

Bien qu'ils se trouvent dans l'axe (vers l'ouest) de la *qibla* (direction vers laquelle doit se tourner le fidèle pour effectuer la prière), les tombeaux, accolés à la montagne, sont orientés dans une direction nord-sud. Dans la représentation que les fidèles ont des saints, ils doivent imaginer la position du mort avec « la tête tournée vers le nord et les pieds dirigés vers le sud » (*toubei zunan* 头北足南) (Yimin, 1993a, 1993b et 1994)[3] alors que dans d'autres traditions musulmanes « les pieds [sont] dirigés vers le nord, la tête tournée vers le sud et les yeux orientés vers la Mecque » (Fortier, 2006 : 232) conformément aux prescriptions musulmanes.

Les tombeaux sont disposés dans un enclos quadrangulaire ceint d'une balustrade en pierre ajourée, sculptée de motifs floraux et recouverte de tuiles vertes vernissées, qui s'apparente à la grille (*maqsūra*) observée sur d'autres lieux sacrés du monde musulman. L'enclos où se trouvent les tombes est laissé au règne de la nature : la main de l'homme y intervient rarement. Les fidèles n'ont généralement pas le droit d'y pénétrer. La luxuriance de la végétation dans le carré où reposent les saints tranche avec les espaces environnants bien entretenus et la pelouse de gazon bien rase.

Les tombeaux sont intimement associés au site naturel de la Montagne du Vent de l'Ouest. Rarement choisi au hasard (Catherine Mayeur-Jaouen, 2000 : 137), le site des tombeaux est en lien étroit avec la nature ; à Lintan, on constate leur proximité avec le végétal, l'eau et le minéral. L'écologie du lieu a souvent été soulignée par mes interlocuteurs, en signalant que le Xidaotang avait pris soin de végétaliser tout le flanc de la montagne se trouvant au-dessus des tombeaux. Une source et un puits se trouvent au pied de la montagne qui renferme également des grottes. L'enquête devra être poursuivie pour comprendre si le choix des végétaux est en lien avec la noblesse des lieux et déterminer si l'enclos, avec sa végétation particulièrement luxuriante, est une représentation ici-bas du jardin du paradis (*janna*) où reposeraient les Maîtres, comme cela a été observé ailleurs dans le monde musulman (Fortier, 2006 : 235).

---

[3] Min Shenguang, le Maître religieux actuel du Xidaotang, s'est intéressé à la question des rites funéraires et a écrit, sous un nom de plume, un article en trois parties concernant ce sujet : Yimin, «Yisilanjiao binyi de tantao (1) » [Discussion sur les funérailles musulmanes (1)], *Alabo shijie* 1993, n°3, p. 16-21 ; «Yisilanjiao binyi de tantao (2) » [Discussion sur les funérailles musulmanes (2)], *Alabo shijie* 1993, n°4, p. 46-50+32 ; «Yisilanjiao binyi de tantao (3) » [Discussion sur les funérailles musulmanes (3)], *Alabo shijie* 1994, n°1, p. 31-34.

Dans la partie sud de l'enclos, devant la balustrade, un banc de terre fine - destiné à accueillir les bâtonnets d'encens plantés par les dévots - sert de séparation entre les tombeaux et le lieu de recueillement. Ce dernier, situé à l'extérieur du carré des tombes, se divise en trois espaces distincts : une allée en ciment partant de l'escalier, un talus d'herbe bien taillée jouxtant la montagne et l'espace de recueillement juste devant les tombeaux. Quatre réverbères électriques disposés près de la rampe surplombent la Grande Mosquée de l'Ouest, auxquels s'ajoute un éclairage suspendu à un fil électrique au-dessus des tombes.

Fig.1. Palier supérieur. À gauche de l'image, au premier plan : la pelouse dans le prolongement de laquelle on distingue l'enclos où se trouvent deux tombeaux. À droite, au premier plan : les dernières marches de l'escalier ; au second plan : le toit de la mosquée avec le croissant de lune. (Source : Marie-Paule Hille, novembre 2007)]

Fig. 2. Le banc de sable situé devant les tombeaux et dans lequel les dévots plantent leur bâtonnet d'encens. (Source : Marie-Paule Hille, novembre 2007)

Le lieu saint où les dévots se livrent à la vénération des tombeaux se distingue du lieu de culte représenté par la Grande Mosquée de l'Ouest. Ces deux lieux, séparés physiquement par l'escalier et le mur qui sert de contrefort à la montagne, sont juxtaposés sans être complètement unifiés. Catherine Mayeur-Jaouen (2000 : 135) indique que dans une telle configuration spatiale « la sainteté du tombeau rejaillit sur

celle de la mosquée où il devient spécialement *baraka* de faire sa prière ». D'ailleurs, quand les fidèles font la prière rituelle en direction de La Mecque, ils sont également tournés vers les *tâbût* des saints, puisque ces derniers se situent dans l'axe est-ouest de la mosquée. Bien que proches du lieu de culte, les tombeaux constituent un espace autonome dont la sacralité attire un public – largement composé, nous le verrons, de femmes et d'enfants – animé par des motifs différents que ceux pour lesquels il fréquente la mosquée.

Les saints et leur tombeau

Les tombeaux constituent un prolongement matériel de l'existence des saints disparus. Ce sont des objets physiques faisant le lien entre le croyant et la personne inhumée ; s'y recueillir c'est se mettre en situation de proximité avec l'être divin pour entrer en dialogue avec lui. Les tombeaux jouent un rôle prépondérant dans le culte des saints : « on ne représente pas le saint ou le Prophète, mais on peut représenter son tombeau, de même qu'on ne saurait représenter Dieu, mais seulement, et à profusion, la Ka'ba, lieu par excellence du contact avec le divin. On ne peut disperser les restes mortels du saint, mais on peut multiplier les boulettes de poussière venues du sanctuaire ou les foulards qui ont touché la tombe » (Mayeur-Jaouen, 2000 : 139-140). Rappelons par ailleurs qu'en islam, faute d'institution, seule la *vox populi* se charge de reconnaître les saints.

Les saints sont considérés comme des très proches ou amis de Dieu ; en raison de ce statut particulier, ils jouent le rôle de médiateur entre les hommes et Dieu. L'enquête historique, orale et écrite, a montré que deux des quatre saints sont morts en martyrs : le Saint fondateur Ma Qixi et son successeur Ding Quangong. Les deux autres saints, Ma Mingren et Min Zhidao, sont décédés de mort naturelle. Une des visées de l'enquête orale a été de résoudre une énigme : pourquoi n'existe-t-il que trois tombeaux alors que quatre saints sont vénérés ? La majorité des dévots et dévotes interrogés près des tombeaux ne connaissent ni le nom historique des saints, ni l'emplacement de leur tombeau respectif ; néanmoins, le recoupement des témoignages recueillis mène à l'hypothèse suivante : les deux tombes du palier supérieur semblent être celles de Ma Qixi (au nord) et de Ma Mingren et Min Zhidao (au sud) ; au palier inférieur se trouve la tombe de Ding Quangong.

Le tombeau de Ma Qixi, le Saint fondateur, se trouve ainsi sur la partie la plus haute et à l'emplacement le plus au nord, de sorte qu'aucune autre tombe ne puisse le dépasser. Ma Mingren et Min Zhidao partagent le même tombeau, comme ils partageaient de leur vivant le commandement de la communauté. Cette spécificité d'un gouvernement à deux têtes se retrouve ainsi dans la configuration de leur sépulture (voir fig. 3 ci-dessous). Enfin, la tombe de Ding Quangong, mort en martyr à Taizijie (environ 200 km de Lintan) en 1917, est isolée des deux autres (voir fig. 4 ci-dessous). Comme le veulent les pratiques funéraires, l'enveloppe charnelle important peu en islam et les funérailles devant avoir lieu au plus vite (dans les trois jours), les corps sont inhumés là où la mort les a frappés. Ainsi, on peut supposer que le tombeau qui se trouve isolé au premier palier est en réalité une deuxième tombe, symbolique, destinée à perpétuer l'aura du martyr sur le lieu saint. J'ai effectivement visité en 2012 la tombe où le saint a physiquement été inhumé à Taizijie. Cette multilocation des tombeaux est chose courante en islam.

Fig. 3. À droite, dans la partie la plus au nord, le tombeau du saint fondateur Ma Qixi ; à gauche celui de Ma Mingren et Min Zhidao (source : Marie-Paule Hille, novembre 2007)

Fig. 4. Le tombeau de Ding Quangong situé au palier inférieur (source : Marie-Paule Hille, novembre 2007)

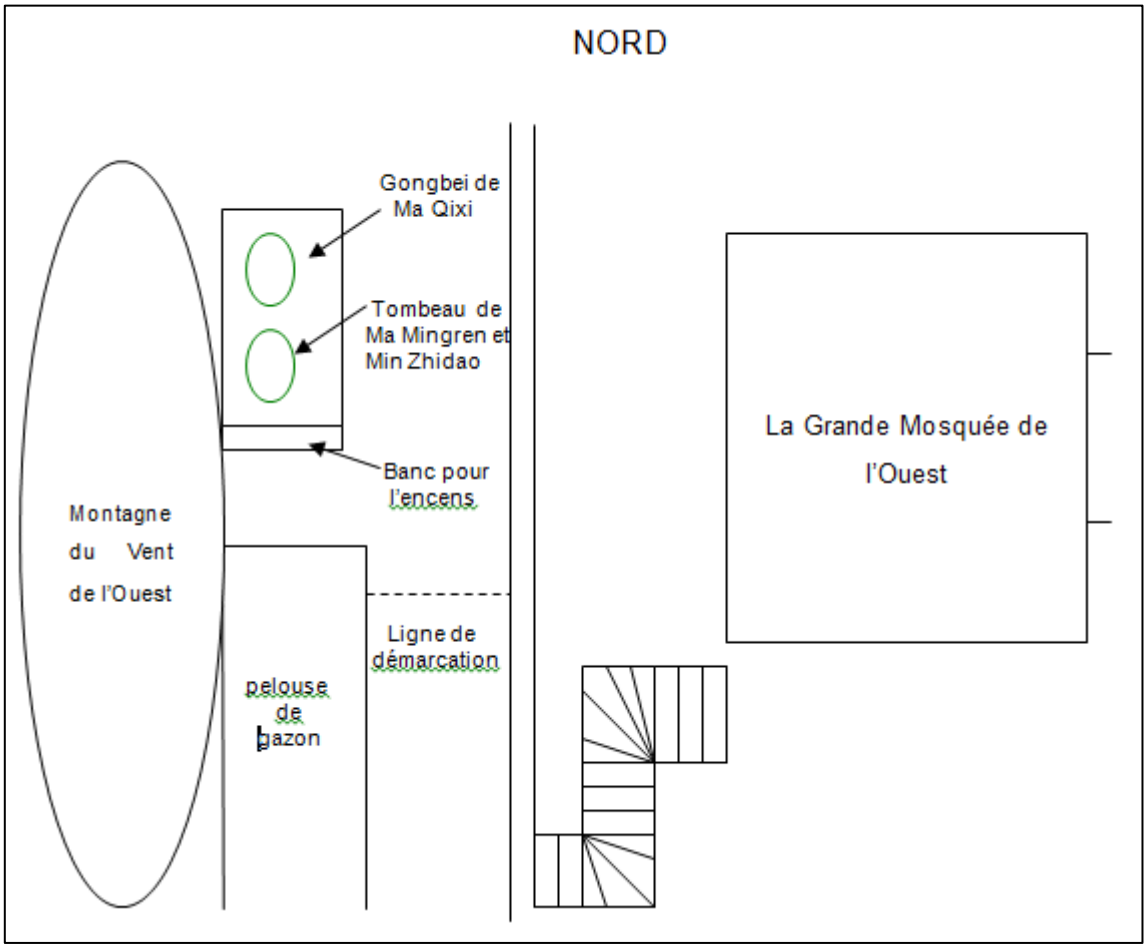

Fig. 5. Schéma de la terrasse située au palier supérieur

Pour ce qui est de l'incapacité des fidèles à nommer les saints, tels qu'ils le sont dans les hagiographies et tels que l'anthropologue, lecteur de l'historiographie, s'attend à les entendre sur son terrain, elle est liée à une pratique sociale consistant à ne pas nommer le Maître par son nom, tant de son vivant qu'après sa mort. Par le passé, les saints étaient communément désignés avec le terme *laorenjia* 老人家, encore utilisé aujourd'hui, marquant la déférence, ou bien par leur surnom populaire. En ce sens, les saints du Xidaotang ne sont pas dépourvus d'historicité. À l'absence de désignation par le nom, vient s'ajouter en islam l'absence de représentation figurée et de reliques directes, ce qui non seulement instaure un rapport au corps saint différent que dans le monde chrétien mais aussi libère le monde imaginaire des croyants. Le saint défunt agit, parle, se déplace ; c'est précisément cette capacité d'action qui intéresse le pèlerin et qui l'incite à venir le vénérer sur son tombeau afin d'être au plus proche de lui et d'instaurer un dialogue.

Deux des saints vénérés, Ma Qixi et Ding Quangong, sont tombés en martyr pour un combat juste (*jihâd*) et bénéficient donc d'un statut particulier : ils ont échappé aux affres de l'Enfer et n'ont pas eu à rendre compte de leurs actes au moment du Jugement dernier, moment tant redouté par tout musulman. Dieu les a fait entrer directement au Paradis, tout comme Ma Mingren et Min Zhidao qui, ayant atteint le statut plénier d'ami de Dieu, ont bénéficié de l'extrême miséricorde du Tout-Puissant. C'est donc à ces hommes, qui ont accompli la voie de la perfection et dans lesquels leurs aïeux ont reconnu un saint, que les dévots s'adressent avec une multitude de manières et une variété de requêtes.

Un culte laissé à la discrétion des dévots

Si la reconnaissance du saint est l'affaire du peuple comme mentionné plus haut, les rites qui composent le culte qu'on leur rend sont également laissés à la discrétion des dévots : ils ne sont régis par aucun texte canonique. La visite des tombeaux permet d'acquérir la plus grande des proximités avec le saint vénéré et de s'imprégner avec force de la sacralité de son lieu de sépulture.

> *Lintan, matin du 14 juin 2006, jour de la cérémonie célébrant la commémoration du 92e anniversaire de la mort de Ma Qixi - observations faites près des tombeaux*. Il est presque 7h du matin. Je suis un groupe de femmes accompagnées d'enfants qui quittent les cuisines pour se rendre sur les « tombes » (*fenmu* 坟墓) [les femmes contrairement aux hommes emploient rarement le terme *gongbei* pour

> désigner le tombeau des saints][4]. Elles passent par la rue marchande, puis par la ruelle qui mène à la mosquée, entrent par le portail principal de la mosquée et enfin empruntent l'escalier qui mène aux tombeaux. À cette heure, les fidèles qui se rendent sur les tombeaux sont majoritairement des femmes et des enfants (les hommes, dans leur grande majorité, ont déjà visité les tombeaux avant et/ou après la première prière de la journée, donc avant l'arrivée des femmes).
> Entre les deux volées de l'escalier, le petit groupe s'arrête au premier palier, se recueille sur la première tombe puis poursuit son ascension vers le palier supérieur, où se trouvent deux autres tombes.
> Les manières d'entrer dans cet espace, de se rapprocher des tombes, de se recueillir, sont très différentes selon les croyants. *Alors que là certains se déchaussent, d'autres ne le font pas*. Certains se recueillent en allumant un bâtonnet d'encens, d'autres n'en ont pas. Alors que certains commencent à s'agenouiller à une distance d'environ deux mètres des tombes et se rapprochent de la balustrade en avançant sur les genoux, d'autres se tiennent droits et s'accroupissent une fois qu'ils se trouvent face aux tombes. Alors que certains quittent les tombeaux à reculons tout en récitant des prières, d'autres leur tournent le dos aussitôt et s'en vont.

Chaque acte, constitutif d'un enchaînement rituel – se déchausser, s'approcher, se reculer, s'agenouiller, se prosterner, tenir (ou non) un bâtonnet d'encens, le planter dans le banc de sable, prier, faire la *du'â* (prière d'invocation, de demande particulière) – est accompli de façon unique par chaque croyant, donnant lieu à une multitude de formes dévotionnelles. Mes discussions avec les fidèles sont venues éclairer des incompréhensions, dont celle indiquée en italiques dans l'extrait ci-dessus, concernant le retrait ou non des chaussures au moment d'entrer dans l'espace sacré. Les raisons varient selon nos interlocuteurs : une jeune fille me dit « il faut faire comme ça », une autre dame « j'en sais trop rien, c'est comme ça ! », une autre dame m'explique encore « c'est pour la pureté (*qingzhen* 清真). Si tu trouves que tes chaussures sont sales tu les enlèves, sinon tu les gardes, il ne faut pas traîner de la terre c'est tout ! C'est toi qui vois !». « *Qingzhen* » (dont la traduction littérale « Pur et Vrai » désigne ici la pureté voulue par les pratiques islamiques et qui selon le contexte, notamment alimentaire, peut être traduit par *halal* [« licite »]) semble donc être un critère partagé qui régit la manière de pénétrer dans l'enceinte sacrée et qui consiste à préserver la pureté du lieu où reposent les saints.

---

[4] Toutefois, l'usage du terme « *fenmu* » n'est pas exclusif aux femmes. Il dépend en réalité de la maîtrise par le dévot d'un vocabulaire religieux que l'on retrouve dans d'autres confréries soufies.

Ces discussions ont aiguillé mes observations : je me suis effectivement rendu compte que les personnes portant des chaussures crantées se déchaussaient systématiquement, alors que celles portant des sandalettes avec une semelle lisse choisissaient de les garder ou de les enlever. Le soir après la cérémonie du 14 juin, je questionne la fille du Maître actuel sur les façons de se recueillir près des tombeaux. Elle m'explique qu'« il n'y a pas de règle », que « c'est libre », qu'« on se recueille comme bon nous semble ». La pluralité des formes de recueillement observées indique en effet une liberté des pratiques dévotionnelles qui s'exerce toutefois à l'intérieur d'une étiquette invitant à respecter la pureté du lieu sacré. En ce sens, on ne rencontre pas ici une invocation de règles précises mais simplement des usages partagés liés à la nature du lieu.

Fig. 6. Recueillement près des tombeaux. À droite plusieurs groupes composés de femmes, d'enfants et d'hommes viennent se recueillir, à gauche des hommes prient dans l'axe des tombeaux (source : Marie-Paule Hille, juin 2006).

Comparé aux pratiques dévotionnelles décrites par Thierry Zarcone (2001 : 149) au Xinjiang, les pratiques relatives au culte de saint que j'ai observées s'inscrivent dans un dispositif rituel minimal. En effet, les fidèles ne pratiquent pas les sept circuits de la circumambulation ni n'accrochent des chiffons votifs aux arbres ou aux balustrades entourant les tombeaux. D'ailleurs, la configuration des lieux rend impossible la circumambulation autour des tombeaux puisque ces derniers se trouvent accolés à la

montagne. Je n'ai pas noté non plus la présence d'un circuit beaucoup plus vaste qui permettrait de tourner autour des tombeaux en prenant par exemple un chemin de montagne dont l'itinéraire serait circulaire. Je n'ai remarqué aucun accrochage de chiffons votifs autour de la balustrade ou sur les arbres ni de fixation d'étendards (*tugh*), originalité observée par Thierry Zarcone (2001) au Xinjiang.

Une ethnographie historique a néanmoins révélé l'existence par le passé de fleurs de papier confectionnées par les femmes et les enfants pendant la première moitié du 20e siècle, et dont la pratique aurait repris au début des années quatre-vingt. Ces fleurs pourraient représenter une forme locale et originale d'un support matériel du rituel qui ailleurs prend la forme de chiffons ou de bouts d'étoffes. Les raisons de la disparition de cette pratique nous échappent encore, mais elle semble correspondre à une volonté d'encourager des pratiques rituelles non ostentatoires sur le lieu saint. Par ailleurs, il est probable que l'absence de circumambulation et la disparition des fleurs en papier soit due à une réaction à l'environnement culturel englobant de Lintan, avec une forte présence du bouddhisme tibétain auquel est immédiatement associée la pratique de la circumambulation et les pratiques funéraires chinoises qui utilisent les fleurs en papier. L'impossibilité de tourner autour des tombeaux pourrait aussi refléter la volonté de ne pas faire jouer au tombeau saint le rôle de succédané du *hajj* ; le choix de la configuration spatiale du lieu sacré illustrerait ainsi l'oscillation entre un alignement sur un dogme de l'islam et la perpétuation de pratiques au fondement du culte des saints.

