

Les jeux de l'ombre et de la lumière

Ce que nous disent des tombeaux de saints musulmans sur une forme contemporaine de sainteté (Chine, Gansu, 1968-2018)

A Play of Lights and Shadows: Saints Tombs, Patrimonialization Processes and Contemporary Sainthood from a Chinese Perspective (Gansu, 1968-2018)

Marie-Paule Hille
EHESS-CECMC, Paris, France

Depuis le début des années 2010, sur fond de mutation économique et urbaine, une communauté musulmane chinoise, le Xidaotang, s'est engagée dans un processus de patrimonialisation de ses espaces religieux. Face à ces changements profonds, la place accordée aux tombeaux devient un enjeu central. Chaque année, ils attirent des milliers de pèlerins qui célèbrent ensuite de façon collective les fêtes commémoratives dans les différents lieux du complexe religieux. L'analyse d'un processus de sanctuarisation commencé au début des années 1980, redoublé d'une volonté de patrimonialisation depuis les années 2010, indique tout un jeu de loyautés politiques impliquant des opportunités, des contraintes et des consensus. Comment cette communauté, érigée en modèle par les acteurs politiques et non reconnue officiellement comme soufie, parvient-elle à maintenir les tombeaux, et le culte des saints, au cœur de son dispositif rituel ?

Mots-clés : Islam, Chine, Gansu, tombeaux, culte des saints, sanctuarisation, patrimonialisation

Since 2010, in a context of economic and urban transformation, the Xidaotang, a Sino-Muslim community, has been engaging in a process of patrimonialization of its religious spaces. Under these circumstances, what is the place of the Muslim saints' tombs? These are indeed a core-element of religious life: each year, thousands of pilgrims flock to visit them prior to the whole community's gathering meant to celebrate the anniversary of one of the dead saints. The analysis of the sanctuarization process, launched in the early 1980s, intensified by a process of patrimonialization in the early 2010s, highlights that at play are political loyalties involving opportunities, constraints, and consensus. How does this community, taken as a model by the political actors and not formally recognized as Sufi, manage to maintain the tombs, and the cult of the Saints, at the core of its ritual system?

Keywords: Islam, China, Gansu, tombs, saints cult, sanctuarization, patrimonialization



Cette étude s'appuie sur une enquête ethnographique menée dans le Nord-Ouest de la Chine entre 2005 et 2017 à Lintan, une bourgade en pleine mutation économique et urbaine¹. Dans cette ville de l'Amdo (Gansu méridional, nord-est du Plateau tibétain), cohabitent plusieurs nationalités ou ethnies : des Han (nationalité majoritaire en Chine), des Hui (musulmans de langue chinoise), des Tibétains et autres petits groupes mal identifiés². Également caractérisée par un pluralisme religieux, on y trouve les traditions monothéistes à côté du bouddhisme et du taoïsme. Une communauté de chrétiens protestants s'y est ainsi implantée à la fin du XIX^e siècle sous l'impulsion de missionnaires américains. De nombreuses communautés de confession musulmane sont apparues de façon progressive : un islam *qadīm*, dit « traditionnel » (début XV^e), des *turuq* (voies) soufis (début et fin XIX^e) et une mouvance wahhabite (début XX^e). Dans ce paysage religieux, un mouvement islamique se distingue : le Xidaotang.

Contrairement aux premiers ordres soufis (Kubrawiyya, Qadiriyya, et les branches Khufiyya et Jahriyya de la Naqshbandiyya) qui s'implantent dans le Nord-Ouest de la Chine à partir de la dernière moitié du XVII^e siècle sous une forme institutionnalisée, le Xidaotang n'est pas né d'une activité missionnaire puisant ses origines en Arabie ou en Asie centrale. Cette nouvelle voie (*tariqa*) émerge d'une volonté de rupture avec un sous-ordre de la Khufiyya à la fin du XIX^e siècle et de la création d'un nouvel enseignement qui se fonde sur un corpus littéraire musulman écrit en chinois entre la fin du XVI^e et la fin du XX^e siècle (Hille, 2016a). De son appartenance originelle à un ordre soufi, le Xidaotang a néanmoins conservé un nombre important de traditions tant sur le plan de la liturgie que sur celui des rituels. Difficile à catégoriser, ce courant, fortement sinisé et le plus minoritaire (quelque 20 000 fidèles), n'est pas officiellement reconnu comme appartenant à l'islam soufi, même s'il en partage de nombreuses caractéristiques, à commencer par le culte des saints³.