Le seul support matériel dont les fidèles disposent (s'ils le désirent) est le bâtonnet d'encens. Si l'on compare l'islam maghrébin à l'islam chinois, on ne sera pas surpris de constater que tout comme les pratiques islamiques du premier, empreintes de la culture méditerranéenne (Émile Dermenghem, 1982 :113-180), les pratiques rituelles observées à Lintan sont en lien avec la culture chinoise. Ainsi, si cette pratique revêt une forme semblable à celle du culte des ancêtres ou bouddhique, la fonction et le contenu de sens que les dévots lui donnent est islamique. Le bâtonnet d'encens est un support possible de la pratique dévotionnelle, mais son usage n'est pas pour autant une norme partagée par tous : si pour certains, il fait partie du rituel en accompagnant l'entrée dans le lieu sacré (les bâtonnets sont toujours allumés avant de pénétrer dans l'espace sacré) ; pour d'autres, il n'est pas nécessaire.

Accès au sacré et besoin d'intercession

Près des tombeaux, les croyants éprouvent la réconfortante présence physique du sacré et profitent d'un espace où ils peuvent exprimer librement leur religiosité, contrairement à la mosquée, lieu soumis à l'uniformité du culte musulman. Pour établir une relation avec le saint, les fidèles s'imprègnent de la sacralité du lieu de différentes manières que ce soit dans la durée du recueillement ou dans la façon d'investir l'espace et de créer une proximité avec l'être vénéré. Le jour de la commémoration de l'anniversaire de la mort des saints, il est essentiel que le plus grand nombre de fidèles visite les tombes afin que la bénédiction qui émane des corps saints s'étende sur toute la communauté des croyants. La visite des tombeaux est en effet salutaire pour les morts, mais aussi pour les vivants.

> *Lintan, matin du 14 juin 2006, jour de la cérémonie célébrant la commémoration du 92e anniversaire de la mort de Ma Qixi - observations faites près des tombeaux (suite)*. Certaines personnes viennent seules, d'autres viennent en groupes composés soit de la mère et ses enfants, soit de la grand-mère et ses petits-enfants. Les personnes venues se recueillir ensemble ne se séparent pas, ce qui crée l'effet de petits regroupements par grappe. Ainsi, j'aperçois depuis l'extrémité droite : une jeune fille seule, un groupe de trois femmes avec un enfant, puis une dame seule, puis deux jeunes filles. Les enfants suivent, imitant les adultes sans poser de questions. Les espaces de recueillement individuel sont préservés, les nouveaux arrivants attendent patiemment leur tour.
> Dès que l'on s'approche des tombeaux, les bavardages cessent pour laisser place au silence, souvent le fait de retirer les chaussures marque cette entrée dans l'espace sacré. L'atmosphère est solennelle dans l'espace proche des tombeaux mais se détend dès que l'on s'en éloigne. Ainsi une ligne au sol, formée par la jointure de deux dalles de ciment, semble servir de démarcation pour signaler le début de cet espace de recueillement. Dès que cette ligne est franchie, les enfants sont harponnés par les personnes qu'ils accompagnent.
> Généralement les femmes viennent se recueillir en silence un petit moment près des tombeaux puis repartent aussitôt ; les hommes, eux, restent un long moment à prier ou se lamenter à voix haute. Une fois qu'ils ont pénétré l'espace proche des tombeaux, la plupart des hommes restent assis sur les genoux. Ils prient à voix haute tout en s'éloignant progressivement d'un mètre environ sans jamais tourner le dos aux tombeaux. Ce mouvement d'éloignement, d'une distance d'un mètre environ est régulier, il est scandé par des prières, des lamentations, des cris et des larmes. Des hommes, adossés à la colline, comme soutenus par elle, se recueillent dans l'axe des tombeaux. Les croyants se

> trouvent toujours en face des saints, ils n'investissent pas l'espace latéral qui jouxte les tombeaux ; on ne peut donc que se trouver face aux tombeaux des saints sans jamais les dépasser.
> Au moment de partir, certaines jeunes filles pressent le pas, les yeux baissés ; d'autres plus à l'aise, emboîtent un pas nonchalant, profitant jusqu'à la dernière minute de l'instant ; d'autres encore arrivent d'un pas déterminé et procèdent de manière systématique puis s'en retournent.

Pendant les fêtes commémoratives, après que les tombeaux ont été visités par les hommes au petit matin, après et/ou avant la première prière, la fréquentation des tombeaux devient largement féminine, contrairement à la mosquée où la présence masculine domine. Les tombeaux des saints sont ainsi un espace mixte où hommes et femmes se côtoient. En d'autres lieux, des études ont montré l'importance de la présence féminine sur les tombeaux ; concernant le Moyen-Orient, Catherine Mayeur-Jaouen indique : « Le tombeau de saint est souvent aux femmes ce que la mosquée est aux hommes, il s'agit au fond d'un lieu de substitution pour pratiquer l'islam, puisque, dans la majorité des cas, les femmes n'ont pas accès aux mosquées à l'heure de la prière » (2000 : 137). À Lintan, il existe néanmoins une familiarité variable avec l'espace sacré. En effet, les femmes s'y rendent uniquement lors des grandes fêtes religieuses liées au culte des saints alors que les hommes s'y rendent fréquemment, voire quotidiennement. Lors de nos observations en 2007, durant le mois de ramadan, après la première prière, des centaines d'hommes, accompagnés de l'imam qui guide la prière, gravissent le grand escalier et rendent visite aux tombeaux, comme le montre la photo ci-dessous.

Fig. 7. Visite des tombeaux après la première prière (mois de ramadan) (source : Marie-Paule Hille, octobre 2007)

Si les tombeaux sont un lieu de liberté, le pèlerinage ne se fait pas pour autant de façon anarchique en dehors de tout contrôle social ou religieux. Ainsi les hommes et les femmes s'interdisent des attitudes jugées inappropriées (toucher la balustrade ; laisser les enfants vaquer librement ; rompre le silence dans le périmètre de recueillement ; boire et manger près des tombeaux) et sont engagés de façon plurielle dans le rituel dont l'accomplissement est laissé à leur discrétion et à leur jugement.

Ce moment où les dévots entrent en dialogue avec le saint est comme temporellement et spatialement suspendu, bien distinct de ce qui se passe avant et de ce qui se passera ensuite et appelant des conduites différentes au sein et en dehors du périmètre sacré. Pendant un moment plus ou moins long, on établit un contact, en accomplissant plusieurs gestes qui impliquent le corps et l'âme ; on le fait toutefois, selon les personnes, avec une intensité variable. Comme le culte musulman des saints relève du domaine spirituel et donc de l'intime conviction, l'anthropologue a bien du mal à saisir en détails ses aspects intérieurs. Quelques indices très variés, qui devront faire l'objet d'une enquête plus approfondie, permettent néanmoins de caractériser ce besoin d'intercession : les pleurs, les gestes de contact, les vœux et la présence des enfants.

J'ai souvent observé, agenouillés en retrait sur le talus d'herbe, adossés à la colline, le corps et le visage tournés en direction et dans l'axe des tombes, des hommes prier, invoquer le nom de Dieu paumes vers le ciel, pleurer. Conformément aux sources

scripturaires sunnites fondamentales, il est déconseillé de pleurer les morts ; Min Shengguang, le Maître religieux actuel, dans son article concernant les rites funéraires, confirme ce point en indiquant que les lamentations, assimilées à la mécréance, doivent être proscrites lors des funérailles car elles peuvent nuire au défunt. « L'islam condamne les lamentations en tant qu'elles témoignent de la non-acceptation de la puissance de Dieu dont un des pouvoirs suprêmes est de donner la vie et la mort » (Fortier, 2005 : 198). Cependant Min Shengguang nuance son propos en distinguant les lamentations des pleurs sincères. Même si le contexte qui nous occupe est différent de celui des funérailles, on constate une liberté dans la façon de s'adresser au défunt, dont les pleurs sont un mode d'expression. Lors de mes observations près des tombeaux, aucune femme n'a pleuré ni investi le carré d'herbe où les hommes, agenouillés à même le sol, prient, invoquent le nom de Dieu, se lamentent.

Dans d'autres sociétés musulmanes, lors de la visite des tombes, certaines personnes, en raison du statut particulier du mort, prélèvent de la terre pour apporter ainsi la bénédiction à une personne malade (Fortier, 2006 : 239). Si je n'ai constaté aucun de ces phénomènes, les séquences observées indiquent toutefois que les hommes cherchent un contact prolongé avec la terre entourant la sépulture, notamment en s'agenouillant à même le sol et en frôlant l'herbe de manière répétée.

Le rôle des enfants est également apparu central dans les pratiques d'intercession avec les saints défunts. En effet, la présence de jeunes enfants, en raison de la pureté de leur âme, facilite le dialogue avec les saints : comme ils n'ont pas encore pêché, ils sont de bons intercesseurs. Il n'y a pas si longtemps, dans les années 1980, la tête des enfants était encore touchée publiquement par le Maître religieux vivant lors des grandes fêtes religieuses, pratique devenue exclusivement privée ces dix dernières années. Ce geste de bénédiction était considéré comme bénéfique pour tout le foyer. Aujourd'hui encore, lorsque les fidèles rendent visite au Maître, ils le font accompagnés de leurs enfants. Lors de mon enquête dans les cuisines de la mosquée pendant le mois de ramadan (2007), une enfant a évoqué ces pratiques de bénédiction :

> Min Guangyin[5] [Min Shengguang], s'il te touche, tu auras de bons résultats à l'école. Il faut manger ce qu'il dit. Si on va chez lui, il faut apporter des choses. On ne peut pas le voir comme ça (n'importe

[5] Nous avons inscrit le nom de la personne tel que nous l'avons compris dans la situation d'interlocution, c'est-à-dire comme un patronyme Min auquel est associé le prénom Guangyin. L'enquête écrite, notamment les matériaux hagiographiques, a révélé que *guangyin* 光阴 était l'appellation populaire du deuxième Maître, Ding Quangong, ainsi que celle du troisième, Ma Mingren. C'est une juxtaposition de deux antonymes « *guang* » (lumière) et « *yin* » (ombre) pour signifier que le Saint éclaire de sa lumière l'obscurité, c'est à dire qu'il sort de l'ombre pour prendre ouvertement ses fonctions de guide spirituel.

> comment/à sa guise) dans la rue. S'il vient c'est super, parce qu'il peut me toucher. Il m'a déjà touchée, on m'a emmenée chez lui plusieurs fois…On l'appelle « Taiye »…

Il est également possible que les croyants formulent des vœux de santé, de fécondité, pour leurs proches ou pour eux-mêmes auprès des saints qui ont le pouvoir d'intercéder auprès de Dieu. Aussi, si en islam le destin des hommes est prédéterminé par Dieu, l'impact que les œuvres accomplies dans le monde d'ici-bas ont sur le monde de l'au-delà ne doit pas être négligé. Les saints sont reconnus pour être des intercesseurs auprès de la puissance divine ; cette médiation est, me semble-t-il, aux côtés des œuvres pieuses et charitables, un autre moyen d'infléchir un peu plus sa destinée et de s'assurer la miséricorde de Dieu le jour du Jugement dernier. Il est recommandé pour tout croyant d'agir pieusement ici-bas pour espérer échapper aux tourments de l'enfer. Ainsi, le salut de l'âme d'un individu dépend de ses œuvres charitables et les prières adressées aux saints sont de bonnes œuvres qui permettent de se repentir des mauvaises actions. En effectuant des prières et des invocations au nom du saint disparu, le croyant en retire un bénéfice spirituel et recherche le salut de son âme.

L'enquête de 2012 : un tournant dans le parcours de compréhension

L'enquête de terrain de 2012 a été cruciale pour l'étude du culte des saints du Xidaotang. Je me suis rendue dans la petite communauté de Taizijie (district de Hezheng) qui a joué un rôle important dans l'histoire du Xidaotang. C'est précisément dans cette bourgade que le deuxième maître, Ding Quangong, est mort en martyr en 1917. Alors que je visitais la petite bibliothèque privée de la mosquée, je suis tombée sur une série d'anciennes photos en noir et blanc, exposées librement sur une table (voir fig. 8).

Fig. 8. Table de la bibliothèque privée de la mosquée de Taizijie sur laquelle étaient disposées les anciennes photos. (Source : Marie-Paule Hille, avril 2012)

Prises à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, période charnière marquant la fin de l'ère maoïste et le début d'un changement politique avec l'abandon du système de lutte des classes, elles représentaient, pour la plupart, des moments importants qui ont concouru à la refondation du Xidaotang, notamment le chantier de reconstruction de la Grande Mosquée de l'Ouest en 1980. Parmi ces photos, une série de piètre qualité, dont quelques-unes sont reproduites ci-dessous, a attiré mon attention.

Fig. 9. Min Shengguang en tête de cortège suivi de Ma Fuchun (source : photo appartenant à la mosquée de Taizijie, auteur inconnu, reproduite par Marie-Paule Hille, avril 2012).

Fig. 10. La procession transportant le *tâbût* (source : photo appartenant à la mosquée de Taizijie, auteur inconnu, reproduite par Marie-Paule Hille, avril 2012).

Fig. 11. Le cortège des dévots (source : photo appartenant à la mosquée de Taizijie, auteur inconnu, reproduite par Marie-Paule Hille, avril 2012)

Fig. 12. Trousseaux contenant le Coran pour l'inhumation (source : photo appartenant à la mosquée de Taizijie, auteur inconnu, reproduite par Marie-Paule Hille, avril 2012)

L’autorisation de photographier ces clichés anciens n’a pas été facile à obtenir. Pendant cette enquête à Taizijie, mes interlocuteurs ont refusé, par prudence, car ils n’étaient pas sûrs de pouvoir le faire, de commenter ces photos et de m’en livrer le sens. J’ai bien senti qu’elles, ou plutôt l’événement qu’elles représentent, les mettaient dans une position inconfortable en raison d’une capacité de parole soumise aux statuts hiérarchiques à l’intérieur de la communauté. J’ai dû attendre mon retour à Lanzhou et une discussion avec le fils aîné du Maître religieux actuel pour comprendre que derrière le flou des images reproduites ci-dessus se cache un événement majeur de l’histoire de la communauté du Xidaotang : la translation des tombeaux des saints.

En outre, la découverte de ces photos est venue éclairer le sens d’un autre cliché (Fig. 12 & 13) auquel j’avais eu accès au cours de mon enquête de 2007 et que je ne parvenais pas à comprendre et une discussion avec un fidèle qui a eu lieu en 2007.

Fig. 13a & 13b. Groupe derrière le tombeau. Parmi les personnes figurant sur le cliché, on trouve : le chef religieux actuel Min Shengguang (10) ; le fils aîné du troisième Maître Ma Fuchun (8) et son frère, Ma Fengchun (12) ; l'intellectuel Ding Shiyuan (5) (source : photo appartenant à Ma Wei, auteur inconnu, reproduite par Marie-Paule Hille, novembre 2007, Linxia).

Le cliché, reproduit en deux fois ci-dessus, porte la mention suivante : « Photo prise en souvenir de la cérémonie d'inhumation des quatre Maîtres qui a eu lieu après la décision de réhabilitation des fidèles du Xidaotang par le comité du parti du district de Lintan » (*Lintan Xidaotang jiaoxia qunzhong zai xianwei pingfan jueding hou wei sidai jiaozhu juxing fuzang dianli liuying jinian* *临潭西道堂教下群众在县委平反决定后为四代教主举行复葬典礼留影纪念*), le 7e jour du 1er mois de l'année 1979.

La discussion mentionnée ci-dessus, est qui jusque-là m'était restée obscure, est la suivante :

> *Village de Oula (district de Maqu), 24 novembre 2007, discussion avec Ding Shiying (né en 1929) à son domicile*. Quand j'étais petit, c'est juste au moment où il y a eu l'Armée rouge, la société était instable, nous, on faisait partie de la *dajiating* 大家庭 [litt. « grande maison/famille : mode de vie collectiviste adopté par le Xidaotang pendant la première moitié du 20e siècle], alors en général c'était plutôt pacifique. Mon grand-père s'est sacrifié et bien d'autres encore se sont sacrifiés, ils ont tous été inhumés dans l'enclos des grandes tombes de Lintan (*mai zai Lintan de*

> *damu yuan li* 埋在临潭的大墓院里), par la suite on les [les tombes] a transférées sur la montagne [du Vent de l'Ouest]. »

L'extrait d'une hagiographie, également découverte en 2012, éclaire la discussion mentionnée ci-dessus :

> *Xiansheng* 先生 [Ma Mingren] a mené à bien les affaires du Xidaotang, trente années semblent une journée, et finalement il a accompli la mission qui lui a été donnée par Dieu. En 1946, le 7e jour de la IIe lune, il a quitté les fidèles pour la grande distinction ! Les fidèles, dans leur chagrin extrême, ont mis en place un comité pour procéder aux préparatifs funéraires, et on a célébré des funérailles grandioses (/solennelles) ; son corps a été inhumé à l'endroit des tombes de la Montagne du Vent de l'Ouest (*Xifengshan lingdi* 西凤山陵地). *Xiansheng* est retourné, en réalité il n'est pas retourné, la conduite morale et les accomplissements de *Xiansheng*, vont dans le monde éternel et sont immortelles. (Ma Tong, Ma Haibin, 2010 : 670-671)

Nos discussions à Lanzhou autour de la série de photos découverte à Taizijie, la photo reproduite en 2007, l'entretien avec Ding Shiying et l'extrait de l'hagiographie de Ma Mingren, m'ont permis de reconstituer le scénario suivant : au tout début de l'année 1979, le jour même de la réhabilitation politique de toute la communauté du Xidaotang (*Xidaotang jiaoxia qunzhong zai xianwei pingfan jueding hou*) – qui, semble-t-il, s'est faite de façon publique et collective – le Maître religieux, Min Shengguang, toujours aux commandes de la communauté à l'heure actuelle, décide de procéder le même jour à la translation des tombeaux. Les *tâbût* des saints qui à l'origine se trouvaient dans le cimetière musulman de Dongwan'er 东湾尔 situé sur le flanc sud de la Montagne du Vent de l'Ouest, de toute évidence dans un enclos consacré aux « grandes tombes » des personnalités saintes (*Xifengshan lingdi/damu yuan li)*, sont excavés, transférés puis à nouveau inhumés (*fuzang*) derrière la Grande Mosquée de l'Ouest, sur le flanc ouest de la Montagne du Vent de l'Ouest.

La procession transportant les *tâbût* du cimetière vers leur nouveau lieu d'inhumation est accompagnée d'un cortège d'hommes, de femmes et d'enfants à la tête duquel on trouve les personnalités les plus illustres de la communauté : le Maître religieux actuel Min Shengguang, suivi du fils aîné du 3e Maître religieux Ma Fuchun, des savants en sciences islamiques et des experts religieux. La procession est scandée de lectures du Coran et du Mukhammas (odes au Prophète) menées par de nombreux *ahong* 阿訇 (imam) et reprises par les nombreux fidèles tenant des bâtonnets d'encens. Des

experts religieux transportent des trousseaux contenant le Coran afin de procéder à l'inhumation des saints dans leur nouvelle demeure.