-
- 1 Une première version de ce texte a été discutée dans le cadre de l'« Atelier collectif de description et d'écriture scientifique de l'action humaine » (EHESS, Paris). Je remercie chaleureusement Xénia de Heering, Raquel Rico-Berrocacal et Joana Sisternas pour leurs remarques et commentaires qui ont permis de profondément remanier le texte. Je remercie également Christine Vidal pour sa relecture attentive et ses conseils avisés ainsi qu'Isabelle Thireau pour ses remarques sur certaines formulations dans les passages traduits et suggestions de lecture. Enfin, je remercie Sandrine Ruhlmann pour m'avoir aidée à vectoriser le plan de la figure 1.
 - 2 La République populaire de Chine est un État multinational. En 1953, suivant la voie ouverte par le modèle soviétique, le gouvernement communiste décide de catégoriser la population en 56 nationalités ou ethnies : les Han majoritaires à 92% et les 55 autres minorités nationales. Parmi ces 55 nationalités, dix sont de confession musulmane. Ces musulmans représentent un peu plus de 20 millions d'habitants sur une population d'1,3 milliard. Les Hui, majoritaires, représentent la moitié des musulmans, suivis des Ouïghours, deuxième groupe le plus important, et des autres huit groupes de langues turques, turco-mongoles ou iranophones.
 - 3 L'étude de Ignaz Goldziher, « Veneration of Saints in Islam », pose les jalons d'une réflexion complète sur le culte des saints en islam et sur la nécessité de prendre au sérieux le phénomène de vénération de ces saints (Goldziher, 1971) ; voir également les travaux de Chodkiewicz (1995). Concernant la Chine, Françoise Aubin a traité de cette question à partir des observations et des notes laissées par les missionnaires protestants ayant œuvré au Gansu (Aubin, 1995). Pour la période contemporaine voir également Hille (2016b).

Depuis le début des années 1980, la communauté du Xidaotang s'emploie à faire de son territoire un sanctuaire religieux au rythme de son propre développement économique. Au milieu des années 2010, dans un contexte de mutation urbaine accélérée, cette transformation des espaces religieux a été renforcée par une politique provinciale de protection du patrimoine culturel⁴. Ce double processus de sanctuarisation et de patrimonialisation, soutenu par un jeu de loyautés politiques, engendre un ajustement des pratiques rituelles et une redéfinition de l'orthodoxie. La place que les tombeaux des saints occupent dans ce double processus fait néanmoins apparaître un paradoxe : tout en étant le centre névralgique des activités pèlerines par leur dimension sacrée et mémorielle, les tombeaux sont hors champ des décisions de valorisation. En remontant le fil de leur histoire récente et en analysant le sort fait à leurs morts, considérés comme saints et héros tombés en martyr, les tombeaux disent quelque chose sur leur temps. Ils manifestent une expression religieuse intense à la croisée d'une habileté politique et d'une « endurance spirituelle » (Papas, 2008 : 55).

La « réhabilitation » des tombeaux comme point de départ d'un processus de sanctuarisation

La vénération des quatre maîtres défunts, à la sépulture desquels les croyants du Xidaotang rendent visite (*ziyara*) de façon régulière et lors de fêtes commémoratives, est une pratique forte qui perdure jusqu'à aujourd'hui, même si elle soulève les critiques de mouvements réformistes (Chérif-Chebbi, 2004 ; Papas, 2008). Les trois saints qui ont succédé par la voie du mérite au saint fondateur Ma Qixi (1857-1914) sont : Ding Quangong (1868-1917), Ma Mingren (1894- 1946) et Min Zhidao (1880-1957). Le shaykh actuel du Xidaotang est Min Shengguang, né en 1936.

Le culte des saints, apparu tardivement après la mort du premier maître en 1914, structure la vie religieuse de la communauté jusqu'à la fin des années 1950 comme en témoignent les hagiographies et chroniques internes de la confrérie. Avec la restriction des libertés religieuses, cette pratique subit un premier arrêt autour de l'année 1958. Les années les plus sombres restent à venir avec un apogée en 1968, pendant la Révolution culturelle, où les tombeaux sont profanés, les ossements saints exhumés et jetés aux latrines publiques⁵. Un intellectuel du Xidaotang, dont

4 Concernant les politiques de protection du patrimoine, voir Joselyne Fresnais (2001), et plus récemment Wang Jing (2018) qui identifie dans son travail sur le patrimoine culturel immatériel « une forme contemporaine de laïcisation » (p. 146). Je n'ai pas trouvé dans la littérature d'étude ethnographique fine qui traite spécifiquement de ce processus de patrimonialisation d'un lieu de culte dans le domaine des religions chinoises. Il existe néanmoins des études qui traitent du rapport entre développement urbain et redéploiement des religiosités, voir par exemple deux enquêtes sur les temples taoïstes en milieu urbain, celle de Fan Guangchun à Xi'an qui met l'accent sur le processus d'urbanisation (2012) et celle de Der-Ruey Yang (2005) à Shanghai qui s'intéresse au secteur économique.