La décision de procéder à la translation des tombeaux relève du jugement critique du Maître spirituel et des experts religieux qui l'entourent ; elle suggère en creux la violence des horreurs perpétrées par le régime maoïste. Durant mon enquête, j'ai touché de près l'indicible en évoquant le sort des ossements saints même si en islam, où la vénération des reliques est moindre que dans le christianisme ou le bouddhisme tibétain, la fixation sur le corps matériel du saint est plus nuancée (Goody, 2003 : 108-109 ; De Smet, 2014). La profanation des tombeaux et le sort innommable fait aux ossements constituent un tabou entourant les saints, auquel je me suis maintes fois heurtée – « ça, ce n'est pas la peine d'en parler ». Denis Crouzet (2009), dans son étude concernant la profanation huguenote des corps saints, décrit ce phénomène avec justesse :

> Ce n'est pas sur les actes d'agression dont les corps saints sont les cibles que la mémoire se fixe prioritairement ; comme si, peut-être, il s'agissait, face à l'horreur de crimes irréparables privant l'espace même du royaume de témoignages et de marques de sa relation privilégiée à Dieu, de ne pas procéder à la mise en forme d'un récit qui par lui-même, par la remémoration de l'innommable, offensait encore Dieu ; comme si surtout, l'acte de profanation possédait intrinsèquement une puissance signifiante, intensément désacralisante, telle qu'il valait mieux ne pas tenter de la transformer en objet de discours parce qu'elle risquait de produire et d'enseigner ainsi le sens implacable de sa propre logique symbolique.

La translation des tombeaux opérée à la fin des années 1970 est une réponse à la dérive maoïste qui visait par le passé l'éradication du culte des saints[6]. Elle a entraîné avec elle une recomposition des pratiques rituelles liées à ce culte. Cette recomposition n'est pas en rupture totale avec le passé comme elle n'instaure pas non plus un ordre radicalement nouveau. Elle correspond à un présent historique – fait d'héritage, d'inventivité et de liens intergénérationnels – qui répond aux impératifs d'une époque :

---

[6] Dans le cas soviétique, la campagne de confiscation des biens de l'Église a conduit à ce que l'on a appelé « l'épopée des reliques ». Les bolcheviks ont ainsi fouillé les tombeaux afin de discréditer l'Église russe en mettant au jour la supercherie. Les profanations de tombeaux de saints orthodoxes donnaient lieu à des mises en scène publiques qui nourrissaient une propagande exacerbée contre « l'hypocrisie séculaire » de l'Église. À ce sujet voir l'étude de Bernard Marchadier sur la profanation de la châsse de saint Tihon de Zadonsk. Bernard Marchadier, « L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique », in Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre et Dominique Julia, *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, Éditions de l'EHESS, vol. 2, 2009, p. 587-610.

celle de la sortie du régime maoïste et celle que l'on qualifie communément de renouveau religieux. Ce choix de procéder à nouveau à l'inhumation des saints permet de mettre au jour trois types de rapports dont l'analyse viendra clore cette étude : le rapport aux traditions/au passé, le rapport au sacré/au divin et le rapport à l'État/au politique.

Pour une revisite des rituels

En procédant à la translation des tombeaux, le leadership religieux du Xidaotang affirme sa volonté de ne pas rompre avec le passé et reste fidèle à ce qu'il identifie comme ses traditions. Cette décision a eu pour effet immédiat le retour à des pratiques rituelles autour des tombeaux qui tout en étant héritées du passé ont pris des formes nouvelles. Ces recompositions rituelles, dont il est difficile pour l'heure de rendre compte en détail, sont le résultat d'une réévaluation du statut accordé aux tombeaux des saints dans la période post-maoïste et auxquels on confère désormais une centralité plus marquée que par le passé.

L'enquête historique et anthropologique a montré que les pratiques rituelles réapparaissent dans le dispositif religieux sous une forme négociée qui prend en compte à la fois le besoin de sacralité des dévots, la nécessité d'une continuité spirituelle avec les Maîtres et le souci d'un certain réformisme voulu par le leadership. Alors que s'exerce autour des tombeaux des saints une certaine polarité, les pratiques rituelles qui y sont adossées sont, elles, réduites à leur expression minimale comme semble l'indiquer la disparition des fleurs de papier. À ce stade de l'enquête, nous n'avons pu déterminer si durant la période républicaine la circumambulation était pratiquée autour du tombeau du Saint fondateur et de celui de Ma Mingren, ni si la tombe symbolique de Ding Quangong existait déjà à Lintan. Une obscurité demeure également concernant le choix d'inhumer ensemble Ma Mingren et Min Zhidao. Ces questions restent ouvertes et appellent de nouvelles investigations.

Le transfert des tombeaux met ainsi en exergue le jugement critique des experts religieux dans cette période charnière correspondant à la refondation de la communauté : rester fidèle à une forme de soufisme réformé et non-ostentatoire héritée de la période républicaine (1912-1949) tout en faisant advenir un nouvel ordre dans lequel les figures tutélaires des Saints réinstaurent dans l'espace public un rapport au sacré et au divin.

En créant une polarité nouvelle sur son territoire religieux, centrée sur les tombeaux, le leadership donne aux saints et au lieu où ils demeurent un caractère sacral ; s'affirme ainsi un pouvoir spirituel sur un territoire religieux, dont la géographie des espaces sacrés a été réaménagée.

Pour réparer les atrocités du passé et les injures faites aux morts, le leadership religieux décide d'extraire les tombeaux saints du lieu où se sont déroulées les profanations et de les transférer sur le versant de la montagne surplombant la Grande Mosquée de l'Ouest. Ce réaménagement du territoire religieux entre lieu sacré (les tombeaux) et lieu de culte (la mosquée) a certainement été guidé par la nécessité de reconnaître les blasphèmes et de trouver un lieu pur auquel conférer une nouvelle sacralité. Cette initiative renforce l'unité sacrale du lieu saint en rapprochant spatialement et symboliquement, sur un même axe, les tombeaux du lieu de culte collectif que représente la mosquée. Ainsi, ce lieu où reposent les saints est désormais solidement arrimé au lieu de prières et renforce une cohérence à la fois cultuelle et rituelle.

La temporalité de l'événement a un sens éminemment politique avec une refondation qui opère sur une double échelle : dans le rapport de la communauté religieuse à l'État et dans le rapport des hommes qui font communauté.

Un constat émerge de cette étude : l'échec des campagnes antireligieuses dans leur tentative de désacralisation des saints. Les campagnes politiques antireligieuses, parfois violentes, qui ont marqué pendant deux décennies (1958-1978) l'histoire du Xidaotang ne sont pas parvenues à éradiquer le lien spirituel entre les dévots et les saints. Ainsi, la réhabilitation politique du saint vivant, le Maître religieux actuel, en 1979 a conduit quasi instantanément à la réapparition publique des saints défunts en leur offrant une nouvelle demeure où les dévots viennent chercher la voie de la sainteté.

Une comparaison intéressante est à faire avec l'étude de Stéphane Baciocchi et Dominique Julia concernant le sort des reliques chrétiennes pendant la Révolution française sur deux points : la façon d'asseoir une légitimité nouvelle en donnant une place centrale à ces « trésors de sacralité », garantissant ainsi une continuité religieuse et la constatation de l'échec du mouvement de déchristianisation qui ne parvient pas à une éradication définitive du culte, ce dernier trouvant toujours le moyen d'apposer une « marque nouvelle d'authenticité » pour provoquer la possibilité d'un renouveau. Dans

la première partie de leur étude, les auteurs (Baciocchi & Julia, 2009 : 521) tirent les conclusions suivantes sur le phénomène de translation des reliques :

> Ce qui s'affirme finalement à travers ces expositions et translations de corps saints, c'est la possibilité d'une fondation sacralisée de l'ordre nouveau. Ramener dans la paroisse les restes vénérés dans le monastère ou le couvent, c'est installer la protection céleste non plus seulement sur la seule communauté religieuse des moines réguliers mais sur l'ensemble des paroissiens citoyens. Quant à la concentration des reliques dans la paroisse principale de la ville, elle matérialise l'unité neuve, à la fois civique et religieuse, de la cité refondée.

Si dans notre cas la translation des tombeaux assoit la légitimité nouvelle de l'ordre religieux en accordant une place centrale aux saints qui sont ostensiblement exposés à la vénération publique, elle cimente également le lien interne à la communauté. Ce lieu sur lequel se rendent tous les fidèles est un espace de socialisation qui s'articule autour de pratiques rituelles plus ou moins partagées et où se côtoient différentes générations. C'est également un lieu de liberté où s'affirme l'expression d'une religiosité plurielle, où la communauté se conçoit dans sa diversité et où elle manifeste sa cohésion en dépit de ses différences et de ses individualités.

Enfin, à la sortie du régime maoïste et aujourd'hui encore, les tombeaux ainsi réaménagés permettent la prise en charge de la situation psychologique des fidèles en leur offrant un lieu de dialogue spirituel avec les saints, et par leur intermédiaire avec le divin. Là, ils peuvent s'alléger des souffrances passées, faire des vœux pour l'avenir et chercher un appui auprès du Tout-Puissant.

Bibliographie

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (dir.), 1996. *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*. Paris, Éditions Autrement, Collection Monde HS n°91/92.

AUBIN Françoise, 1990. « En Islam chinois : quels Naqshbandi ? », *in* GABORIEAU Marc, POPOVIC Alexandre et ZARCONE Thierry (eds.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul/Paris, Isis, pp. 491-572.

AUBIN Françoise, 1995. « Le culte des saints musulmans en Chine », *in* CHAMBERT-LOIR Henri et GUILLOT Claude (eds.), *Le Culte des saints dans le monde musulman*. Paris, EFEO [Etudes thématiques 4], p. 367-388.

BACIOCCHI Stéphane et JULIA Dominique, 2009. « Reliques et Révolution française (1789-1804) », *in* BOUTRY Philippe, FABRE Pierre Antoine et JULIA Dominique (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Paris, Éditions de l'EHESS, vol. 2, p. 484-575.

BARNETT Robert, 2009. « The Tibet Protests of Spring, 2008: Conflict between the Nation and the State », *China Perspectives*, 3, pp. 6-23.

BELL Catherine, 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York/Oxford, Oxford University Press.

CHAMBERT-LOIR Henri et GUILLOT Claude (eds.), 1995. *Le Culte des saints dans le monde musulman*. Paris, EFEO [Etudes thématiques 4].

CHODKIEWICZ Michel, 2012 (1986). *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard.

CROUZET Denis, 2009. « Sur le désenchantement des corps saints au temps des troubles de Religion », *in* BOUTRY Philippe, FABRE Pierre Antoine et JULIA Dominique (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Paris, Éditions de l'EHESS, vol. 2, pp. 435-482.

DE SMET Daniel, 2014. « Le culte des reliques en islam », *Arts sacrés*, 28, pp. 60-65.

DERMENGHEM Émile, 1982. *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris, Gallimard.

FORTIER Corinne, 2005. « Infléchir le destin car la vraie souffrance est à venir », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 17, pp. 195-217.

FORTIER Corinne, 2006. « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, pp. 229-245.

GEERTZ Clifford, 1968. *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, University of Chicago Press.

GLADNEY Dru C., 1987. « Muslims Tombs and Ethnic Folklore: Charters of Hui Identity », *The Journal of Asian Studies*, 46/3, pp. 495-532.

GOODY Jack, 2003. *La peur des représentations*. Paris, Éditions La découverte.

HUMPHREY Caroline, LAIDLAW James, 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of ritual illustrated by the Jain rite of Worship*. Oxford, Clarendon Press.

LARA Philippe de, 2005. *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris, Ellipses.

LARA Philippe de, 2011. « Pour une anthropologie du totalitarisme », *in* LARA Philippe de (ed.), *Naissances du totalitarisme*. Paris, Éditions du Cerf, pp. 15-72.

MA Tong 马通, MA Haibin 马海滨 (eds.), 2010. *Zhongguo sufei xuepai dianji* 中国苏菲学派典籍 [Textes anciens sur les courants soufis de Chine], s. l., 2 vol., inédit.

MARCHADIER Bernard, 2009. « L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique », in BOUTRY Philippe, FABRE Pierre Antoine et JULIA Dominique (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Paris, Éditions de l'EHESS, vol. 2, pp. 587-610.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2000. « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », *in* VAUCHEZ André (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*. Paris, De Boccard, pp. 133-147.

PAPAS Alexandre et MA Wei, 2015. « Sufism among the Salars: an Overview », *in* HILLE Marie-Paule, HORLEMANN Bianca et NIETUPSKI Paul (eds.), *Muslims in Amdo Tibetan Society*. Lanham (Md), Lexington Books.

POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (eds.), 1985. *Les ordres mystiques dans l'islam, Cheminements et situation actuelle*. Paris, Éditions de l'EHESS.

POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (eds.) 1996. *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard.

ROBIN Françoise, 2008. « Mars-avril 2008 : que s'est-il passé au Tibet ? », *EchoGéo* (en ligne), http://echogeo.revues.org/5723 (page consultée le 3 février 2016).

SCHEID John, 2005. *Quand faire, c'est croire.* Paris, Flammarion.

YI Min 伊敏 [MIN Shengguang 敏生光], 1993a. « Yisilanjiao binyi de tantao (1) » 伊斯兰教殡仪的探讨（一） [Discussion sur les funérailles musulmanes (1)], *Alabo shijie*, 3, pp. 16-21.

YI Min 伊敏 [MIN Shengguang 敏生光], 1993b. « Yisilanjiao binyi de tantao (2) » 伊斯兰教殡仪的探讨（二） [Discussion sur les funérailles musulmanes (2)], *Alabo shijie*, 4, pp. 46-50.

YI Min 伊敏 [MIN Shengguang 敏生光], 1994. « Yisilanjiao binyi de tantao (3) » 伊斯兰教殡仪的探讨（三） [Discussion sur les funérailles musulmanes (3)], *Alabo shijie*, 1, pp. 31-34.

ZARCONE Thierry, 2001. « Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », *Journal of the History of Sufism*, 3, pp. 133-172.

Varia

Marie-Paule Hille

Le Maître spirituel au sein du Xidaotang

Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois (Gansu)

L'enquête se déroule à Lintan – anciennement appelée Taozhou – bourgade multiculturelle du Gansu méridional (nord-ouest de la Chine), située à 2 500 mètres d'altitude, où se côtoient des populations aux cultures et croyances diverses : Tibétains, Chinois musulmans et Chinois non musulmans [1]. Là, parmi les courants islamiques, les mouvements mystiques, centrés autour de leur maître (*shaykh*) dont on vénère les tombeaux, rivalisent entre eux depuis le XVIIIe siècle. Puisqu'il en sera question tout au long de cette étude donnons dès à présent la définition que Gilles Veinstein propose de l'islam soufi :

> Cet Islam [...] est celui des *ordres* ou *confréries* mystiques, désignés par le terme *tarîqa* (pluriel : *turuq*). Le mot signifie littéralement : voie, chemin, et s'appliqua à l'origine à l'*itinéraire* par lequel le mystique (*sûfi*) parvient, à travers diverses étapes psychologiques (*maqâmât, ahwâl*), à une connaissance directe de la réalité divine (*haqîqa*). Cette « voie » était donc initialement l'expérience originale et individuelle d'un croyant ; avec l'évolution du courant mystique dans l'Islam, elle est devenue une méthode, un ensemble de prescriptions et de rites par lesquels un guide spirituel (*murshid*, *pîr*) permet, de manière en quelque sorte mécanique, aux disciples qu'il initie (*mûrid*) d'accéder à une expérience mystique. L'ensemble des disciples d'une même voie forme une *tarîqa*. À leur tête se trouve le *shaykh*, successeur du premier initiateur, auquel le rattache une *chaîne* de filiation spirituelle (*silsila*) et dont il a hérité les qualités et les pouvoirs surnaturels (G. Veinstein, 1985 : 7).

L'observateur d'aujourd'hui peine à imaginer l'effervescence et le dynamisme de ce bourg, autrefois carrefour marchand florissant. C'est là que se trouve le bastion religieux du groupe musulman qui nous intéresse ici : le Xidaotang [2].

---

1. Une version intermédiaire de ce texte a été discutée au sein de l'Atelier collectif de description et d'écriture scientifique de l'action humaine (EHESS, Paris), je voudrais remercier ici tous ses participants et plus particulièrement Xénia de Heering et Erwan Le Méner. Mes remerciements vont également à Alain Cottereau, Stéphane Baciocchi et aux deux relecteurs anonymes dont les remarques et suggestions m'ont permis d'affiner mes analyses.

2. Le Xidaotang est un courant tardif et minoritaire de l'islam chinois. Il a vu le jour à la toute fin du XIXe siècle et regroupe aujourd'hui entre 15 et 20 000 fidèles sur les 23 millions de musulmans que compte la Chine.

512185 UN14 25-02-16 17:18:03 Imprimerie CHIRAT page 179

Si les traces des activités commerciales d'antan ont disparu, celles de la religion demeurent. Le lieu offre aux rares étrangers qui le visitent un paysage religieux surprenant avec ses mosquées aux architectures diverses, allant du style traditionnel chinois à celui dit international (inspiré de l'architecture du Moyen-Orient), ses temples bouddhistes et taoïstes mais aussi son temple protestant.

Photo 1 : Au premier plan à gauche figure la mosquée du Xidaotang avec ses toits en tuiles vertes vernissées. Au dernier plan, on distingue trois lieux de culte : un temple bouddhiste à gauche et deux mosquées de type architectural « international », Lintan, septembre 2007, Marie-Paule Hille

Photo 2 : La porte d'entrée du complexe religieux du Xidaotang vue depuis la cour intérieure. Au second plan on distingue la croix du temple protestant, Lintan, septembre 2007, Marie-Paule Hille

Autant d'incarnations d'une riche implantation religieuse séculaire, autrefois décrite sous la plume d'un missionnaire protestant américain :

> Among the inhabitants of this mission field [Taozhou] there are devotees of many different religions. Among the Chinese is found devotion to Confucianism, Buddhism, Taoism, and a number of occult and esoteric cults. Among the Tibetans are found votaries of Lamaism (the yellow caps or northern Buddhism), of the red caps (another and older sect of Buddhism), of sorcery and the ancient Bon religion. Among the Moslems exists a number of sects of Mohammedanism, some of which hold bitter hatred for one another. The impact of these religions upon each other has produced a situation which creates a difficult problem for the missionary [3] (R. B. Ekvall, 1938 : 7-11).

La description du missionnaire dépeint une vitalité religieuse qui semble aujourd'hui éteinte tant les changements économiques et sociaux de la bourgade ont été nombreux au siècle dernier. Pourtant, un dimanche du mois de juin 2006, en fin de matinée, me rendant chez un marchand rencontré le matin même devant les bureaux administratifs du Xidaotang, une expérience singulière a constitué un tournant de mon enquête ethnographique.

> *Matin du 25 juin 2006, Lintan.* Alors que j'essaie de me repérer dans un dédale de ruelles, j'aperçois un musulman, mince, élancé, coiffé de son calot blanc. Il se dirige vers moi et m'apostrophe en déversant un flot de paroles que je ne parviens pas à comprendre. Il me tend un coffret contenant un œuf sur lequel est peinte à la main une calligraphie arabe. À ce moment-là, je pense qu'il s'agit d'un artisan musulman local essayant de me vendre un œuf calligraphié. Or l'état de l'homme, toujours aussi excité par l'objet qu'il tient entre les mains, m'intrigue et il m'apparaît bien étrange qu'il se mette dans de tels états. J'essaie alors de tendre l'oreille et de comprendre ce qu'il me dit dans un certain brouhaha car les passants commencent à se rassembler autour de nous. L'homme en question me montre le ciel, professe le nom d'Allah à tout bout de champ, et fait un signe de va-et-vient entre le ciel et l'œuf comme pour me signifier une relation entre les deux. Je commence alors à comprendre que cet œuf n'est pas banal.
>
> Les passants sont de plus en plus nombreux à s'attrouper autour de nous : certains affichent un sourire en coin plein de perplexité ; d'autres plus concernés fixent l'œuf avec attention. Je regarde l'objet minutieusement, l'homme toujours très agité se tenant face à moi. Je remarque enfin que l'inscription sur l'œuf sert à surligner des irrégularités naturelles, comme des veinures, formées sur la coquille. Pour lui, c'est la manifestation d'un miracle : une poule a pondu un œuf sur la coquille duquel apparaît, en relief, des inscriptions en arabe.