5 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



nous souhaitons préserver l'anonymat, raconte cet événement de désacralisation par le biais d'une vision en songe relatée dans la préface d'un recueil de rêves qu'il a faits en prison :

Le 14 juin 1968 [calendrier agraire], durant la Révolution culturelle à Lintan, la faction rebelle (*zaofanpai* 造反派) et un petit groupe qui haïssait le Xidaotang ont excavé et ouvert les tombes (*lingmu* 陵墓) des quatre Maîtres (*jiaozhu* 教主) du Xidaotang et ont jeté les ossements saints (litt. ossements dorés, *jingu* 金骨) dans les latrines. Ils ont demandé à des personnes de monter la garde de sorte que l'on ne puisse les nettoyer. Heureusement qu'une personne compatissante a feint de ne rien voir, ce qui nous a permis de récupérer la totalité des ossements saints. Alors une personne dévouée les a inhumés dans un endroit, sans ne rien révéler à personne. En août 1971, j'ai demandé une permission au camp de rééducation pour rentrer me marier, personne ne connaissait l'emplacement exact des ossements saints. D'ailleurs, à cette époque, personne ne parlait de cette affaire. Le 3 octobre 1971, de retour au centre de rééducation, la nuit j'ai fait un rêve. J'ai rêvé que toute la communauté des croyants (*xinjiao qunzhong* 信教群众) du Xidaotang s'était réunie au cimetière (*fendi* 坟地) de Dongwo'er afin de procéder à la ré-inhumation (*chongzang* 重葬) des « ossements déplacés (*bangu* 搬骨) ». On a excavé d'un orifice de la colline quatre sacs en tissu (*budaizi* 布袋子) dans lesquels étaient enveloppés les « ossements saints ». Puis on a pesé les ossements saints en les distinguant un à un. Ensuite, un cortège, ceux qui lisaient le Coran ouvrant la marche, les a transportés sur la Montagne du Phoenix de l'Ouest à l'endroit des tombeaux (*gongbeidi* 拱北地). Huit ans après, le 7 février 1979, le Xidaotang a obtenu sa réhabilitation (*pingfan* 平反); on a procédé officiellement (*zhengshi* 正式) à la ré-inhumation des « ossements déplacés ». Le lieu où les ossements étaient enterrés était exactement le même (*sihao bucha* 丝毫不差) que celui que j'avais vu dans mes rêves.

Le sauvetage des « ossements dorés/saints », s'il donne lieu à différents récits concurrents en fonction des interlocuteurs, est avéré par des clichés pris le jour de la procession du 7 février 1979 et conservés dans la bibliothèque privée d'une des mosquées du Xidaotang. Ces clichés représentent la procession : en tête, les imams (*ahong* 阿訇) lisant le Coran, les dignitaires transportant les sacs en tissu contenant les ossements saints, les descendants des saints et le maître religieux actuel; derrière eux, le cortège des croyants, la plupart tenant des bâtonnets d'encens.

L'événement ainsi documenté par les clichés est avant tout politique, comme la légende d'une des photos le rappelle : « 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 7^e jour du 1^{er} mois de l'année 1979 ». Cette réhabilitation politique et cette re-sacralisation religieuse marquent le début d'une nouvelle

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 (Marchadier, 2009).

ère pour le Xidaotang permise par l'arrivée de Deng Xiaoping au pouvoir. Ce changement politique, en sonnant l'abandon du système de lutte des classes et le début des réformes économiques, rouvre le champ des possibles.

Une sanctuarisation au rythme du développement économique du *daotang*

Prenant la mesure de ces réformes politiques et économiques, le *daotang*⁶ entame son redéploiement grâce à des activités économiques principalement commerciales (des années 1980 à la fin des années 2000), puis immobilières (à partir des années 2010). Ce développement profite de la conjoncture du « Grand développement de l'Ouest de la Chine » (*Xibu dakaiifa* 西部大开发), un plan de développement économique des régions de l'Ouest lancé en 2000. Dans la région de l'Amdo, ce plan, dont l'objectif est de tendre vers le progrès et la modernité, voit l'idéologie de l'urbanisation supplanter celle de l'industrialisation (Oakes, 2019 : 257). Le processus d'urbanisation mis en œuvre à Lintan, une ville de 32 000 habitants – pour moitié agricole – qui s'étend sur 154 km² à plus de 1 000 mètres d'altitude, prend la forme d'une urbanisation rurale « par le bas » (Zhu *et al.*, 2013).