À ce moment-là, le marchand que je dois rencontrer, certainement inquiet de mon retard ou alerté par des passants qui lui ont peut-être raconté la scène, vient à ma rencontre et me sort de cette situation dont je ne parvenais à me défaire. Mon hôte saisit en quelques regards de quoi il s'agit. Alors que nous nous dirigeons vers sa maison, je lui demande ce qu'il pense de cet œuf, ce à quoi il

3. Introduction du Révérend William Christie à l'ouvrage de Robert B. Ekvall. Les missionnaires protestants William et Jessie Christie et W. W. Simpson installent une station de la Christian and Missionary Alliance (C&MA) à Taozhou en 1895, non-loin de là, à Minzhou (aujourd'hui Minxian), David Paul et Helen (Galbraith) Ekvall sont en charge de la mission-mère.

répond : « tu sais cet endroit est très arriéré, les gens ne sont pas éduqués, tout ça c'est de la superstition (*mixin*), il faut que tu fasses attention et ne t'en occupes pas ! ».

Après le repas, je me rends comme prévu chez Han Qingyi, un érudit local appelé « Han *laoshi* » (Professeur Han) très estimé au sein du Xidaotang. De petite taille, svelte, à la fois posé et dynamique, cultivé et pieux dévot, au regard malicieux et portant une barbichette, il est le gardien avec sa femme de la maison du chef religieux actuel, Min Shengguang, et mène une vie frugale loin de la matérialité du monde.

Photo 3 : Han Qingyi et son épouse, dans leur loge située près du portail d'entrée de la maison du Maître actuel, Lintan, septembre 2007, Marie-Paule Hille

Ayant toujours l'image de l'œuf en tête et curieuse de connaître son avis sur cet incident, je lui raconte la scène à laquelle j'ai assisté le matin même. Il sourit et, d'un revers de la main, balaie le sujet en me faisant signe de laisser tomber, « il y a trop de superstitions ici, les gens ne sont pas cultivés ». Il poursuit, « nous on y croit pas à tout ça, on pratique un islam rationnel (*heli*) ».

« Nous on y croit pas à tout *ça*, on pratique un islam rationnel »

Les fidèles du Xidaotang pratiqueraient donc un islam « rationnel ». C'est du moins ce que le discours ambiant des trente dernières années, qu'il soit religieux, politique ou scientifique s'évertue de façonner ; si bien que tout chercheur qui pense pouvoir enquêter sur les formes de religiosité du Xidaotang aujourd'hui

se heurte en premier lieu à ce genre d'affirmation où la rationalité est définie par les croyants en opposition à ce qu'ils considèrent être de la superstition et en adéquation avec leur idée de la modernité. Il existe pourtant des points d'achoppement, certes difficiles à saisir, qui laissent entrevoir une forme de religiosité particulière et un cadre d'interprétation des phénomènes mystiques propre à la communauté. Des brèches sont en effet apparues tout au long de l'enquête lorsqu'il s'est agi d'évoquer la figure du chef religieux actuel ou simplement de décrire la relation qui le lie aux fidèles. Rien de très conséquent bien sûr tant l'expression des sensibilités religieuses, autres que celles publiquement admises, dépend de la volonté d'expression d'individualités, peu nombreuses, qui se détachent de la communauté dans son ensemble ou des réactions spontanées de nos interlocuteurs au cours de l'enquête.

Les récits teintés de mysticisme ne vont pas bon train au sein du Xidaotang, et c'est peut-être plus le cas de cette communauté musulmane que des autres. En même temps qu'elle a des origines soufies, les revendications de modernité que la confrérie a manifestées avant l'instauration du régime communiste en 1949 ont toujours favorisé l'enfermement du sentiment religieux au sein de l'institution et la retenue de son expression en public. Si l'histoire du groupe religieux rendue publique est soumise à la double censure – celle de la communauté qui s'impose à elle-même les limites du dicible et celle des autorités qui bannit toute expression des croyances « superstitieuses », comprenons ici les aspects les plus mystiques – l'historiographie interne, non-publiée, comme les hagiographies, rapporte des récits merveilleux, parfois si ésotériques que la compréhension en est difficile. L'enquête orale présentée ici peut être comprise dans une certaine mesure comme un point d'éclairage de ces récits en apparence obscurs.

Revenons à la manifestation du miracle, ou plutôt aux réactions qu'il a suscitées chez nos interlocuteurs. Dans la ruelle, la variété des attitudes envers la conduite de « l'homme à l'œuf » et l'objet du miracle – allant de la curiosité à la fascination en passant par la perplexité – laisse entrevoir les différentes façons que les plus croyants des spectateurs ont de faire face en public à un tel phénomène. Cet incident constitue le point de départ de ma réflexion en décrivant les diverses postures de nos hôtes et en examinant la place que le miracle occupe dans l'économie religieuse du Xidaotang. Comme nous le verrons, au sein du Xidaotang, la manifestation de miracles est intimement liée à la figure centrale du maître religieux et à la manière dont il exerce son ascendance sur les fidèles selon des cadres de référence et des processus de légitimation bien précis.

Que ce soit le marchand ou l'érudit, ils balaient tous deux l'incident d'un revers de main en pointant trois phénomènes qui seraient à l'origine de tant de crédulité de la part de leurs coreligionnaires : un milieu social arriéré faisant référence au retard économique de la bourgade, un niveau culturel bas dû au manque d'instruction et des superstitions répandues. Voilà en quelques mots les

512185 UN14 25-02-16 17:18:04 Imprimerie CHIRAT page 183

raisons du mal dont souffrent des musulmans « assez ignares » pour croire en un miracle dont l'objet serait un œuf.

Han *laoshi* oppose à ces formes de croyance, un islam dit rationnel (*heli*, litt. : conforme à la raison) qui se distingue de la nébuleuse de superstitions, à son goût « trop nombreuses ». L'attitude des deux hommes témoigne d'une certaine condescendance et d'une distanciation à l'égard de ces croyances, renforcée par le fait que le Xidaotang œuvre activement pour le développement économique et l'amélioration de l'éducation à l'échelle locale ; ils jouent donc un rôle d'exemplarité. On me met d'ailleurs en garde, en me disant de ne pas m'en occuper, que cela n'en vaut pas la peine.

Toutefois, il est important d'envisager ici l'activité de parole des deux hommes dans son contexte social d'énonciation : nous avons affaire, dans la temporalité qui succède à l'événement, à une situation d'interprétation de signes divins non-partagée. Ce non-partage ne signifie pas que mes interlocuteurs ne croient pas aux miracles de façon générale, mais simplement qu'ils ne voient pas dans cet incident la manifestation du divin ou encore qu'ils ne souhaitent pas être associés publiquement à la crédulité ambiante. Dresser une solide barrière entre ceux qui croient aux superstitions et ceux qui pratiquent un islam rationnel, bouclier que les membres du Xidaotang brandissent depuis fort longtemps, est en quelque sorte un moyen de se prémunir de tout éveil du soupçon. Il est vrai qu'ayant enquêté neuf ans auprès des fidèles de la confrérie, il me paraît inimaginable qu'une telle affaire de miracle soit colportée ainsi, sur la voie publique, par un des membres de la communauté du Xidaotang à Lintan ; la communauté trouve les moyens de s'en prémunir [5].

Lors de mon enquête à Lintan et ailleurs, au détour de paroles échappées, dans le flot d'une discussion ou bien dans un discours pleinement conscient et contrôlé, les croyants, par accident ou volontairement, ont livré, par fragments, une vision du monde religieux dans lequel ils vivent. Dans cet univers religieux qui leur est propre, une figure centrale, autour de laquelle s'établit toute sorte de narration, apparaît. Que ce soit pour décrire comment les paroles ou les

---

4. Quand Jeanne Favret-Saada a commencé son travail sur la sorcellerie bocaine, elle a été surprise de constater que ni les folkloristes, ni les ethnologues n'attachaient vraiment d'importance à la parole indigène, ou plutôt à leur « activité de parole » : « L'activité de parole – l'énonciation – est escamotée, il ne reste plus du discours indigène que son résultat, des énoncés improprement traités comme des propositions ; enfin, l'activité symbolique s'y réduit à émettre des propositions fausses. » (J. Favret-Saada, 1990 : 5).

5. Dans son étude sur le retournement du *respect humain* dans le processus de conversion collective à Ars, Philippe Boutry retrace les mécanismes très localisés de transformation religieuse qui ont abouti à la transformation de cette localité en îlot de chrétienté (P. Boutry, 1980 : 364-366). Cette étude a été d'une grande inspiration pour comprendre les phénomènes observés dans notre cas. D'un point de vue interne à la communauté du Xidaotang, la cohésion dépend de cette piété collective réformée de l'intérieur en opposition aux expressions de religiosité locales et aux contaminations superstitieuses.

agissements du Maître ont eu une signification ou un impact dans leur vie, pour narrer ses qualités et ses attributs ou simplement pour définir qui il est et justifier la légitimité de sa fonction, les croyants, chacun à leur façon, font référence à un ordre des choses qui fait sens pour eux et participent par là même à son maintien. Nous tenterons ainsi de comprendre sous quelles formes et selon quelles modalités les fidèles du Xidaotang perçoivent la figure du Maître et reconnaissent en lui la manifestation du divin, ou pour reprendre les termes d'Élisabeth Claverie, « de rendre compte de la façon dont les acteurs eux-mêmes établissent des distinctions critiques, instaurent et utilisent des catégories cognitives » (É. Claverie, 1991 : 160).

Les situations sociales d'interlocution : désignation du Maître et degré de familiarité

Comme tout enquêteur qui commence une étude dans un milieu non familier, n'étant ni chinoise ni musulmane, j'ai été systématiquement dirigée, dans les premiers temps de l'enquête, vers les élites intellectuelles du Xidaotang, comprenons par-là les érudits locaux habilités à fournir un récit historique normé ou des informations d'ordre religieux. En effet quand j'interrogeais les fidèles de Lintan, de Hezhou ou autres localités où les fidèles du Xidaotang sont concentrés, ils me renvoyaient vers les personnalités les mieux à même de me renseigner : l'imam, les membres du comité de gestion de la mosquée, l'érudit local (souvent un laïque), ou fait plus rare, un *hadj*, c'est-à-dire une personne ayant effectué le pèlerinage à La Mecque. Lorsque je naviguais d'une de ces personnalités à l'autre, reconnues par les membres de la communauté comme étant détentrices du savoir et de la capacité de parole, jamais je ne me suis interrogée sur la façon de désigner leur chef religieux, je me débrouillais avec ce que j'avais pu lire dans les matériaux écrits et travaux scientifiques. Prévalaient dans nos discussions les désignations par le nom propre associé parfois au titre de la fonction : « Min Shengguang », « Min Shengguang *jiaozhang* (Maître) », « Min *jiaozhang* », plus rarement « Min *hadj* », sans que nos interlocuteurs, familiers de ces formulations, ne sourcillent.

Lorsqu'il fut question d'enquêter auprès des autres croyants – ceux-là mêmes qui me renvoyaient au cercle des érudits et des experts religieux – durant des moments de sociabilité ordinaire ou religieuse, dans les cuisines collectives de la mosquée, près des tombeaux des saints ou au sein de leur foyer, ces appellations ne fonctionnaient plus, elles étaient le reflet d'une « énonciation escamotée » (J.-F. Saada, 1990 : 5) ou du moins des propositions sédimentées appartenant au monde académique ou journalistique et utilisées essentiellement dans les hautes sphères de la communauté. Non pas qu'elles soient fausses, elles ont toute leur pertinence dans un contexte d'énonciation public, mais elles voilent une réalité où l'activité de parole, largement stratifiée selon les degrés de familiarité, dépend de la situation sociale d'interlocution et suit les cercles concentriques auxquels elle se rattache.

512185 UN14 25-02-16 17:18:04 Imprimerie CHIRAT page 185

Une étape de l'enquête m'a fait découvrir ce décalage entre les désignations du chef religieux en contexte religieux publicisé et la façon que les fidèles ont de le nommer dans un entre soi, ou plutôt de ne pas le faire.

> *Octobre 2007, observations dans les cuisines de Lintan.* Lors de la préparation des repas destinés à la rupture du jeûne du ramadan, je discute avec un petit groupe de femmes chargées de faire la cuisine. Certaines se souvenaient de moi car j'avais participé l'année précédente à la commémoration de l'anniversaire de la mort du saint fondateur. Je leur dis qu'elles avaient préparé le repas dans les autres cuisines et que « Min Shengguang était là ». Les plus âgées des cuisinières n'ont pas compris ce que je disais ou de qui je parlais. Croyant que ma prononciation était mauvaise, je répétais alors plusieurs fois le nom de « Min Shengguang » mais rien n'y faisait jusqu'à ce qu'une cuisinière, en leur glissant un mot, ait dénoué la situation.

Bien que les habitants de Lintan parlent un dialecte et qu'ils ne soient pas très familiers de la langue standard (*a fortiori* quand elle est parlée par une étrangère), nous n'étions pas confrontés ici à un problème de communication au sens linguistique : les cuisinières, dans ce contexte familier de préparation collective des repas, ne saisissaient pas la façon dont je désignais le Maître. Au contact des fidèles je comprends peu à peu qu'ils ne nomment pas le Maître, du moins dans les discussions que j'ai pu entendre par-dessus leur épaule, ou bien quand ils le font, la plupart du temps à ma demande, ils n'utilisent pas son nom civil ou public.

Dans une situation d'interlocution entre personnes appartenant à la communauté, le terme le plus généralement employé pour désigner le Maître est « *laorenjia* » ou « *renjia* » sans préciser son patronyme. « *laorenjia* » est un mot courant en chinois, très usité par le passé tout comme dans le présent, pour marquer une forme de respect envers une personne âgée (*laoren*) ; le caractère « *jia* » fait référence au statut respectable de la personne. Au sein des groupes religieux soufis, « *laorenjia* » est utilisé par les membres d'une même communauté pour désigner leur Maître. Devenant un terme auto référentiel en contexte musulman, il ne peut servir qu'à désigner le Maître de sa propre confrérie, et non celui des autres. Les musulmans qui appartiennent à un courant autre que le Xidaotang désignent généralement Min Shengguang avec la formule de respect « Min *laoxiansheng* » ; « *laoxiansheng* » pouvant être interprété comme une formule respectueuse désignant un monsieur (*xiansheng*) respectable. Par ailleurs, notons que l'occultation du patronyme pour désigner une personne âgée est chose courante dans la tradition chinoise et n'est donc pas spécifique au monde musulman.

Même si ce point est difficile à confirmer, nos discussions avec d'autres soufis portent à croire que le terme « *laorenjia* » pour désigner le Maître est plus utilisé au sein de la communauté du Xidaotang. Deux raisons pourraient justifier une telle hypothèse. La première est liée au mode de succession au sein des confréries soufies : le Xidaotang a encore aujourd'hui un mode de succession fondé sur le mérite et non sur le principe de l'hérédité, fait minoritaire en islam mystique chinois. Cette différence se retrouve au niveau des désignations, alors que les autres soufis auront tendance à utiliser des marqueurs générationnels comme

« *ye* » (grand-père) ou « *ba* » (père) en y associant le rang familial, au sein du Xidaotang l'usage de ces termes perd toute sa pertinence. La deuxième est en rapport avec les formes passées de son mode d'organisation collectif qui avait totalement effacé l'emploi des noms propres remplacés par des termes d'adresse généraux (sans pour autant abolir les hiérarchies). L'usage du terme « *laorenjia* » marque ainsi la concentricité du degré de familiarité entre membres de la communauté.

Le *shaykh* est parfois désigné par sa fonction de « Maître », le plus souvent « *jiaozhu* » au lieu de « *jiaozhang* », selon la proximité ou la sensibilité de notre interlocuteur avec l'idéologie religieuse interne. « *Jiaozhu* » est un terme chinois utilisé par les soufis du nord-ouest de la Chine pour désigner le guide ou le maître de leur *tarîqa*, c'est-à-dire de leur voie mystique. Dans le contexte de l'islam chinois, « *jiaozhu* » peut être considéré comme un équivalent du terme arabe *shaykh*. S'il est difficile d'en retracer l'étymologie – il remonterait au XVIIIe siècle [6] – on peut affirmer qu'il était largement usité pendant la période républicaine (1911-1949). L'usage de ce terme pour désigner le guide spirituel d'une *tarîqa* est aujourd'hui connoté ; il est associé à un milieu religieux soufi pétri de croyances mystiques. Dans une volonté de se distancier de ce milieu soufi et de ses croyances populaires, le leadership religieux du Xidaotang a entrepris une campagne de rectification langagière interne en incitant les fidèles à remplacer le terme de « *jiaozhu* » par celui de « *jiaozhang* », plus neutre et à leurs yeux plus « moderne ».

Cette transformation du langage religieux s'est opérée progressivement comme en témoigne la comparaison des discours prononcés par Min Shengguang en 1984, 1994, 2004 à l'occasion des célébrations du culte du saint fondateur, où le terme « *jiaozhu* » laisse progressivement la place, d'un discours à l'autre, à celui de « *jiaozhang* ». Ces prêches sont destinés tant aux membres de la communauté, qu'aux musulmans des autres courants, ainsi qu'aux autorités religieuses. Ce souci de rectification terminologique a également été constaté en 2006 lors de ma participation à une cérémonie commémorative. Le texte figurant au verso de la feuille de brouillon sur laquelle je devais rédiger mon discours avait été corrigé par un intellectuel du Xidaotang : toutes les occurrences du terme « *jiaozhu* » avaient été remplacées par « *jiaozhang* ».

À ce stade de l'enquête, je comprenais que dans une situation d'interlocution familière, en dehors de toute publicité, les fidèles étaient naturellement enclins à utiliser le terme général « *laorenjia* », alors que lors d'un évènement religieux public, on les incitait à employer « *jiaozhang* » plutôt que « *jiaozhu* » pour désigner sa fonction. Une question demeurait : comment les fidèles le nomment-ils en privé ? Un début de réponse viendra de la bouche d'une enfant.

6. Le terme de *jiaozhu*, avec la signification de *shaykh*, apparaît sous le règne de Qianlong (1736-1796), puis est utilisé par le Général Zuo Zongtang sous le règne de Tongzhi (1862-1875) (Ma Tong, 2000 : 73).

512185 UN14 25-02-16 17:18:04 Imprimerie CHIRAT page 187

> *4 octobre 2007, observations du matin jusqu'au soir dans les cuisines à Lintan pendant le mois de ramadan.* Le 4 octobre fut une journée particulière car il s'agissait de commémorer le 100e jour du décès d'un jeune de 27 ans mort dans un accident de voiture. Connaissant la famille, surtout la sœur, il était délicat d'enquêter en de telles circonstances, du moins auprès des adultes. Comme à l'accoutumée, après la classe, les enfants sont nombreux à venir jouer dans la cuisine, sous la vigilance de leur mère. Profitant d'un moment d'oisiveté, j'entame une discussion avec une enfant, perspicace et moins timide que les autres, au sujet de l'école, la maîtresse, les autres enfants, les mosquées etc. Puis, je lui demande si elle se rend souvent aux tombes sur la montagne derrière la mosquée et si elle connaît les gens qui y sont enterrés. Elle me répond que non, elle dit que « ce sont les tombes des *taiye* », puis dans le fil de la discussion et de manière confuse, elle me raconte en baissant un peu le ton de sa voix : « Min Guangyin [7], s'il te touche, tu auras de bons résultats à l'école. Il faut manger ce qu'il dit. Si on va chez lui il faut apporter des choses. On ne peut pas le voir comme ça (n'importe comment/à sa guise) dans la rue. S'il vient c'est super, parce qu'il peut me toucher. Il m'a déjà touchée, on m'a emmenée chez lui plusieurs fois... On l'appelle "*Taiye*" » Puis elle revient sur les tombes : « Mon grand-père et ma grand-mère sont morts, et mes parents ne les [les noms] savent pas non plus. » La mère de la jeune fille, préoccupée, arrive ; quand je lui demande qui est Min Guangyin, elle dit visiblement embarrassée : « ma fille se trompe, il ne faut pas l'écouter ».

La discussion avec l'enfant indique qu'il existe deux autres désignations ignorées jusque-là : Min *guangyin* et *taiye*. Je comprends en relisant mes notes et au fil de l'enquête qu'il s'agit de la même personne, l'actuel chef religieux. *Taiye* appartient à une terminologie chinoise et est généralement utilisé pour désigner l'ancêtre fondateur d'un lignage ; en contexte musulman, il renvoie au saint fondateur et plus largement aux différents *shaykh* qui lui ont succédé. La discussion avec l'enfant est le seul moment de l'enquête orale où le terme *guangyin* a été évoqué. Lors de l'enquête écrite, une trace du terme a été retrouvée dans les matériaux hagiographiques, *guangyin* était l'appellation populaire du deuxième Maître, Ding Quangong (1868-1917), ainsi que celle du troisième, Ma Mingren (1894-1946). C'est une juxtaposition de deux antonymes « *guang* » (lumière) et « *yin* » (ombre) pour signifier que le Saint éclaire de sa lumière l'obscurité, c'est-à-dire qu'il sort de l'ombre pour prendre ouvertement ses fonctions de guide spirituel.

L'évocation de ces termes, intrinsèquement liée à la situation sociale d'interlocution, a une valeur relationnelle dans le sens où les titres ou les noms communs utilisés pour désigner le maître révèlent la relation que les interlocuteurs entretiennent avec lui. En prenant un autre angle d'approche, on peut également y voir la façon dont le Maître est reconnu par les membres de la communauté en dépit de ses clivages internes [8] et l'ascendance qu'il exerce sur eux.

---

7. Nous avons inscrit le nom de la personne tel que nous l'avons compris dans la situation d'interlocution, c'est-à-dire comme un patronyme Min auquel est associé le prénom Guangyin.

8. Dans sa définition de la réalité sociale, Alfred Schutz indique la manière dont les personnes dans la vie courante typifient des situations en fonction de leur expérience et des éléments

L'enquête sur la façon de désigner le Maître montre également qu'en dépit des efforts de réformes langagières entreprises depuis les années quatre-vingt-dix, on assiste à un maintien des appellations populaires (*laorenjia/renjia*, *jiaozhu*, *guangyin*, *taiye*) dans un contexte familier ou privé. Cela n'indique pas tant une obstination ou un archaïsme de la part des fidèles, mais reflète bien leur capacité à discerner le clivage interne au monde religieux et à distinguer les contextes où l'usage des anciennes formes est approprié. Il ne s'agit donc pas simplement ici d'une habitude langagière mais bien d'une interprétation critique du monde religieux selon la place que les croyants y occupent et selon la manière dont ils s'y projettent, Clifford Geertz en parlerait certainement en termes de culture :

> *In any case, the culture concept to which I adhere has neither multiple referents nor, so far as I can see, any unusual ambiguity: it denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life* (C. Geertz, 1993 : 89).

Ces différents termes constituent des formes symboliques que les fidèles partagent, avec lesquelles ils communiquent, grâce auxquelles ils établissent des distinctions critiques et par lesquelles ils caractérisent leur relation au Maître. L'usage du terme *laorenjia* dans le cadre d'une religiosité ordinaire et celui du terme *jiaozhang* pour répondre aux désidératas des leaders religieux en contexte public, montre la capacité d'ajustement des acteurs : ils ne cessent de réaffirmer leur relation au Maître avec les formes langagières du passé qu'ils jugent les plus justes en saisissant tout à la fois les intérêts qui relient la communauté au monde de la politique. Ils reconnaissent ainsi la personne qui les guide sur la voie de la Vérité en suivant le modèle des prédécesseurs et légitiment sa capacité à pouvoir porter la communauté vers un avenir prometteur.

---

qu'elles ont à portée de main. Cependant elles le font dans un domaine de pertinence bien circonscrit qui a à voir avec leur horizon d'actions possibles. Les outils conceptuels de « *in-group* » et « *out-group* » trouvent leur fondement dans cette définition de la réalité sociale. Or, il est important de garder à l'esprit que les « *in-group* » et les « *out-group* » se dessinent toujours par rapport à un domaine de pertinence particulier et dans un contexte bien déterminé. Ainsi dans notre étude, si l'on considère le domaine religieux dans son ensemble, on peut considérer que les membres du Xidaotang constituent un « *in-group* » à côté par exemple des membres d'une autre voie soufie, qui constitueraient un « *out-group* ». Cependant, en changeant d'échelle d'analyse et de domaine de pertinence, par exemple la réforme langagière menée au sein du Xidaotang, l'« *in-group* » et l'« *out-group* » ne seront plus les mêmes, ils concerneront les clivages internes à la communauté du Xidaotang, qualifiée dans son ensemble d'*in-group* dans la situation d'analyse précédente (A. Schutz, 1962).

Le processus de reconnaissance du pouvoir religieux et politique du Maître

Officiellement, Min Shengguang a pris la tête du Xidaotang en tant que cinquième chef religieux en 1978, peu avant sa réhabilitation politique [9]. Pourtant les circonstances de sa désignation par la *vox populi*, même si elles restent obscures, semblent résulter d'un long processus de reconnaissance intervenu bien plus tôt, allant de son enfance à l'âge adulte.

> *27 octobre 2007, Lintan, discussion avec Han laoshi*. C'est en 1978 que Min Shengguang est devenu le chef religieux, c'est ce que les fidèles du Xidaotang reconnaissent généralement. Dès son enfance il se distinguait des autres par sa manière d'être et sa morale. Quand il avait trois ans quelqu'un l'a porté jusqu'à l'estrade, à ce moment-là c'était le moment de la résistance contre le Japon, il pouvait faire la propagande de la guerre contre l'envahisseur japonais.

Pour Han *laoshi*, qui fut le gardien de la maison du Maître jusqu'en 2011, date de sa mort, Min Shengguang se distinguait des autres enfants dès son plus jeune âge, à la fois par sa conduite singulière et ses qualités morales. Les critères définissant les qualités du Maître actuel sont similaires à ceux décrivant le quatrième Maître, Min Zhidao, dans les matériaux hagiographiques. Min Shengguang, outre ses qualités morales, apparaît comme un enfant hors du commun capable de réciter à un âge précoce des chansons patriotiques ; il partage cette figure de l'enfant prodige avec Ma Qixi, le saint fondateur de la confrérie. Il est intéressant de constater comment dans le récit de Han *laoshi*, la vie du Maître est intrinsèquement liée au destin national. Dans le parallélisme ainsi dressé, on perçoit Min Shengguang comme un enfant engagé dans la résistance contre le Japon. Ici, l'accent mis sur la figure de l'enfant patriote devient la preuve de l'attachement de ce musulman à la Chine et de son engagement pour défendre le pays. D'une certaine manière, cette opération d'intégration à la nation chinoise s'apparente à celle que le Maître fondateur avait très tôt initiée vis-à-vis de la culture chinoise. En effet, dès la fin du XIXe siècle Ma Qixi a entrepris un rapprochement sur le plan culturel en fondant son enseignement religieux sur une littérature musulmane écrite en chinois ; dans le cas du jeune Min Shengguang, cet attachement prend la forme d'un engagement politique. La figure du patriote se mêlant à celle d'un enfant aux qualités morales exceptionnelles inscrit le Maître dans le domaine de l'action politique dès son plus jeune âge.

---

9. En décembre 1978, le 3e plénum du XIe Comité central marque la fin de l'ère maoïste. Deng Xiaoping doit trouver les moyens de légitimer son pouvoir sans toutefois renier l'héritage de Mao Zedong. Le Parti condamne alors les excès de la campagne anti-droitière (1957-1958) dont le caractère « correct et nécessaire » n'est pas remis en question. Le cas des quelques 550 000 victimes (reconnues) de la lutte antidroitière sont « révisés » au tournant des années 1970-1980 sans toutefois aboutir à une réhabilitation (*pingfan*) pleine et entière. Les réhabilitations pleines et entières concerneront les victimes de la Révolution culturelle (années 1960-1970), période dont la dénonciation reste elle aussi partielle et limitée (C. Vidal, 2009).

7 novembre 2007, Taipingzhai (village dans les environs de Lintan), discussion avec DG. L'actuel Min *jiaozhang* a pris ses fonctions en 1978, la plupart des gens ne savaient pas que ce serait lui qui allait prendre les fonctions, mais on pouvait le deviner à sa façon de se conduire avec les autres (*weirenchushi*), de chacune de ses paroles et de chacun de ses actes. Ce qu'il manifestait c'était qu'il était le seul à se détacher des autres (*churentoudi*) ; quand on choisit le *shaykh* on regarde son mérite et sa sagesse, on ne le choisit pas en fonction des liens du sang ou de parenté.

Les propos de DG rejoignent ceux de Han *laoshi* : Min Shengguang est perçu comme un être hors du commun ayant une conduite et des qualités morales supérieures. C'est cette supériorité qui le distingue des autres musulmans de la confrérie et qui apporte les preuves de sa sainteté. DG fait partie de l'élite du Xidaotang car son père DSJ, issu d'une grande famille d'intellectuels, était le gendre du quatrième chef religieux du Xidaotang, Min Zhidao. Enfant, il a vécu dans la *grande maison* [10] auprès de sa grand-mère maternelle, appartenant au puissant lignage des Su et épouse de Min Zhidao. Il a toujours été proche des cercles du pouvoir religieux ; et sa grand-mère maternelle, décédée en 1957, dix mois avant la mort de Min Zhidao, lui racontait de nombreuses histoires.

Dans son récit DG prend bien soin de préciser que l'accession à la fonction de *shaykh* au sein du Xidaotang ne se fait pas de façon héréditaire, comme c'est généralement le cas dans les autres ordres soufis, mais sur le seul critère du mérite [11]. En précisant ce point, il signifie qu'avec la nomination de Min Shengguang le Xidaotang n'a pas trahi un de ses principes fondateurs, et continue de respecter la tradition religieuse telle qu'elle a été établie par le saint fondateur. Tout comme ses prédécesseurs, il tire sa légitimité de compétences et d'une sagesse reconnues par ses comparses.

Le respect du principe de transmission du pouvoir religieux sur le critère du mérite et non sur celui de l'hérédité a souvent été souligné par les enquêtés tout au long du travail :

Septembre 2007, dans les cuisines à Lintan, discussion avec un fidèle. C'est à ses vingt-trois ans qu'il a pris les fonctions de *shaykh* du Xidaotang. Au sein du Xidaotang quand nous choisissons le *shaykh* ce n'est pas en fonction des liens du sang ou de parenté mais en fonction du savoir, et notre *shaykh* actuel Min Shengguang est un érudit, et dans ce genre d'érudition non seulement il faut connaître l'arabe, mais aussi, bien maîtriser le chinois. Au moment où nous avons choisi le *shaykh* personne ne pouvait le dépasser.

10. Pendant la première moitié du XXe siècle, il existait deux modes d'appartenance au Xidaotang, les fidèles qui menaient une vie collective au sein de grandes maisons (*tangnei*) et ceux qui avaient une vie autonome à l'extérieur de cette organisation collectiviste (*tangwai*).

11. Ce thème de la succession héréditaire ou sur le mérite n'est pas spécifique à l'islam chinois, il traverse tout le monde musulman soufi. À ce sujet voir l'étude de Thierry Zarcone sur l'Empire Ottoman (T. Zarcone, 2007) et celle d'Arthur Buehler concernant la succession au sein de la Naqshbandiyya indienne (A. Buehler, 1998).

La discussion avec ce fidèle apporte un élément supplémentaire à notre compréhension : Min Shengguang est légitime à la fonction car c'est un érudit [12]. Cette distinction est d'une importance capitale quand on sait la place que l'éducation a occupée dans l'histoire de la confrérie, tant à travers la figure du saint fondateur – un lettré musulman confucéen – que dans la promotion d'une éducation laïque, multiculturelle et égalitaire voulue par le leadership religieux des années vingt aux années quarante. La promotion de l'éducation reste aujourd'hui un champ d'action grandement investi par Min Shengguang. En islam soufi chinois, comme ailleurs dans le monde musulman, l'érudition est devenue un critère primordial pour définir la figure du saint et désigner la personne capable de guider les autres sur la Voie.

La plupart des extraits mentionnés ci-dessus indiquent que la nomination du Maître s'est faite dans le secret et que peu de personnes savaient que ce serait lui qui prendrait les rênes de la communauté : « C'est en 1978 que Min Shengguang est devenu le chef religieux, c'est ce que les fidèles du Xidaotang reconnaissent généralement » (Han *laoshi*), « L'actuel Min *jiaozhang* a pris ses fonctions en 1978, la plupart des gens ne savaient pas que ce serait lui qui allait prendre les fonctions » (DG). Deux autres récits donnent plus de précision sur le moment de sa nomination dans l'ombre :

> *Juin 2009, Linxia, discussion avec MW chez lui.* J'ai participé aux travaux [équipes de production de la commune populaire] à treize ans, ces histoires je les tiens de ma grand-mère, elle était toujours en train de raconter l'histoire du Xidaotang. C'est en 1964 que j'ai connu notre chef religieux Min, il est venu en secret dans notre maison. À ce moment-là, j'avais quatorze ans, il est venu voir mon père, ma grand-mère, mon oncle, mon grand frère, eux, ils savaient. Cela c'était plutôt secret. Il [Min Shengguang] faisait de la prison à Sanchaping [Linxia], il avait demandé une permission de sortie, il avait environ trente ans. On savait que c'était lui. Ma grand-mère, mon père, ils savaient que c'était lui, il n'y avait pas beaucoup de gens qui savaient, c'était après la mort du chef religieux Min Zhidao. Le chef religieux Min, n'avait que deux ou trois ans quand il a été choisi, et à vingt-trois ans, Min Zhidao l'a choisi. Il pouvait le devenir, sa sérénité, ses paroles, ses mots, son attitude, c'était très différent des autres, toutes ses qualités étaient reconnues par les autres.
>
> *24 septembre 2007, dans les cuisines à Lintan, discussion avec la cuisinière en chef.* C'est dans les années 1950, ça ne s'est pas fait publiquement (*gongkai*), on a décidé en secret que ce serait lui [...] avant que le *jiaozhang* précédent ne meure, ils l'ont choisi comme successeur, à ce moment-là il était encore petit, ce n'était qu'un petit enfant.

MW, notre informateur privilégié à Linxia, est le descendant d'une des premières familles de Linxia à avoir embrassé la Voie du Maître Ma Qixi. Dans son récit, la notion de secret est centrale. La nomination de Min Shengguang à la mort de Min Zhidao en 1957 n'a pas été rendue publique pour garantir la sécurité du Maître ; il était primordial à la veille des campagnes politiques visant

12. Sur l'importance de l'érudition pour les soufis chinois voir l'étude de Tatsuya Nakanishi (T. Nakanishi, 2007) ainsi que celle de Roberta Tontini (R. Tontini, 2011).

l'interdiction des pratiques religieuses de ne pas révéler l'identité du prochain *shaykh*. Dans la vie de Min Shengguang, il semble que deux moments distincts ont orienté son destin : dès ses trois ans il est tacitement élu car il faisait preuve de dispositions morales et intellectuelles hors du commun, puis autour de vingt et un ans, à la mort de son grand-oncle paternel, Min Zhidao, il sera désigné pour lui succéder. Le laps de temps qui s'écoule entre ces deux moments a certainement donné lieu à l'initiation du jeune Min Shengguang à la Voie et à une éducation religieuse complète. Dans les récits, l'âge auquel le maître succède à Min Zhidao varie entre vingt et un et vingt-trois ans.

La reconnaissance de la sainteté du Maître repose sur une pluralité de critères permettant d'évaluer ses qualités personnelles et correspondant aux différents champs de perception des croyants. Si tous s'accordent sur la supériorité de son caractère moral et sur sa façon particulière de mener les affaires en ce monde, certains membres de la communauté évoquent des critères plus originaux comme le patriotisme ou l'érudition. Ces diverses références, dont nous n'avons pu saisir que quelques bribes, montrent que les membres de la communauté hiérarchisent chacun à leur façon les domaines où la légitimité du maître est pleinement reconnue. Qu'ils soient moraux, religieux, culturels ou politiques, la pluralité des domaines indique que la figure du Maître traverse leur vision globale du monde et qu'elle accompagne les fidèles dans leur interprétation des situations. Si la reconnaissance des qualités du Maître apparaît tout au long de l'enquête, une autre dimension, tout aussi importante mérite notre attention : sa capacité à manifester les signes divins.

Les épreuves de la sainteté

La relation qui lie le Maître aux croyants est plurielle et multiforme ; elle se manifeste soit par une parole ou un acte qui a eu un impact sur la vie d'un fidèle, soit par la formulation d'une attente que l'on nourrit à son égard, soit par la reconnaissance de son pouvoir charismatique et thaumaturge. Tout comme les autres *shaykh*, Min Shengguang a été l'objet ou l'auteur de miracle, c'est-à-dire qu'il a été le réceptacle de la manifestation divine.

> *6 mai 2012, salle de réunion du Xidaotang (Lanzhou), discussion avec MSZ*. Je vais te raconter quelque chose qui a eu lieu un peu plus récemment. Notre Min Zhidao est retourné à Dieu n'est-ce pas... Après son décès, à ce moment-là c'était en 1958, notre chef religieux (*jiaozhang*) Min Shengguang, à ce moment-là il était encore un enfant ordinaire, il était âgé de vingt-deux vingt-trois ans ou vingt-trois vingt-quatre ans, à ce moment-là. [...] À ce moment-là, une personne qui était avec lui, du nom de Han Qingyi [Han *laoshi*], a justement pris une initiative, il s'est mis à faire la cuisine. Il a dit : « qu'allons-nous manger ? » Il n'y avait rien à manger, il n'y avait pas de nourriture, il n'y avait rien, il y avait juste une poignée de nouilles à sauter. Il [Min Shengguang] a dit : « Fais donc bouillir une marmite d'eau », alors on a fait bouillir une marmite d'eau. Un court moment après que l'eau a bouilli, une personne est descendue de la montagne, elle apportait des provisions, de la viande, du beurre, elle est venue

en apportant toutes sortes de choses. Il [Min Shengguang] a trouvé cela très étrange, comment cela était-il possible ?

Je te raconte cette histoire dans tous ses détails... Un soir, quelques jours auparavant, cette personne qui garde la forêt du Xidaotang, son épouse a fait un rêve, elle a rêvé qu'un vieil homme à la barbe blanche lui a dit : « Maintenant votre nouveau *jiaozhang* rencontre des difficultés et souffre de la faim, va donc lui apporter de la nourriture sur le champ ». Le nom de cette femme est Ding Xiang, on l'appelle Ma *zhazha*, il lui dit : « apporte lui quelque chose à manger », elle a fait ce rêve, et quand elle s'est réveillée, c'était bien un rêve, puis sans s'en préoccuper elle se rendort. Il dit : « Comment peux-tu ne pas t'en préoccuper ? Dépêche-toi de tout rassembler et de le leur apporter ». Puis elle a dit : « mais où ça ? À qui dois-je l'apporter ? » Il a dit : « quand tu sortiras, tu prendras la montagne à l'est, tu iras sur l'autre versant et là tu le verras ». Ainsi elle a préparé les provisions, et a demandé à son mari de les leur apporter, son époux lui non plus ne le croyait pas, il a dit : « mais où dois-je aller ? » Elle lui a dit : « ne t'en préoccupe pas, le *renjia* nous a demandé de les leur apporter alors il faut les leur apporter. » Il les a attachées puis apportées au dit endroit. Ça comment l'expliquer ? C'est impossible, qu'en dis-tu... cette chose. Les choses qu'elle a entendues, c'est Han Qingyi lui-même qui me les a racontées. [...] Cette chose, la religion, cette chose on ne peut pas la raconter, c'est difficile de méditer (*zuomo*) dessus. Si tu dis qu'elle existe tu n'as aucun moyen de le vérifier, si tu dis qu'elle n'existe pas, ses formes sont très nombreuses, de nombreux signes (*yuzhao*), les signes/présages (*zhaotou*) sont nombreux.