En juin 2017, lorsque je retourne à Lintan après huit années d'absence, je découvre avec stupéfaction une ville en pleine mutation urbaine. On coule du goudron là où hier encore de petits véhicules à trois roues slalomaient pour éviter les nids de poule des rues en terre battue. Lintan fait peau neuve à coup de marteau piqueur : immeubles, places publiques, supermarchés, éclairage public viennent remplacer sur les grandes artères les vestiges d'un passé mal valorisés comme la place du théâtre public de type architectural soviétique. L'ouverture de la bourgade au tourisme intérieur conduit au développement d'une offre hôtelière privée, à la diversification des services de restauration et à l'émergence de magasins de prêt-à-porter. L'urbanisation favorise également une immigration économique croissante qui stimule les échanges économiques avec les autres provinces et qui rend plus hétérogène la composition sociale de la ville avec ses effets de mode vestimentaire. Les voitures taxis sont venues concurrencer jusqu'à les faire disparaître les petites voiturettes qui simplifiaient le déplacement des habitants dans la bourgade. Hier encore le bus était le seul moyen de transport pour se rendre d'un chef-lieu à l'autre, aujourd'hui les usagers les moins modestes se partagent la course d'un taxi ou disposent de leur propre véhicule.

Dans ce réaménagement urbain où les promoteurs se livrent à toutes sortes d'opérations immobilières, les communautés religieuses ne sont pas en reste. Elles se lancent elles aussi dans une concurrence acharnée pour construire, de la

⁶ Le terme *daotang* renvoie ici à la forme que prenait la communauté du Xidaotang avant 1958 ; c'est-à-dire une organisation à la fois religieuse, sociale et économique qui regroupait les fidèles ayant fait le choix d'une vie en collectivité dans les établissements confrériques.



façon la plus imposante qu'il soit, leur lieu de culte avec un enjeu supplémentaire : rendre visible dans l'espace public leur suprématie, en exacerbant toujours plus les différences confessionnelles. Dans ce contexte de compétition religieuse et de reconfiguration de l'espace urbain, le Xidaotang investit massivement au début des années 2010 dans un projet pharaonique pour achever la dernière phase des travaux entamés au début des années 1980. Fixée comme horizon de ce grand œuvre, la commémoration, au printemps 2014, du 100^e anniversaire de la mort du saint fondateur, Ma Qixi, est l'occasion d'inaugurer, même s'il n'est pas encore ornementé, le complexe religieux chargé d'accueillir plus de 10 000 pèlerins.

Le terme de « sanctuaire », qui désigne ici le « complexe des bâtiments qui s'étalent autour de lui [du mausolée] et des espaces de circulation qui s'insèrent entre eux » (Gaborieau, 2005 : 350), convient assez bien pour décrire cet espace. Le plan réalisé ci-dessous à main levée à partir d'une vue aérienne google map prise en décembre 2018 indique la chronologie de la construction du site en distinguant ses différentes étapes : les années 1980, les années 1990-2000 et les années 2010. C'est ce processus de transformation d'un espace à l'origine semi-séculier, semi-religieux, en un sanctuaire religieux que je qualifie ici de sanctuarisation.

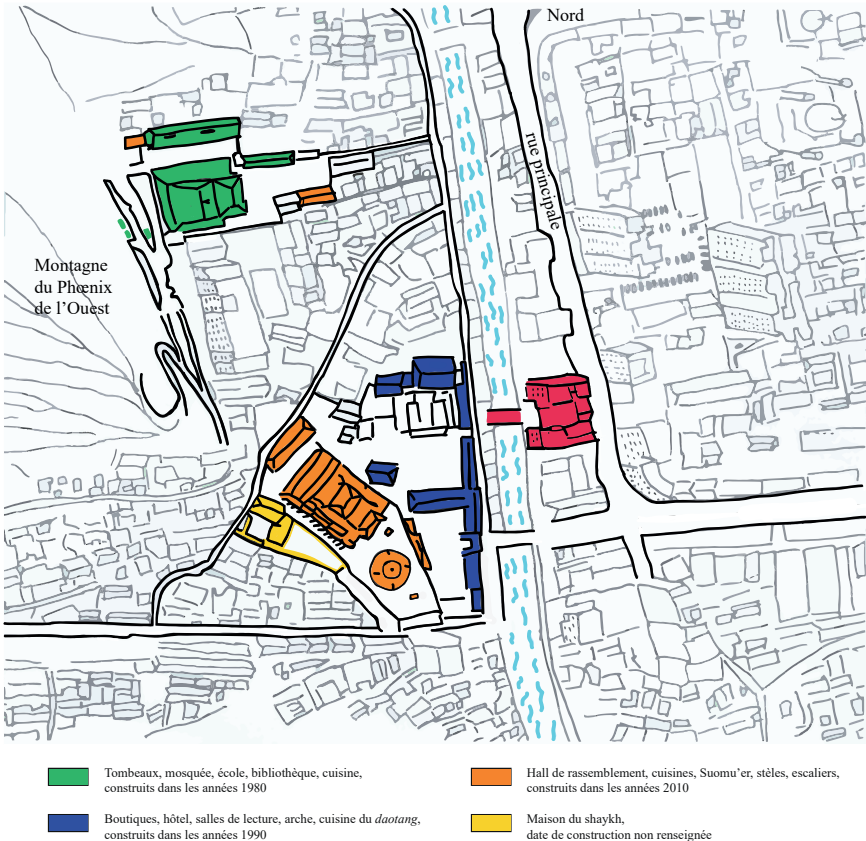


Fig. 1 - Processus de sanctuarisation des espaces religieux du Xidaotang.

Le sanctuaire, appelé *daotang* par les fidèles, correspond assez bien à la description que Wang Ping offre d'autres sanctuaires du Gansu :

A *daotang* was originally a place for the *murshid* and other clerics to perform meditation. In Chinese these sites were called "houses of silence" while in Arabic they were known as *khaniqa* or *zawiya* and were typically located in remote, crude, and dark rooms or caves. With the secularization of the Sufi orders, the *daotang* underwent substantial changes and became a center for a *menhuan's* preaching and a sacred site and their size expanded to include *gongbei*, arches, quiet rooms for meditation, pavilions to house stone tablets, facilities for the performance of ablutions, dining halls, gardens, reception halls, residences for the principal preacher, mosques, slaughterhouses, and other facilities. There were also changes in architectural forms and styles used in these constructions; longer monotonous dome-shaped buildings were no longer the only constructions used to house tombs, being replaced by traditional Chinese architectonic elements such as hexagonal pavilions, heightening the solemn and dignified atmosphere of the religious complex (Wang, 2016 : 50).

En 2007, un tel développement du sanctuaire était unimaginable pour la simple raison que la propriété religieuse du Xidaotang était menacée par un plan d'urbanisation agressif. Il était alors question de faire reculer le complexe religieux de 38 m sur une distance d'environ 1 km pour permettre un élargissement de la chaussée et la construction d'immeubles. Ce plan, tout en grignotant la superficie du complexe religieux, aurait privé le Xidaotang des revenus des boutiques vouées à la destruction. Mis en œuvre sur la partie nord de la rue, ce plan n'a pas été prolongé jusqu'à son extrême sud, lieu où se trouve le sanctuaire. Les raisons qui ont poussé à l'abandon de ce projet sont difficiles à déterminer mais il est probable que le Xidaotang ait profité d'une conjoncture favorable où une logique provinciale de conservation et de préservation du patrimoine culturel a supplanté les velléités municipales.



Entre sanctuarisation et patrimonialisation : le jeu subtil de l'allégeance politique

En 2017, alors que je me rends dans la boutique d'une enquêtée, je tombe sur le dessin reproduit ci-dessous (fig. 2).

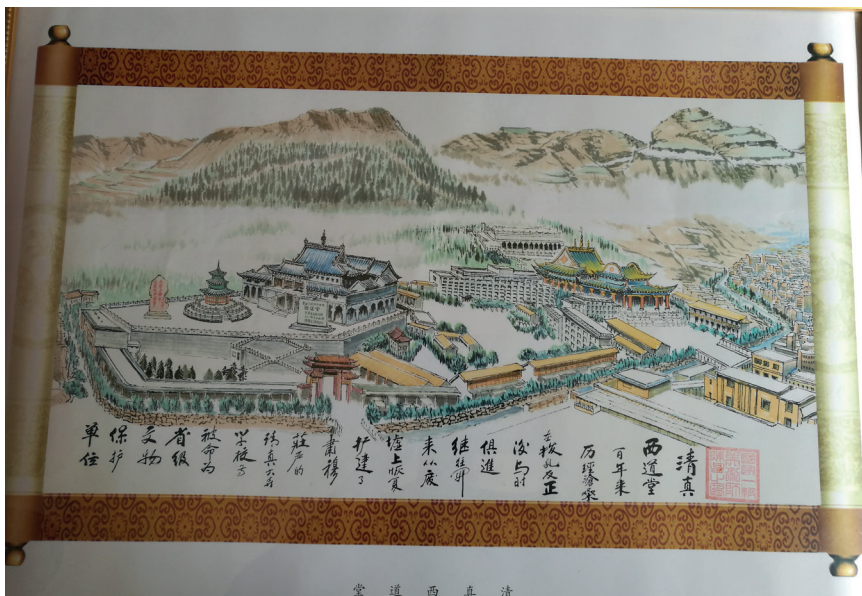


Fig. 2 - Ce dessin, qui pourrait porter le titre « Le sanctuaire du Xidaotang : vue générale », distribué aux fidèles en 2014, offre une représentation idéale du sanctuaire.