Cette anecdote relate toute sorte de signes divins. Ceux-ci apparaissent dans le rêve ou la vision en songe d'une croyante, chargée par un homme « à la barbe blanche » de porter secours au « nouveau *jiaozhang* ». Dans les matériaux hagiographiques, les rêves, éléments importants de la mystique du Xidaotang et soufie en général, confortent l'héritage prophétique dans lequel s'inscrit le Maître de la Voie [13]. L'enquête orale permet d'établir que ce modèle prophétique constitue toujours le moule dans lequel le chef religieux actuel est perçu par les croyants. Il en sera de même pour ses autres dispositions surnaturelles comme les prophéties ou les prémonitions.

24 septembre 2007, discussion avec la cuisinière en chef à Lintan, dans sa chambre au-dessus des cuisines. Il connaît les évènements qui ne lui sont pas arrivés, et il connaît aussi les choses qui ne se sont pas encore produites. [...] Il peut savoir tout ce qu'on pense dans notre cœur, on ne l'a pas encore dit, mais il le sait déjà, il est comme un Saint.

Min Shenguang a donc cette capacité à lire dans le cœur des gens et à prédire les événements. Lors de l'enquête, deux discussions ont particulièrement décrit

13. Dans son étude sur les rêves, Amira Mittermaier s'attache à comprendre le rôle des rêves dans la société égyptienne contemporaine en des « undreamy times ». Elle part du postulat que certains rêves comptent dans l'Égypte d'aujourd'hui dans le sens où ils ont une signification dans la vie des gens et qu'ils ont un impact dans le monde visible, c'est-à-dire matériel. Dans notre étude, les rêves tout comme leur narration compte pour les croyants ; ils leur donnent une signification dans l'ordonnancement du monde spirituel et matériel (A. Mittermaier, 2011). Voir également l'importance des rêves dans l'étude récente d'Alexandre Papas et Ma Wei sur les lignages soufis en Chine du Nord-Ouest dans une communauté salar (A. Papas, Ma Wei, 2015).

la façon dont le maître a prédit le devenir de toute une communauté ou simplement orienté la vie d'un croyant.

> *Novembre 2007, inauguration de la mosquée du Xidaotang de Machang (Linxia).* MW me raconte qu'en 1964, alors qu'il avait une permission de sortie, Min *jiaozhang* est venu à Linxia et a prédit la construction de la mosquée alors qu'à l'époque la répression religieuse rendait inimaginable une telle éventualité.
>
> *Avril 2012, discussion avec un imam de Taizijie, bourgade proche de Linxia.* Le *ahong* m'explique que Min Shengguang a eu une vision prémonitoire à son égard. Min *jiaozhang* lui avait conseillé de passer un examen à l'époque sans grande importance. Puis quand il a voulu poursuivre ses études religieuses, ce diplôme est devenu indispensable. Dans le récit qu'il m'a livré, le choix qu'il a fait, guidé par Min *jiaozhang*, a eu un impact sur tout le reste de sa vie, il ne cessait de répéter « lui, il savait ce que je devais faire ».

Les enquêtés qualifient Min *jiaozhang* de différentes manières, soit qu'ils insistent sur ses qualités personnelles, soit qu'ils mettent l'accent sur ses actions : « il n'est pas comme les autres », « ce n'est pas quelqu'un d'ordinaire », « il a quelque chose de spécial », « il n'y a pas de mots pour le qualifier ». Les croyants reconnaissent également sa capacité à avoir fait renaître la communauté de ses cendres en 1978 et à la guider aujourd'hui avec succès : « Sans lui, on n'en serait pas là aujourd'hui », « Sans lui, le Xidaotang n'existerait pas », « Heureusement qu'il est là pour nous guider, sinon tout ça n'existerait pas », « C'est grâce à lui tout ça ! », « c'est un miracle qu'on soit encore là aujourd'hui ». Ils lui sont redevables de l'existence même de la communauté et sont prêts à tout pour la défendre.

Un événement plus politique a montré le lien unissant le maître à ses fidèles. Depuis le début des années 2000, un bras de fer oppose les responsables du Xidaotang à la municipalité de Lanzhou au sujet de la vente illégale par l'ancien maire, aujourd'hui écroué pour corruption, d'une partie de la propriété du Xidaotang à un promoteur immobilier privé. Depuis 2005, les fidèles du Xidaotang entreprennent des *sit-in* silencieux devant le gouvernement municipal pour protester contre cette vente illégale, jugeant que l'ancien maire a porté atteinte à leur droit de disposer pleinement de leur lieu de culte. En 2008, alors que les fidèles organisent de manière spontanée et pacifique un rassemblement devant le gouvernement provincial, les autorités font immédiatement appel à Min Shengguang pour apaiser la situation et éviter tout débordement. Ce dernier s'est adressé aux fidèles en leur demandant de se disperser ou de monter dans l'autobus qu'il venait de mettre à leur disposition pour aller manger.

Un fidèle, ayant participé à ce mouvement de protestation collective raconte :

> *Septembre 2008, un marchand de Maqu (Gansu).* Il y avait beaucoup de monde, moi je suis prêt à me battre, à aller en prison pour défendre *Xiguan shizi* [nom de l'emplacement où se trouve le lieu de culte]. Mais Min Shengguang est arrivé, il nous a parlé puis demandé de partir alors on est parti. C'est à lui qu'on obéit, rien qu'à lui.

De nombreux fidèles sont prêts à tout pour défendre la propriété du Xidaotang et soutenir le chef religieux dans son dialogue stratégique avec les autorités. Si les responsables politiques font venir Min Shengguang, c'est qu'ils savent que lui seul a le pouvoir de dissiper la foule sans porter atteinte à l'ordre public. Durant l'enquête, l'évocation de ce brûlant dossier a donné lieu à de vives réactions : « Ma tête tu peux la couper, mais pas celle du *daotang* ! » (MW, décembre 2007), « Je me tuerai pour lui [Min *jiaozhang*] » (un marchand de Maqu, septembre 2008), « On est partis parce que c'est lui qui nous l'a demandé » (un employé de bureau, Maqu, novembre 2007). Les fidèles n'obéissent qu'à une seule voix : celle de leur Maître.

Pour conclure cette étude, revenons au miracle de l'œuf par lequel nous avons commencé ; les fidèles du Xidaotang le rejettent non pas parce qu'ils ne croient pas à un islam mystique – notre étude a bien montré qu'ils accordent eux aussi tout autant d'importance aux miracles et aux prophéties – mais parce que cette signification prêtée à l'événement, qualifié de miraculeux par certains, ne correspond pas à ce qui dans leur cadre d'interprétation symbolise le signe divin.

En effet, dans les matériaux écrits, tout comme lors de l'enquête orale, la narration d'un miracle a toujours un rapport avec le *shaykh*, qu'il en soit l'objet ou l'auteur ; elle intervient à chaque fois pour réaffirmer le modèle prophétique par l'intervention de l'action divine. Tout miracle se produisant hors de ce champ d'accréditation apparente selon les fidèles à la superstition ou aux croyances populaires ; l'« islam rationnel » qu'ils affirment pratiquer n'est en somme rien d'autre qu'un islam mystique défini dans le moule des formes religieuses qu'ils jugent légitimes et dont le contour constitue la ligne de partage entre eux et les autres.

Les significations que les membres de la communauté portent aux dispositions, aux actes et aux paroles du Maître relèvent d'un cadre interprétatif général partagé par ceux qui le reconnaissent dans sa fonction de guide spirituel et politique. La vision que les croyants ont du monde religieux à travers ces formes symboliques, pour la plupart héritées du passé, comme le modèle prophétique ou l'intégration culturelle et politique à la Chine, opère une distinction entre eux et les autres courants mystiques de l'islam. Toutefois, l'enquête a également montré que dans le monde religieux tel qu'ils le perçoivent, les croyants mettent à l'épreuve la légitimité du pouvoir religieux et politique de leur *shaykh* en mobilisant des critères très hétérogènes. Elle fait ainsi apparaître des clivages internes à la communauté dans la façon de rattacher ces mêmes significations à des formes symboliques distinctes ou à des initiatives individuelles particulières.

L'étude de terrain a enfin montré que la limite entre le dicible et l'indicible en matière de mysticisme est très variable. Elle ne dépend pas du statut de l'interlocuteur dans la hiérarchie religieuse, mais plutôt de la façon dont il affirme son individualité dans la communauté. Ce partage avec l'enquêteur, sous forme de récit, indique que la capacité de parole n'est ni circonscrite à un cercle qui serait

habilité à la faire circuler, même si certains nous ont renvoyés à ce dernier par commodité ou prudence, ni à un interdit tacite. Les récits recueillis au cours de l'enquête et qui l'ont rendu possible reposent sur la capacité et la liberté de jugement propre à chaque individu faisant partie de la communauté.

Marie-Paule HILLE
LabEx Hastec
GSRL, EPHE-CNRS
mp.hille@gmail.com

Bibliographie

Boutry Philippe, 1980, « Un sanctuaire et son saint au xixe siècle. Jean-Marie-Baptiste Vianney, curé d'Ars », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35-2, p. 353-379.

Buehler Arthur, 1998, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, University of South California Press.

Claverie Élisabeth, 1991, « Voir apparaître, les "événements" de Medjugorje », *Raisons Pratiques*, 2, p. 157-176.

Ekvall Robert B., 1938, *Gateway to Tibet*, *The Kansu-Tibetan Border*, Harrisburg, Pennsylvania, Christian Publications Inc.

Favret-Saada Jeanne, 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, 8, p. 3-9.

Geertz Clifford, 1993, *The Interpretation of Cultures*, London, Fontana Press.

Ma Tong, 2000, *Zhongguo yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilüe* (Bref historique des courants islamiques et du système des *menhuan* en Chine), Yinchuan, Ningxia renmin chubanshe.

Mittermaier Amira, 2011, *Dreams that matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*, Berkeley, University of California Press.

Nakanishi Tatsuya, 2007, « The logic of succession in the case of Chinese Muslims during the Qing period », *Orient*, 42, p. 55-70.

Papas Alexandre, Ma Wei, 2015, « Sufi Lineages among the Salar: An Overview », *in* Hille M.-P., Horlemann B., Nietupski P., *Muslims in Amdo Tibetan Society: Multidisciplinary Approaches*, Lanham, Lexington Books, p. 109-134.

Schutz Alfred, 1962, « Equality and the social meaning structure of the social world », *Collected Papers, 2, Studies in social theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 226-273.

Tontini Roberta, 2011, « Tianfang dianli: A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning », *in* Santangelo P. (éd.), *Ming Qing Studies*, Rome, Aracne, p. 491-531.

Veinstein Gilles, 1985, « Avant-propos », *in* Popovic A., Veinstein G. (éds.), *Les ordres mystiques dans l'islam, Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 7-11.

Vidal Christine, 2009, « Histoire et mémoire des Cent fleurs et de la répression anti-droitière en Chine, 1978-2008 », *Revue Espaces Marx*, 26, p. 74-88.

Zarcone Thierry, 2007, « Shaykh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries): Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightenment », *Asian and African Area Studies*, 7-1, p. 18-35.

512185 UN14 25-02-16 17:18:05 Imprimerie CHIRAT page 197

Le Maître spirituel au sein du Xidaotang. Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois (Gansu)

Cette étude, en restituant le processus de découverte de l'enquête ethnographique, rend compte de la nature du lien qui unit les fidèles du Xidaotang, communauté musulmane chinoise, à leur Maître religieux. En contournant le discours de modernité et de rationalité véhiculé par l'élite religieuse et le milieu scientifique ou politique, l'enquête examine les cadres d'interprétation des formes symboliques propres à la confrérie. L'examen des termes utilisés pour désigner le Maître a d'abord indiqué une résistance des appellations populaires anciennes qui reflètent moins une habitude langagière qu'une réelle capacité de jugement des acteurs. Puis, les critères évoqués par les croyants pour légitimer la nomination de l'actuel chef religieux montrent les cadres de référence auxquels le groupe religieux accorde pertinence et validité. Enfin, la signification que les croyants portent aux signes divins indique que leur croyance est un mode typique de rapport aux formes locales de sainteté.

Mots-clés : islam chinois, mysticisme, miracle, croyance, sainteté.

Spiritual Master within Xidaotang. Investigate into the recognition of a holy authority in Chinese Sufi Islam (Gansu)

By unveiling the discovery process of the ethnographical investigation, this study explores the bond between the Chinese Muslim community of Xidaotang believers and their shaykh. By circumventing the modernity and rationality-centred narrative conveyed by the religious elites as well as by the scientific and political spheres, the survey brings to light the way in which the community uses some symbolical forms. Firstly, the study of terms used to refer to the Master points to the perpetuation of old popular designations, which indicates less a language habit than the believers' capacity for judgement. Secondly, the criteria invoked by believers to legitimise their religious leader's nomination show which frames of reference are deemed relevant by the religious group. Lastly, the significations given to divine signs indicate a typical form of sainthood within the Xidaotang, mostly related to the Master figure.

Key words: Chinese Islam, mysticism, miracle, belief, sainthood.

El Maestro religioso en el seno de Xidaotang. Investiga sobre el reconocimiento de una autoridad santa en Islam sofí chino (Gansu)

Por medio de la restitución del proceso de descubrimiento de la investigación etnográfica, este estudio muestra la naturaleza de la relación que une a los fieles del Xidaotang, comunidad musulmana china, con su Maestro religioso. Esquivando el discurso de modernidad y racionalidad vehiculado por la élite religiosa así como por el medio científico y político, la investigación define los marcos interpretativos de las formas simbólicas propias a la cofradía. El examen del léxico utilizado para designar al Maestro nos indica, en un primer momento, una resistencia de las apelaciones populares antiguas que reflejan menos un hábito de lenguaje que una verdadera capacidad de juicio de los actores. A su vez, los criterios evocados por los creyentes

para legitimar la denominación del actual jefe religioso muestran los marcos de referencia que el grupo religioso considera válidos y pertinentes. En definitiva, la significación que los creyentes dan a los signos divinos indica que su creencia es un modo típico de relación a las formas locales de santidad.

Palabras clave: islam chino, misticismo, milagro, creencia, santidad.

Working paper

« …and some were but babes » : l'usage de la violence dans les relations de pouvoir politico-religieux au Gansu (Chine) après la Révolution de 1911

Marie-Paule Hille
Postdoctorante du LabEx Hastec (GSRL)

Le 19 mai 1914, Ma Qixi, le Saint fondateur d'une confrérie soufie minoritaire de l'islam chinois, apparue tardivement à la fin du XIXe siècle, est assassiné par un puissant seigneur de la guerre musulman, Ma Anliang. Cet épisode marquant de l'histoire du Xidaotang, et plus généralement de l'histoire du Gansu méridional, invite à analyser la façon dont le rapport entre religion, modernité et violence se manifeste à la pliure de cet événement.

Cette étude de cas entend montrer les conditions historiques qui ont conduit à l'extermination de Ma Qixi, son lignage et ses disciples les plus proches en révélant les tensions entre la nature de son courant religieux, prêt à embrasser le vent de modernité accompagnant la naissante de la République chinoise, et l'exercice d'un pouvoir politico-militaire par les seigneurs de la guerre dans un contexte de désordre social et d'incertitude politique.

Ma Qixi : une figure progressiste dans un milieu religieux conservateur

L'assassinat de Ma Qixi par Ma Anliang vient clore une inimitié de longue date entre les deux hommes et dont l'origine remonte au refus de Ma Qixi de prêter allégeance à Ma Anliang au moment où il crée son propre ordre religieux aux alentours de l'année 1901[1]. Lorsque Ma Qixi élabore son enseignement islamique et décide de s'affranchir de son lignage de naissance, à ses yeux trop conservateur tant sur le plan de la transmission des savoirs islamiques que sur celui de la vie sociale, il provoque un vent d'opposition violent à l'encontre des membres de son groupe religieux.

Son principal ennemi à Taozhou – bourgade marchande du Gansu méridional dont il est originaire et là où il fonde ce qui deviendra plus tard le Xidaotang – est Min Hanzhang, une

[1] Pour plus de détails sur ces conflits, voir : M.-P. Hille, « Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XXe siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises* 27 (2008), p. 117-145.

figure musulmane influente qui bénéficie de tout le soutien politique et militaire du puissant seigneur de la guerre Ma Anliang. Outre les dissensions religieuses qui sont au cœur de rixes intercommunautaires incessantes, les premiers succès économiques du Xidaotang inquiètent ses principaux concurrents bien établis dans cette bourgade marchande florissante[2].

Ma Qixi a été l'initiateur d'un modèle socio-économique utopique dans lequel la communauté vivait et travaillait de façon collective et de manière quasi-autarcique et au sein duquel un système éducatif semi-séculier performant avait été mis en œuvre[3]. Sur le plan religieux, Ma Qixi prônait un enseignement de la religion à partir d'ouvrages écrits en chinois et non plus exclusivement en arabe ou en persan[4], langues rarement maîtrisées par la majorité des chinois musulmans de cette localité. La mise en pratique de cette innovation pédagogique lui a également attiré les foudres de ses coreligionnaires. Vers 1905-1906, voulant éviter une escalade de la violence, Ma Qixi entame un long voyage vers l'Ouest et séjournera en Asie centrale.

À son retour de Samarcande en 1908, Ma Qixi jouit d'une grande popularité et apparaît comme un adversaire redoutable aux yeux du seigneur de la guerre Ma Anliang et ses alliés de Taozhou. Cette opposition, de prime abord religieuse, pourrait également trouver un fondement dans les idéaux républicains de Ma Qixi, formulés dans la biographie écrite par un intellectuel du Xidaotang Ding Zhengxi en 1934 puis publiée en 1942 :

> Quand il [Ma Qixi] est revenu [de Samarcande] au bout de trois ans, il était encore plus convaincu que la philosophie islamique et la culture chinoise pouvaient être compatibles. Il chérissait secrètement et croyait en la Révolution du premier président [Yuan Shikai]. Lorsque la première année de la République [1912], l'ordre fut donné de couper les nattes, le Maître a été un des premiers à l'exécuter. Puis, il a donné l'ordre auprès des fidèles féminines d'interdire le bandage des pieds. À cette époque les forces qui s'opposaient à la Révolution dans le Nord-Ouest étaient puissantes et répandues dans tout le Gansu. Ceux qui nourrissaient de la haine envers lui l'ont accusé d'être membre du Parti révolutionnaire. Les fidèles dissimulaient leur grande crainte, seul le Maître restait stoïque et prenait cela à la légère[5].

---

[2] Nous reprenons ici la lecture que Ma Xuelian a faite de la relation entre Ma Qixi et Ma Anliang. Ma Xuelian, Zhou Daming, « Zuo Zongtang de 'shanhou' cuoshi yu Ma Anliang—jianlun dui Xidaotang de yinxiang [La politique de « réparation » de Zuo Zongtang et Ma Anliang—et son influence sur le Xidaotang] », *Xibei minzu yanjiu* 2 (2007), p. 139-146.

[3] À ce sujet voir le chapitre 8 (« L'âge d'or du Xidaotang : une expérience religieuse et séculière à l'aune de la modernité (1919-1949) ») dans M.-P. Hille, *Le Xidaotang, une existence collective à l'épreuve du politique. Ethnographie historique et anthropologique d'une communauté musulmane chinoise (Gansu, 1857-2014)*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2014, 3 vol. (904, 207 p.).

[4] Sur ce point voir : M.-P. Hille, « Les *Han kitab* et le Xidaotang, Réception et usage d'une littérature islamique en chinois à la fin du XIXe siècle à Taozhou (Gansu) », *Etudes orientales* 27 (2016), *à paraître*.

[5] Jie Min (pseud.) [Ding Zhengxi], « Gansu Lintan qingzhen Xidaotang zhi shilüe [Brève histoire du Xidaotang à Lintan, Gansu] », *Huijiao Qingnian* 4-5 (1942), p. 9-11.

Il serait hasardeux de prêter *a posteriori* à Ma Qixi une conscience politique aussi vivace alors que très peu d'éléments nous permettent de l'attester. Toutefois, il est certain que la vision utopique de la société que Ma Qixi s'employait à mettre en pratique au sein de sa communauté faisait écho aux idéaux républicains et allait à l'encontre du conservatisme religieux, social et politique ambiant. Nous reviendrons plus loin sur les résistances à la Révolution dans le Nord-Ouest de la Chine, et plus précisément au Gansu.

Ma Qixi au lendemain de la Révolution de 1911 avait acquis une certaine réputation en tant que Maître religieux et spirituel du Xidaotang mais aussi en tant que membre de la société lettrée, puisqu'il avait passé avec succès les examens mandarinaux de la préfecture à l'âge de 21 ans. En raison de ce double statut, son assassinat n'est pas insignifiant ; au contraire, il indique que des conditions historiques particulières devaient être réunies pour rendre possible ce qui en temps normal aurait pu être évité, sinon, se produire à l'issue d'un processus judiciaire comme en témoigne un lettré de l'époque, contemporain de Ma Qixi :

> Le 19e jour de la Ve lune, les opposants ont fait venir les troupes du seigneur de la guerre en l'accusant de collusion avec l'ennemi ; sans document officiel, ni dossier judiciaire, elles ont procédé à l'exécution du Maître par arme à feu[6].

Le lettré Yin Shicai rapporte donc une exécution sommaire, sans dossier judiciaire constitué de preuves ni même d'ordre officiel venant des autorités.

Ces conditions historiques correspondent au moment de désordre qui s'installe au Gansu après la Révolution de 1911 et se manifeste, en 1914, à travers deux événements historiques concomitants : la reprise en main du contrôle politico-militaire de la province par le pouvoir central et la situation de terreur faisant suite au sac de Taozhou par les troupes de Bai Lang. Ces deux événements perturbent considérablement la carrière que s'était fixée le seigneur de la guerre Ma Anliang : ils viennent ruiner ses ambitions politiques et restreignent considérablement le territoire sur lequel il peut désormais exercer son pouvoir militaire.

Les luttes de pouvoir au lendemain de la Révolution de 1911 au Gansu

---

6 L'auteur, longtemps resté anonyme, du texte intitulé « Biographie de Ma Qixi » est Yin Shicai, un lettré chinois contemporain de Ma Qixi. Ce texte probablement rédigé autour de l'année 1924, sous couvert de biographie, peut être lu comme un pamphlet politique dénonçant les méthodes arbitraires et autoritaires des seigneurs de la guerre qui règnent sur une partie du Gansu et dont Ma Qixi a été l'une des victimes. L'empathie dont ce lettré chinois fait preuve à l'égard de Ma Qixi pose la question de la pensée politique du Saint fondateur du Xidaotang et de son opposition à ces pratiques de domination. Yin Shicai, « Ma Qixi xiansheng chuan [Biographie du Maître Ma Qixi] », dans Yin Zhengxiang (éd.), *Xiang qing ji* [Recueil sur mon pays natal], Minxian, Tianma tushu youxian gongsi chuban, 2006, p. 101-104 [103].

Le sort de Ma Qixi ne peut pas être seulement envisagé dans l'univers étriqué de Taozhou ; il s'inscrit plus globalement dans la trajectoire politique de Ma Anliang, faite d'échecs et de frustrations, sur fonds d'un échiquier politique provincial en pleine recomposition. Il nous faut donc revenir brièvement sur cette période post-révolutionnaire.

Au Shaanxi, province voisine du Gansu, l'appel révolutionnaire de 1911 est rapidement relayé. Un officier d'état-major, Zhang Fenghui, prend la tête de la Nouvelle Armée et mène l'insurrection[7]. Au Gansu, les armées loyales à l'Empire sont chargées de mater la rébellion du Shaanxi[8]. Pour lancer leur contre-offensive militaire, les troupes impériales se réorganisent en deux bataillons : l'un, constitué par les forces de Lu Hongtao et celles du militaire musulman Ma Anliang, prendra la route du nord ; l'autre, commandé par Zhang Xingzhi, celle du sud[9]. Au mois de janvier 1912, Ma Anliang parvient à faire une percée ; l'avancée de ses troupes menace de jour en jour les positions de la Nouvelle Armée. Le 22 février, les bataillons de Zhang Xingzhi arrivent comme prévu par le sud. Cette offensive militaire lors de laquelle les forces armées de Zhang Fenghui sont encerclées, après des combats où périront plus de mille hommes, laisse présager une victoire des loyalistes. Or, peu de temps auparavant, le 12 février, l'abdication du trône a été prononcée : annonce gardée secrète afin de poursuivre le combat, et ce jusqu'au mois de mars. Alors que la chute de l'Empire est proclamée depuis près d'un mois, l'annonce officielle arrive tardivement au gouvernement de Lanzhou (capitale provinciale du Gansu) par l'intermédiaire du gouvernement militaire du Shaanxi.

Conscients que le sort des Qing est scellé et voyant la situation des autres provinces, deux hommes se positionnent en reconnaissant la République dans un télégramme envoyé au Président Yuan Shikai le 6 mars 1912 : Zhao Weixi et Zhang Linyan[10]. Le 15 mars 1912,

---

7 Pour plus de détails concernant les événements dans le Shaanxi, voir P.-É. Will, « La génération 1911 : Xi'an, 1905-1930 », dans Y. Chevrier, A. Roux & Xiaohong Xiao-Planes (éd.), *Citadins et citoyens dans la Chine du XXe siècle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 353-424.

8 Les armées impériales sont menées par Sheng Yun, ancien gouverneur général du Shaan-Gan (Shaanxi-Gansu), et Chang Geng, gouverneur-général du Shaan-Gan avant l'insurrection. Concernant le déroulement des événements au Gansu et une description des armées loyalistes de Sheng Yun et Chang Geng, voir : Ding Huanzhang (éd.), *Gansu jinxiandai shi* [Histoire moderne et contemporaine du Gansu], Lanzhou, Lanzhou daxue chubanshe, 1989, plus particulièrement pp. 198-200.

9 À ce sujet voir J. Lipman, « Ethnicity and Politics in Republican China: The Ma Family Warlords of Gansu », *Modern China* X/3 (juil.1984), p. 285-316 ; Mu Shouqi, *Gan Ning Qing shilüe* [Histoire générale du Gansu, Ningxia et Qinghai] (10 vols), Taibei, Guangwen shuju, 1972 (réimpression), volume 27 [vol. 8], 1a-4b.

10 Zhao Weixi, hostile à la révolution et conservateur, est originaire du Jiangxi ; il avait été promu chef du Bureau de police du Gansu en 1909 et il était par ailleurs représentant des fonctionnaires gouvernementaux du Gansu. Le second homme, Zhang Linyan, est le président du Bureau consultatif provincial du Gansu ; quand l'insurrection de Wuchang éclate, il est, tout comme Zhao Weixi, du côté des loyalistes qui combattent la Nouvelle Armée de Zhang Fenghui au Shaanxi.

lorsque Yuan Shikai nomme officiellement Zhao Weixi au poste de gouverneur du Gansu, il ne fait rien de plus que de mettre du vieux vin dans une nouvelle bouteille. Le pouvoir militaire tombe ainsi entre les mains de ceux qui hier soutenaient le pouvoir impérial. Zhao Weixi nomme aux postes clés de la police, de l'armée et de l'administration d'anciens loyalistes ou des proches ; si bien qu'après la Révolution de 1911, le gouvernement militaire du Gansu n'a de républicain que l'étiquette. Cet immobilisme profite non seulement aux administrations de l'ancienne bureaucratie qui renforcent leur pouvoir sur les territoires qu'elles contrôlaient déjà, mais aussi aux fonctionnaires militaires de haut rang : ceux qui ont combattu la Nouvelle Armée du Shaanxi et dont le militaire musulman Ma Anliang fait partie. Avant la Révolution, le pouvoir de Ma Anliang était principalement concentré à Hezhou, à Xining et dans la région de Minzhou-Taozhou, mais après avoir mené l'offensive au Shaanxi et de retour au Gansu, il parvient à occuper le poste de Commandant provincial.

Le 25 août 1912, le Guomindang (Parti nationaliste) est créé à Pékin. En novembre, sa branche au Gansu se dote d'un comité de plus de mille membres, Ma Anliang en prend la tête : cette nomination élève son statut politique et lui permet d'étendre son pouvoir personnel. En mars 1913, la première assemblée législative du Gansu est créée officiellement, avec 56 membres dont 46 font partie du Guomindang, un moyen pour Ma Anliang de contrôler cette assemblée.

L'ascension politique du militaire musulman Ma Anliang inquiète Zhao Weixi, ce dernier la perçoit comme une menace à son propre pouvoir. Une succession d'intrigues politico-militaires, fomentées par Zhao Weixi et ses acolytes, vise alors à éloigner Ma Anliang du gouvernement provincial. Zhao Weixi demande au chef de la police du Gansu de fomenter des troubles entre les armées musulmanes et non musulmanes afin d'obliger Ma Anliang à quitter la capitale provinciale. Une fois le piège déjoué, Ma Anliang informe Yuan Shikai du complot. Zhao Weixi, conscient qu'il ne peut rester en poste après cette affaire, se rend à Pékin en juin 1913 et place provisoirement un proche, Zhang Binghua, aux commandes de la province. Zhang Binghua, dont la manière de gouverner est publiquement dénoncée dans la presse, est désavoué par le camp le plus progressiste du Guomindang. Dans le même temps, ses relations avec Ma Anliang se détériorent.

Las de toutes ces luttes intestines, le pouvoir central intervient : Yuan Shikai dissout la branche du Parti nationaliste et l'assemblée du Gansu. Face à cette situation d'instabilité politique, chacun des camps regroupe ses forces militaires et se tient prêt à intervenir. Yuan Shikai, pour reprendre la main sur le Nord-Ouest et rééquilibrer les forces en présence à

son avantage, nomme un seigneur de la guerre, Zhang Guangjian[11], aux postes de Gouverneur du Gansu et de Chef de l'administration civile. En février 1914, les pouvoirs militaire et civil sont désormais entre les mains de ce seul homme. Il entre dans la capitale provinciale accompagné d'un impressionnant contingent de troupes de l'Anhui[12] qui dissuade toute volonté insurrectionnelle.

Une fois en poste, le gouverneur obtient un *modus vivendi* avec les militaristes Han de la moitié Est de la province et laisse les militaristes musulmans, notamment Ma Anliang gérer les conflits religieux entre musulmans[13]. Ce dernier sera par ailleurs chargé par Zhang Guangjian des opérations militaires visant à stopper l'avancée de l'armée de Bai Lang dont les bandits déferlent dans le Sud du Gansu au printemps 1914[14]. Le lignage saint du Xidaotang fera directement les frais de ce *modus vivendi*, car le pouvoir provincial laisse la résolution des conflits locaux à la seule discrétion des militaristes musulmans.

Ce coup de force du gouvernement central court-circuite les velléités des seigneurs de la guerre musulmans, notamment Ma Anliang qui convoitait la fonction de Gouverneur du Gansu. Dans une logique de repli et empli de rancœur, il retourne dans son quartier militaire et sa place-forte religieuse de Hezhou où il a pour principal objectif la consolidation de ses intérêts personnels dans les localités sur lesquelles il exerce officiellement son pouvoir militaire.

La mise à sac de Taozhou par les troupes de Bai Lang : « Taochow became a necropolis »

Les massacres perpétrés par l'armée de Bai Lang et la situation de terreur qui en a résulté ont considérablement pesé sur le destin tragique de Ma Qixi. Au printemps 1914, les troupes du bandit Bai Lang, connu également sous le nom de « White Wolf[15] » ou « Loup Blanc » dans

---

[11] J. Lipman, *op. cit.*, p. 306 ; voir également Shi Lun, *Xibei Ma jia junfa shi* [L'histoire des seigneurs de la Guerre Ma du Nord-Ouest], Lanzhou, Gansu renmin chubanshe, 2007, surtout p. 30-37.

[12] L'arrivée de Zhang Guangjian à la tête du Gansu et le rapport de force avec les autres acteurs politiques sont décrits par George Findlay Andrew (*The Crescent in North-West China*, London, The China Inland Mission, 1921).

[13] J. Lipman, *op. cit.*, p. 305.

[14] Dans son étude sur le banditisme, Elizabeth Perry fait de Bai Lang un cas d'étude. L'auteure, avec en ligne de mire les travaux d'Hobsbawm, tente de répondre à trois questions : Quel était la composition sociale de l'armée de Bai Lang ? Est-ce que les brigands étaient engagés dans des activités du type « Robin des bois » ? Jusqu'à quel point le mouvement était-il un combat révolutionnaire ? Elizabeth Perry, « Social Banditry Revisited: The Case of Bailang, a Chinese Brigand », *Modern China* IX/3 (jul. 1983), p. 355-382.

[15] Ce surnom est dû à l'homophonie des caractères *lang* 朗 et *lang* 狼 (le loup). Bai Lang 白狼, voulant dire le « loup blanc ».

la littérature occidentale, progressent vers l'ouest pour finir leur course dans le cul-de-sac des collines de Taozhou. Jonathan Lipman fait ce récit du passage des troupes de Bai Lang à Taozhou :

> Bai Lang despoiled the middle Wei valley, crossed into the Tao watershed, and was finally blocked from moving south by Sichuanese provincial troops. The Henanese army then erred seriously, turning west into the cul-de-sac of the Taozhou highlands. Ma Anliang and his Hui troops held the mountains to the north, the Tibetan lay to the west and south, the combined militias and Yuan Shikai's professionals were pursuing from the east. Bai Lang's frustrated, brutal response to this trap left the once prosperous town of Taozhou Old City a smoking ruin, its mosques burnt, its citizenry massacred. The bandit army then fled back to Shaanxi the way they had come, their proud enterprise halted by the terrain and the Gansu locals' tenacious resistance[16].

Nourrissant un fort antagonisme avec le gouvernement dictatorial de Yuan Shikai et réclamant un mode de gouvernance plus juste[17], les attaques de l'armée de Bai Lang visent essentiellement les plus fortunés – officiers du *yamen*, marchands, propriétaires terriens, usuriers – le mot d'ordre était donné d'épargner les petites gens et leur maison. Lorsque son armée effectuait des raids au Henan, elle avait le soutien de la paysannerie locale et elle s'imposait une discipline stricte. Au Gansu, la situation était bien différente ; les troupes de Bai Lang rencontraient l'hostilité et la résistance des populations locales, encore plus celles des populations musulmane et tibétaine, ce qui expliquerait en partie l'usage d'une telle violence lors du passage de son armée dans cette bourgade :

> A more severe test of the internal cohesion of Bai Lang's army developed in May 1914 when the brigands, fighting in the inhospitable setting of Gansu Province, had clearly lost the upper hand. An outbreak of plague took the lives of a number of Bai Lang's followers. Even more problematic was the overt hostility of the local Tibetan and Muslim populations. The enmity of the latter group was aroused when Bai Lang's troops killed a Muslim governor in battle. Revenge exacted a severe toll on the bandit forces; in the fighting, Bai Lang himself lost two teeth to Muslim woman armed with clubs. Although his army managed to take the city of Taozhou, they continued to face serious local resistance[18].

Le missionnaire protestant américain Calvin Snyder a laissé un témoignage saisissant des massacres de civils qui ont eu lieu dans l'enceinte de Taozhou. Ayant réussi à s'échapper la veille avec d'autres membres de la mission, il n'a pas été témoin direct des événements dont il fait le récit :

---

16 J. Lipman, *op. cit.*, p. 306.

17 E. Perry, *op. cit.*, p. 366.

18 *Ibid*, p. 374.

> On May 25th the army of « wolves » reached the Old City [of Taozhou]. The Taochowites showed fight and actually killed off their enemies between one and two hundred men, but it was an unequal contest. Here again as in Minchow better equipment and tactics favored the foe; added to this were superior numbers, and so the outcome was a foregone conclusion. It was really a case of people defending themselves against armed cohorts, who had measured arms on more than one occasion with Government troops.
> Later on in the day the robbers came like a flood. A few ascended the north wall, and once inside the city their work of carnage began. Anything in sight was shot down – men, women, and children, young and old, Mohammedans and Chinese, yea, even horses, cattle, and dogs. Among the brigands were many boys who fought recklessly and killed numbers. A certain boy of this stamp is reported to have dispatched eighteen individuals.
> The Taochow city gates previously closed remained so upon the ingress of these villains. This proved to be a death trap, for when the massacre began inside the city there was a stampede to get out, and, oh, horror of horrors! The sight of the dead piled up at the west gate even on May 28th was gruesome. Five-sixths of the place within the walls was smoldering in ashes, and the dead were strewed about. Taochow became a necropolis. The large upper Mohammedan mosque, crowded with one or two thousand refugees, was fired by the Mohammedans themselves. The main business quarters and street have been converted into a mass of rubbish underneath which are still some dead. It is estimated that about 10,000 perished in this catastrophe. Many country people and many from the New City having taken refuge here, were immolated. People committed suicide by jumping into wells which were chocked; other by taking opium. Some heartlessly killed their offspring with their own hands, and other little victims were buried alive so they would not be a burden in the fight[19].

Reginald Farrer, un botaniste, arrive dans la région en juillet 1914. Il se laisse raconter le sac de Taozhou par les missionnaires Christie et Purdom :

> On the twenty-fifth of May the Wolf came up against Tao-jô [Taozhou]. The city, largely inhabited by Mahomedans, showed a fine fighting spirit, and resolved to resist to the last. Unfortunately, the bodies of men that went out to attack the invader lacked coherence and generalship, and not their fiercest efforts could stem the advanced of the conqueror. On the twenty-fifth of May Tao-jô was taken by storm, and the Wolves immediately set themselves deliberately to destroy every living thing within the walls, not only the men and women, the cattle and horses, but down to the very dogs and cats in the lanes. The gates were stacked up to their arches with carrion, and the streets a chaos of corpses. Lust and fire played their part, and the women of the place, when they had served their turn, lay scattered limb from limb. […] More splendid than this was the escape of the Mahomedans, for these, when all was clearly lost, shut themselves up with their wifes and families in their great mosque with the many-storied tower, set fire to it, and so all went out of reach of the Wolf together in a burst of glory. Ten thousand human beings and more perished in the sack of Tao-jô, and in the wide enclosure of what had once been the most thriving and populous mart of the North-Western March only one house was left standing, by accident, in a world of smoking ruins, when the Wolves had done with it. The reasons for so appalling a devastation could only be matter for conjecture; nowhere else did the Wolf display so intense and deliberate a vindictiveness. The legend that most obtained was that the

[19] C. F. Snyder, « The Taochow and Minchow Disaster », *The Alliance Weekly* XLII/24 (12 sept. 1914), p. 392-394+398 [p. 394].

> leading Wolf of this party had an ancient vendetta against the Mahomedans of Tao-jô, one of his ancestors having been murdered by one of theirs, and lying to this day in the graveyard of the Princes of Jo-ni[20].

Les récits de Snyder et Farrer indiquent qu'une résistance armée s'est organisée mais qu'en raison d'un manque d'équipement et de coordination les forces de cette milice d'auto-défense ont vite été anéanties par le déferlement des troupes de Bai Lang. Ils décrivent tout deux le piège qu'ont été les murailles de la ville au sein desquelles les massacres ont eu lieu dans la plus grande sauvagerie[21], intensité des massacres dont ils peinent à définir les motifs exacts.

Alors que l'étau se resserre de plus en plus autour de l'armée de Bai Lang, ne laissant aucune issue sinon rebrousser chemin vers le Henan, Farrer précise dans son récit que les troupes de Ma Anliang ne sont pas intervenues au moment du massacre pour défendre la ville ; elles sont restées en faction pour protéger l'accès aux routes du nord[22]. En termes de stratégie militaire, il est difficile de déterminer pourquoi Ma Anliang a tant tardé à intervenir et s'il comptait sur la force des milices d'auto-défense locales pour repousser l'ennemi.