© Marie-Paule Hille, juin 2017

L'objet-souvenir, ainsi distribué aux fidèles, apparaît comme un dessin technique, hautement et matériellement descriptif d'un site particulier. Danielle Elisseeff, spécialiste de l'art chinois, le qualifierait ainsi :

[...] c'est une œuvre purement informative, dans la ligne des croquis dont les fonctionnaires chinois des régions accompagnaient parfois leurs rapports afin de les rendre plus compréhensibles. De ce fait, elle échappe à toutes conventions esthétiques et à tous repères d'appréciation esthétique; elle n'est pas de bonne ou de moins bonne qualité; elle donne à voir un lieu particulier, un bâtiment du Xidaotang [...], quelque part au pied de montagnes qui sont elles aussi décrites d'une manière naturaliste (elles sont bien différentes de celles qui font rêver les esthètes) : lieu étrange et à haute valeur tant sociale que symbolique associant une mosquée et une réplique du bâtiment où l'on prie pour les bonnes moissons

dans l'enceinte du Temple du Ciel. Pour une notice de catalogue, on dirait donc 'encre et couleurs légères sur papier + dimension et le lieu de conservation'⁷ ».

En distribuant ce type de dessin, le Maître entend aider chaque fidèle à se projeter dans ce lieu ayant une charge symbolique forte. Sur le dessin, deux éléments, situés sur le terre-plein en haut à gauche, sont surdimensionnés par rapport à l'échelle réelle : la stèle dont la taille réelle est visible sur la photo ci-dessous (fig. 3) et la pierre de couleur rose située à côté de la réplique du Temple du ciel, reproduite également ci-dessous (fig. 4). Ces deux supports épigraphiques symbolisent les stratégies qui ont permis au Xidaotang d'obtenir les autorisations pour se lancer dans la dernière étape de construction de leur complexe religieux : sa désignation à l'échelon provincial comme « unité de protection du patrimoine culturel (*wenwu baohu danwei* 文物保护单位)⁸ » et sa loyauté au slogan politique de Xi Jinping « Se battre vaillamment pour réaliser le rêve chinois » [*wei shixian zhongguomen, er nuli fendou - Xi Jinping* 为实现中国梦而努力奋斗 - 习近平].



Fig. 3 - Le grand hall pour accueillir les différentes activités religieuses les jours de grand rassemblement. La stèle se trouve au premier plan à droite. © Marie-Paule Hille, 2017

Le leadership du Xidaotang a su tirer parti des politiques de protection du patrimoine culturel à Lintan qui lui garantissent avant tout l'intégrité physique de son territoire religieux en le mettant à l'abri d'un développement urbain offensif. Cette valorisation du patrimoine culturel local leur permet de renouer avec une

7 Je remercie chaleureusement Danielle Elisseeff qui a accepté de se livrer à une courte analyse technique du dessin et dont les remarques viennent considérablement améliorer le propos. Je ne dispose pas des dimensions exactes du dessin original.

8 La stèle indique précisément : « Le Xidaotang est reconnu comme Unité de protection du patrimoine culturel au niveau provincial, en vertu d'une décision promulguée le 2 décembre 2011 par le Gouvernement du peuple de la province du Gansu et appliquée par le gouvernement du peuple du district de Lintan ».

tradition architecturale dont la somptuosité avait déjà été remarquée par les observateurs chinois des années 1930 ayant visité leur établissement confrérique. Tout comme par le passé, leur technique de construction, faisant appel à des matériaux nobles et à des savoir-faire spécifiques, allie un art architectural chinois et islamique. Cette fidélité à la tradition architecturale chinoise, saluée par les acteurs politiques locaux et nationaux, devient la preuve vivante de l'adaptation possible de l'islam à la société socialiste chinoise.

Cette reconnaissance du Xidaotang comme « Unité de protection du patrimoine culturel » n'est pas fortuite ; elle est le résultat d'un long processus de construction de loyauté politique qui commence dès 1979, après la réhabilitation politique de Min Shengguang, le maître religieux actuel. Il obtient son premier mandat de représentant à la Conférence consultative politique du peuple chinois (CCPPC) de Lintan en 1982, puis à celle de la Préfecture autonome tibétaine du Gannan en 1991 et à partir de 1993 à celle de la province du Gansu où il siège toujours actuellement. Son ascension politique se caractérise avant tout par sa progression dans les divers échelons administratifs, de son bourg d'origine à la province du Gansu. En raison de ces actions locales pour le développement économique et éducatif, il est nommé « personnalité exemplaire » par le Conseil des affaires de l'État en 1994. Tous les mandats politiques qu'il occupe en tant que spécialiste des questions religieuses et ethniques favorisent son intégration dans différents réseaux politiques à divers échelons administratifs. Son acuité politique se mesure aux différents dossiers épineux qu'il a su mener de front et résoudre à l'avantage de sa communauté, par exemple la restitution d'une parcelle de la propriété du Xidaotang à Lanzhou (capitale provinciale) qui avait été vendue illégalement à un promoteur immobilier par la municipalité. Son engagement, en tant que personnalité musulmane, est également visible par les positions qu'il occupe au sein de l'Association islamique du Gansu dont il est vice-président depuis 2008 et dans de nombreux comités de pilotage chargés de traiter des « problèmes liés à l'islam en Chine ».



Fig. 4 - Lieu de lecture des écritures saintes. Au deuxième plan à gauche se trouve la stèle reprenant le slogan politique de Xi Jinping. © Marie-Paule Hille, 2017

La stèle, reprenant le concept-clé de « rêve chinois » évoqué par Xi Jinping pour la première fois en 2012 lors de son discours au 18^e congrès du Parti communiste, confirme publiquement l'allégeance du Xidaotang à ce slogan politique et son engagement pour mettre en œuvre les prérogatives du gouvernement. Toutefois, depuis la promulgation par le Conseil d'État le 26 août 2017 des Régulations sur les affaires religieuses (n°686), le rapport entre pouvoir politique et pouvoir religieux s'est complexifié. Ces nouvelles orientations installent le doute là où il était encore possible de faire des choix en 2012. Cette nouvelle ligne, annoncée dans le discours de Xi Jinping au 19^e congrès du Parti en octobre 2017, est résumée ainsi par Yang Faming, président de l'Association islamique de Chine, lors de son allocution du 10 mars 2018 devant la session plénière de la CPPCC :

Dans son discours au 19^e congrès du Parti, le Secrétaire général Xi Jinping nous a rappelé qu'il nous faut « complètement mettre en œuvre les politiques de base du Parti concernant la tâche religieuse, et soutenir la sinisation des religions de notre pays, et guider activement l'adaptation de la religion à la société socialiste ». Avec une grande prévoyance et dans l'intérêt d'un développement sain de la religion dans notre pays, il [le Secrétaire général Xi] a montré un chemin large et lumineux, que nous, les leaders religieux, devons embrasser de tout cœur et auquel nous devons réagir activement »⁹.



Fig. 5 - À gauche, au premier plan, se trouve la mosquée du Xidaotang. Face à elle, au second plan, la mosquée de mouvance wahhabite en construction.

© Marie-Paule Hille, novembre 2017

Ce discours marque un tournant dans la politique religieuse du gouvernement car il rend publique et officielle une nouvelle orientation qui prenait jusqu'alors la

⁹ Discours de Yang Faming intitulé « S'enraciner dans le sol fertile de la civilisation chinoise, soutenir la sinisation de l'islam de notre pays » disponible ici : [http://www.dzwww.com/xinwen/guoneixinwen/201803/t20180310_17135499.htm] (dernier accès 7 mars 2019).



forme de mesures informelles dans le champ du religieux (restrictions concernant la construction et l'architecture des mosquées, les écoles coraniques privées et les « coutumes » islamiques). Dans le cas de l'islam, il s'agit de freiner les expressions religieuses inspirées de modèles orientaux pour revenir à une forme typiquement chinoise. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'usage du terme, difficilement traduisible, de « *zhongguohua* 中国化¹⁰ », que nous traduisons ici par « sinisation ». Le gouvernement encourage ainsi la construction de mosquée de type chinois traditionnel, comme celle du Xidaotang représentée au premier plan à gauche de la figure 5, tout en freinant les constructions de type oriental que l'on voit au dernier plan de la même photo. Dans le cas du Xidaotang, ce changement de braquet a abouti à l'arrêt du chantier comme me le confirme le gardien du site en novembre 2017 : « C'est simple de décorer l'extérieur, mais très compliqué de décorer l'intérieur ». Un membre important de la communauté me dit avec pessimisme que le grand rassemblement de 2014 (10 000 fidèles) est probablement le dernier de ce genre puisque les réjouissances d'une telle envergure sont désormais interdites.