Lors du raid, des échauffourées ont eu lieu entre le Xidaotang et les troupes de Bai Lang :

> L'après-midi, les hommes de Bai Lang attaquèrent le Xidaotang. Comme le Xidaotang se trouvait au pied de la montagne Xifeng, il bénéficiait d'une protection naturelle qui en fait un endroit facile à protéger et difficile à prendre. Bai Lang, qui avait déjà essuyé de nombreuses pertes, ne pouvait en venir à bout en un seul assaut : il craignait également que si la manœuvre ne durait trop longtemps, la situation lui serait défavorable avec l'arrivée depuis Hezhou de l'armée de l'ouest. Le Xidaotang craignait de son côté que la situation ne dégénéra, alors le 2 mai [26 mai] un émissaire est envoyé pour trouver un accord, lequel est accepté par Bai Lang. Les deux parties se sont entendues pour que le Xidaotang livre 30 chevaux à la condition que les combats cessent. Mais au moment où le Xidaotang ouvrit ses portes pour procéder à l'échange, les troupes de Bai Lang ouvrirent le feu et tuèrent les gardiens, Ma Selimu et Ma Qishan. Sur ce, le Xidaotang regroupa plusieurs personnes puis les affrontements firent rage à Xihetan. Le résultat fut que les deux camps essuyèrent une perte de plus de vingt hommes. Les membres du Xidaotang, craignant une attaque surprise, s'enfuirent la nuit même vers Zhuoni, à Laziha[23].

---

20 R. Farrer, *On the Eaves of the World*, Londres, Edward Arnold, 1926 [1ere éd. 1917], vol. 2, p. 101-102. Voir également la description de Eric Teichman, *Travels of a Consular Officer in North-West China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921, p. 135.

21 Pour un récit des événements fait du point de vue des missionnaires catholiques voir : K. De Ridder, « Banditry in Early Republican Gansu : The Attacks of Bai Lang on the CICM Mission Stations in Qingshui, Fuqiang, Qinzhou, Huixian and Chengxian (1914) », dans R. Lu Yan, P. Vanhaelemeersch (éd.), *Silent force : Native Converts in the Catholic China Mission*, Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2009, p. 317-350.

22 R. Farrer, *op. cit*., p. 103.

23 Ma Tong, *Zhongguo yisilan jiaopai menhuan suyuan* [Origine des courants islamiques et des *menhuan* en Chine], Yinchuan, Ningxia renmin chubanshe, 2000 [1ère éd. 1995], p. 124-125.

Au moment où les troupes armées de Ma Anliang se mettent en marche, les bandits de Bai Lang, craignant de lourdes représailles, s'enfuient la nuit même vers l'est pour regagner finalement, avec de lourdes pertes, le Henan.

La fuite de Bai Lang et l'assassinat de Ma Qixi

Au début du mois de juin, Ma Anliang envoie un de ses officiers Ma Zhongxiao à la poursuite des troupes de Bai Lang qui s'étaient enfuies vers l'est[24]. Lorsqu'il traverse Taozhou, Ma Zhongxiao reçoit une requête de la part de Min Hanzhang demandant la condamnation de Ma Qixi avec pour motif : « Le Xidaotang a pactisé avec Bai Lang et a tué d'honnêtes gens ». Ma Zhongxiao demande au préfet de Taozhou, Lin Mou, d'expédier Ma Qixi devant l'administration militaire de la province avec comme chef d'accusation la « connivence avec les bandits ». En même temps, il en réfère au gouverneur du Gansu, Zhang Guangjian. Ce dernier, conformément à la vieille tactique « d'utiliser les musulmans pour gouverner les musulmans », s'en remet à Ma Anliang pour vérifier l'accusation et résoudre l'affaire.

Pour faire suite à cette accusation, formulée par un de ses alliés les plus fidèles à Taozhou, Ma Anliang envoie son frère cadet Ma Hawu et son fils Ma Tingrang accompagnés de plus de cent cavaliers prendre garnison à Taozhou et dans les villages des environs.

Le soir même, Ma Tingrang retourne à Hezhou avec deux prisonniers accusés d'avoir pactisé avec les bandits de Bai Lang, des moines taoïstes dont le temple se trouve sur la montagne Xifeng non loin du complexe religieux du Xidaotang. Les deux moines auraient avoué que Ma Qixi a collaboré avec Bai Lang et qu'il a causé la mort de nombreux innocents. Ma Anliang ordonne alors à son officier Zhang Shunyuan d'installer une garnison miliaire à Taozhou et de procéder à des manœuvres militaires tous les jours devant la porte du Xidaotang.

Le 19 mai 1914 (calendrier lunaire chinois), dès l'aube, Zhang Shunyuan et ses troupes encerclent le Xidaotang. Ma Qixi, ses frères Qipu et Qihua, son fils Delong, son neveu Xilong, ses disciples Su Zhankui, Ma Chenggong, Min Xueli, Ding Quande, Ma Desheng, Sun Qirong, Ma Yongshun, Dan Fude, Ma Shi'an, Ma Shirong, Ma Chunyuan, Ma Shizhen – dix-sept personnes au total – ont été ligotées puis exécutées par arme à feu à Xihetan. Le même jour,

[24] Durant cette période de chaos, les troupes musulmanes semblent avoir commis des exactions envers les paysans chinois non musulmans. Ma Tong parle de 500 personnes qui auraient été blessées par les troupes de Ma Zhongxiao et qui auraient porté plainte auprès de Yuan Shikai. Le président aurait ordonné à Zhang Guangjian d'éclaircir cette affaire. Pris dans les filets de la justice, Ma Zhongxiao se serait jeté dans le Fleuve Jaune.

Ma Anliang dépêche une troupe dans le district de Hezheng à Taizijie pour y exécuter huit autres disciples. Dans la foulée, quatre-vingt fidèles sont emprisonnés à Taozhou, puis envoyés dans la Nouvelle ville de Taozhou – où ils seront libérés peu de temps après – alors qu'une quarantaine de femmes sont expédiées à Hezhou. Enfin, le seigneur de la guerre s'empare des biens de la confrérie – 1 300 000 onces d'argent – et scelle la porte du Xidaotang[25].

Comprendre les motifs de l'assassinat *in situ* et *ex-post*

Les circonstances et les motifs de cette exécution diffèrent selon les récits. Findlay Andrew, missionnaire de la China Inland Mission, décrit les événements et les interprète comme la volonté de Min Hanzhang d'exterminer ce nouvel ordre religieux grâce au soutien militaire de Ma Anliang :

> Events now speedily hastened on toward their [the New sect] end. One of the most inveterate enemies of the New Sect [Min Hanzhang?], by means best known to himself, managed to get an order from Ma An-liang [Ma Anliang] for the extermination of Ma Ch'i-his [Ma Qixi] and the suppression of his sect. This order arrived at Taochow [Taozhou], Old City, at dusk on July 10, 1914, but the body of Hwei-Hwei [Hui Hui] soldiery who were commanded to execute the order were absent at the New City of Taochow, some twenty miles distant. A messenger was at once despatched to summon them. He departed just after dark on the 10th and returned with the troops before daylight on the following morning. Immediately on arrival they set about their work of murder. The New Sect was taken absolutely by surprise, so could offer no organized resistance. Ma Ch'i-his [Ma Qixi] was shot on the roof of his house whilst at his devotions. For two hours or more the merciless hunt continued, till nineteen leaders of the sect had been done to death. These included every male member of the founder's family, down to his grandsons, mere babes at the breast. In all, in the three centres of the sect, twenty-nine of its leaders were shot. Ma Ch'i-hsi at the time of his death was in his fifty-eighth year. All his property was confiscated by Ma An-liang[26].

En 1955, Calvin Snyder se remémore également cette tragédie dans un article intitulé « Moslem Converts in West China » :

> I recall an incident which occurred when Mrs. Snyder and I were living in Taochow [Taozhou] (Old City), a Moslem stronghold and a great trading center for the Tibetans. My morning devotions were rudely interrupted by a great commotion in the street. When I looked out I discovered that troops under the command of the noted general, Ma An Liang, were proceeding to arrest and to exterminate the leaders of the New Sect which had sprung up about a teacher called Ma Ch'i Hsi [Ma Qixi]. He was popularly called "the revealer of Western secrets".

---

25 Ma Tong, *op. cit.*, p. 126.

26 F. Andrew, *op. cit.*, p. 59-60.

> Ma An Liang was a stout defender of "the clean, the true, and the pure religion" of Mohammed, and in the name of the "only one and not two" God he applied the same stern measures against heretics as Israel did in the conquest of Canaan. That day nineteen leaders were put to death, including all the males in the family of the New Sect's founder, even down to his grandsons, and some were but babes. By the time the purge had ended twenty-nine persons had been killed. Of course this did not stop heretical sects from springing up and becoming strong enough to rival the Old Sect eventually. […]
> So well had General Ma An Liang planned his attack that all defense of Ma Ch'i Hsi was quickly overcome, and he was at the mercy of the troops. In desperation some of the New Sect leaders, on their way to execution, even begged the missionary to appeal the military officials for their lives. But the religious zeal of Islam knows no turning back[27].

Les deux extraits mentionnés ci-dessus donnent une version assez différente du meurtre de Ma Qixi. Si Snyder a été témoin des faits, Andrew reconstitue les événements à partir de récits oraux qu'il a pu rassembler. Alors que Andrew mentionne un complot fomenté par un opposant à Ma Qixi, probablement Min Hanzhang, qui aurait obtenu un ordre d'extermination de la part de Ma Anliang (« One of the most inveterate enemies of the New Sect, by means best known to himself, managed to get an order from Ma An-liang for the extermination of Ma Ch'i-his and the suppression of his sect »), Snyder semble indiquer que l'ordre vient directement de Ma Anliang (« I discovered that troops under the command of the noted general, Ma Anliang, were proceeding to arrest and to exterminate the leaders of the New Sect »).

Dans son récit, Andrew précise que Ma Qixi est tué pendant sa prière, alors que la version de Snyder corrobore celle de Ma Tong en évoquant une arrestation puis une exécution. Andrew mentionne que l'attaque a été menée par surprise et que Ma Qixi se trouva dans l'incapacité de se défendre (« The New Sect was taken absolutely by surprise, so could offer no organized resistance »). Snyder, lui, met en avant la stratégie militaire de Ma Anliang visant à anéantir toute riposte possible (« So well had General Ma An Liang planned his attack that all defense of Ma Ch'i Hsi was quickly overcome, and he was at the mercy of the troops »).Dans le récit d'Andrew, on s'aperçoit que des histoires mettant l'accent sur la mort en martyr de Ma Qixi circulent déjà en dehors des frontières de la bourgade.

L'horreur de la scène est décrite avec la même intensité dans les deux récits (« and some were but babes », « mere babes at the breast ») et le nombre de victimes correspond. Le vocabulaire pour décrire l'extrême violence de la scène se recoupe largement : « extermination »,

---

[27] C. F. Snyder, « Moslem Converts in West China », *The Alliance Weekly* 90/12 (1955), p. 9-11 [9-10].

« suppression », « work of murder », « merciless hunt » (Andrew) et « to exterminate », « stern measures », « purge », « execution », « no turning back » (Snyder).

Dans son récit de 1955, Snyder avance des motifs essentiellement religieux pour expliquer l'extermination de Ma Qixi, son lignage et ses disciples par Ma Anliang. Il insiste sur des conflits de nature religieuse entre la « Old Sect » (représentée par Ma Anliang et ses alliés à Taozhou) et la « New Sect » de Ma Qixi, qualifiée d'hérétique. Or, dans ses écrits plus anciens, comme les bulletins publiés dans les journaux de la C&MA datés des années 1914 et 1915, on se rend compte que le missionnaire n'avait pas tout à fait saisi la situation de cette manière au moment des faits. Ses impressions et interprétations premières nous intéressent tout particulièrement ici. Quelques mois après le massacre, en septembre 1914, il écrit :

> Just while writing this another tragedy has taken place (July 11th). Official orders reached here to punish the head of the Mohammedan New Sect. Like a bolt from the blue this was done. The adherents of this cult are about 50 or 60 families strong and had a goodly number of rifles and ammunition. Eleven men were shot this morning, so with the leaders no more the sect is practically exterminated[28].

Le 11 novembre 1914, il revient sur les faits :

> Soon after "White Wolf's" visit, came the extermination of the heads of a New Moslem Sect, by the Old Sect Moslem at Old City, causing a consequent increase of tension and strain upon us, not knowing the true nature of the attack[29].

Dernière mention dans les écrits de la période :

> The ruthless extermination of the Mohammedan new sect assuredly put new fear and terror into the hearts of the "faithful"[30].

Les bulletins rédigés par le missionnaire quelques jours puis quelques mois après l'exécution de Ma Qixi et de ses disciples indiquent précisément que la nature de cette attaque reste floue, que l'extermination des leaders du groupe provient d'un ordre officiel et qu'elle a été menée de façon expéditive. Snyder ne mentionne à aucun moment l'accusation selon laquelle Ma Qixi aurait pactisé avec les bandits de Bai Lang.

---

28 C. F. Snyder, « The Taochow and Minchow Disaster », *The Alliance Weekly* XLII/24 (12 sept. 1914), p. 392-394-398 [p. 398].

29 Anonyme [C. Snyder ?], rubrique « Our Foreign Mail Bag », *The Alliance Weekly* XLIII/20 (27 fév. 1915), p. 344.

30 C. F. Snyder, « The Open Door Versus the Shut Door », *The Alliance Weekly* XLIV/9 (29 mai 1915), p. 136-137 [p. 137].

Ce doute sur les motifs réels de l'attaque, qui laisse supposer l'exercice d'un pouvoir arbitraire, provoque une certaine inquiétude dans les rangs des missionnaires qui y voient les signes avant-coureurs d'une menace pour leur propre maintien à Taozhou et pour la sécurité des convertis. Un détail, également mentionné comme nous allons le voir par Andrew, ouvre une autre piste d'analyse : « The adherents of this cult are about 50 or 60 families strong and had a goodly number of rifles and ammunition ».

Findlay Andrew évoque la militarisation croissante du Xidaotang à la barbe de Ma Anliang en ces termes :

> Ma Ch'i-hsi [Ma Qixi] had among his followers some men of real ability who could carry to a successful issue almost any piece of business they undertook. From Hankow they managed to bring up a hundred and twenty modern rifles with case after case of German ammunition. How they managed to evade the vigilance of the officials *en route* will always remain a mystery[31].

Dans l'analyse d'Andrew, la militarisation du Xidaotang est intrinsèquement liée au développement de son réseau marchand dans l'est du pays, lui-même adossé au système d'organisation socio-économique mis en œuvre à Taozhou. Les combats menés par les membres du Xidaotang contre l'armée de Bai Lang ont été un révélateur de leur force militaire et de leur capacité à organiser leur propre défense. La militarisation du Xidaotang dans une région étroitement contrôlée par le seigneur de la guerre Ma Anliang soulève des inquiétudes chez ses opposants concernant la ramification de ses alliances politiques, l'extension de ses réseaux marchands par lesquels transitent les armes et l'augmentation de ses ressources financières.

Conclusion

L'assassinat de Ma Qixi par Ma Anliang ouvre la possibilité d'une analyse sur plusieurs échelles et à divers niveaux. Il montre en premier lieu l'effritement réel et vécu localement des institutions régulatrices héritées de l'empire sous le poids de la domination militaire des seigneurs de la guerre. Comme le souligne le lettré Yin Shicai avec ses critères de justice provenant de la période pré-révolutionnaire, un tel assassinat ne trouve de justification que dans l'exercice d'un pouvoir militaire arbitraire.

---

[31] Andrew, *op. cit.*, p. 58.

L'enchaînement des séquences historiques permet ainsi de mettre au centre de la réflexion les conditions historiques qui ont permis ce règlement de compte d'une extrême brutalité. La situation de terreur et le désordre social que les troupes de Bai Lang laissent derrière elles opèrent comme un élément facilitateur de l'exercice de la violence à l'encontre du Xidaotang. Les accusations portées à son encontre auraient en temps normal fait l'objet d'une enquête ; mais face à la désintégration des instances régulatrices, rien ne parvient à extraire ce bouc-émissaire du cycle de vengeance dans lequel il est pris.

L'extermination de ce lignage saint dépasse un champ d'action circonscrit au domaine religieux et prend une dimension plurielle à la fois religieuse, sociale et économique. Plusieurs acteurs de la vie locale ont sans doute trouvé un intérêt dans l'élimination de ce groupe religieux : les musulmans les plus conservateurs qui se sont toujours dressés avec virulence contre l'enseignement religieux novateur de Ma Qixi ; ceux qui voulaient défendre leurs activités économiques et qui voyaient d'un mauvais œil l'expansion économique du Xidaotang ; les pans de la société locale les plus conservateurs face aux idées modernes du Maître qui encourage notamment l'instruction des jeunes filles. Les idées et les actions de Ma Qixi dans le champ religieux, social et économique correspondaient à un idéal moderne porté par la naissance de la république et contrevenaient aux traditions des acteurs les plus conservateurs de cette localité.

Enfin, envisagée comme un événement ponctuant la carrière politico-militaire de Ma Anliang, et non plus du seul point de vue de l'histoire de Taozhou, la mise à mort de Ma Qixi invite à réfléchir à l'usage de la violence dans l'exercice d'un pouvoir militaire, mais aussi politico-religieux, visant à contrôler les ressources humaines et naturelles d'un territoire dans un contexte d'ouverture aux modernités. Après son revers politique dans la capitale de la province, c'est au moment de son repli forcé dans son fief historique que Ma Anliang saisira l'opportunité d'éradiquer le lignage saint du Xidaotang, qu'il percevait comme une menace à son pouvoir religieux, économique et politique. L'usage de la violence dans le cas ici présenté indique la façon dont se règlent les relations de pouvoir dans un contexte politique instable et sur un territoire fragmenté.

Présentation du texte :

Titre en français : « …and some were but babes » : l'usage de la violence dans les relations de pouvoir politico-religieux au Gansu (Chine) après la Révolution de 1911

Titre en anglais : "…and some were but babes": Use of Violence and Power Relationships in Gansu (China) after the Revolution of 1911.

Résumé en français:

Durant la première moitié du vingtième siècle, la vie politique au Gansu, dans le Nord-Ouest de la Chine, était dominée par les seigneurs de la guerre musulmans appartenant au clan des Ma. Ils détenaient le pouvoir religieux, militaire et politique sur les parties du territoire qu'ils contrôlaient. Pour comprendre le rapport entre usage de la violence, modernité et religion, cet article présente une étude de cas : l'assassinat de Ma Qixi, le Maître d'une confrérie appelée Xidaotang, par le seigneur de la guerre Ma Anliang. Après avoir dans un premier temps mis au jour les conditions historiques qui ont mené à ce meurtre, cette étude révèle le rapport complexe entre pouvoir religieux, politique et militaire au lendemain de la révolution de 1911.

Résumé en anglais :
First part of twentieth-century political life in Gansu, Northwest China, was characterized by the rise of Ma warlords' power. These Muslim figures monopolized a part of religious, military and political power over territories which were under their control. To understand the relationship between the use of violence, modernity and religion, this paper proposes a case study: the murder of Ma Qixi, the leader of a brotherhood called Xidaotang, by the warlord Ma Anliang. This study after revealing the historical conditions which lead to this murder puts a light on the relationship between religious, political and military power just after the Revolution of 1911.

Mots-clés en français/anglais:
Chine, Gansu, Xidaotang, Ma Qixi, Révolution de 1911, seigneurs de la guerre musulmans, pouvoir politico-militaire, violence, religion, modernité
China, Gansu, Xidaotang, Ma Qixi, Revolution of 1911, Muslim warlords, politico-military power, violence, religion, modernity

Présentation de l'auteur:

Marie-Paule Hille, historienne et anthropologue, post-doctorante du LabEx Hastec (Laboratoire d'Excellence histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances), est membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités GSRL (EPHE/CNRS). Ses recherches portent sur la société musulmane dans le nord-ouest de la Chine. Elle a co-édité un ouvrage intitulé *Muslims in Amdo Tibetan Society* (Lanham, Lexington books, 2015) et a récemment publié un article (« Le Maître spirituel au sein du Xidaotang. Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois ») dans *Archives de sciences sociales des religions* (n°173, Janv.-mars 2016).