D'autres discussions avec des membres de la communauté me font comprendre que les experts religieux et membres influents de la communauté n'arrivent pas à se mettre d'accord sur l'ornementation intérieure du grand hall de réception. Ils n'osent plus afficher par exemple des termes qui autrefois faisaient consensus et qui aujourd'hui sont susceptibles de provoquer des polémiques comme le concept de « Ummah de l'Est » (*dongfang wuma* 东方乌马) forgé par Ma Qixi. Cette expression qui donne une centralité à la Ummah musulmane et à l'observance stricte de la Shari'a (Erie, 2016 : 147-148) pourrait être interprétée comme un manquement au projet nationaliste chinois. La difficulté repose sur la compréhension de ce qui est implicitement autorisé par ces nouvelles restrictions dans le champ religieux. Incompréhension que même Min Shengguang, en dépit de son intégration politique, a du mal à lever. Aujourd'hui, l'attente, et donc l'arrêt du chantier, reste la meilleure des stratégies.

Les tombeaux des saints : lieu sacré, lieu mémoriel

Les tombeaux des saints¹¹, pierre angulaire du dispositif religieux, occupent une place paradoxalement discrète. À y regarder de plus près, ils sont une exception dans

¹⁰ Il est important de rendre explicite la différence de sens entre les termes *zhongguohua* 中国化 et *hanhua* 汉化, qui peuvent tous deux se traduire par « sinisation ». Le terme *zhongguohua* 中国化 indique que le processus de transformation de la Chine est conduit et voulu par et pour la nation chinoise tout entière, guidée par l'État, et non par le seul peuple Han qui en serait le moteur dans une visée assimilationniste (« sinisation » au sens de « *hanhua* 汉化 »). Du point de vue rhétorique le concept de nation chinoise (*zhonghua* 中华) prime sur des considérations plus ethniques.

¹¹ Les tombeaux des saints au Turkestan oriental ont fait l'objet de plusieurs études, citons celle de Joseph Castagné publiée en 1951 sur « Le culte des lieux saints de l'islam au Turkestan ». Dans les années 1980, on

cette politique de protection du patrimoine culturel qui touche la mosquée et ses bâtisses environnantes ainsi que les édifices nouvellement construits « à fonctions pratiques » (Grabar, 2005 : 487). Quel que soit leur style architectural et leur somptuosité, ces derniers viennent en support des activités pèlerines : le grand hall de réception pour organiser les repas collectifs, les activités religieuses ; la grande cuisine construite en sous-sol pour la préparation des plats de viande, céréales et légumes ; le *suomu'er* 索穆尔, sorte de hall de prière se substituant à un lieu de recueillement détruit lors du réaménagement et qui devient une nouvelle étape du circuit pèlerin. Les tombeaux qui, comme la mosquée, ont été les premiers lieux reconstruits à partir de 1980, n'ont que faiblement été affectés d'un point de vue architectural par ce processus de sanctuarisation et de patrimonialisation.

Alors que tout se transforme autour d'eux ; les tombeaux, blottis sur les contreforts de la Montagne du Phoenix de l'Ouest, semblent irréductibles. Seule la végétation croissante permet de mesurer le temps qui passe sur ce lieu sacré. Face à l'ensemble architectural grandiose qui se déploie à leur pied, en contrebas de la montagne, les tombeaux tranchent par leur sobriété. Contrairement aux mausolées soufis que l'on trouve dans le Nord-Ouest de la Chine, les sépultures des saints du Xidaotang sont des pierres tombales disposées à ciel ouvert dans un enclos, sans construction d'édifice, s'apparentant à certains *mazār* d'Asie centrale (Castagné, 1951). On y accède par un grand escalier blanc situé derrière la mosquée.

Les tombeaux sont répartis sur deux terrasses : un au niveau inférieur, deux au niveau supérieur (voir fig. 6 et 7). Le tombeau de Ma Qixi, le Saint fondateur, se trouverait sur la partie la plus haute et à l'emplacement le plus au nord, de sorte qu'aucune autre tombe ne puisse le dépasser¹². Au même niveau, Ma Mingren et Min Zhidao partageraient le même tombeau, comme ils partageaient de leur vivant le commandement de la communauté. Cette spécificité d'un gouvernement à deux têtes se retrouverait ainsi dans la configuration de leur sépulture (voir fig. 8).

voit émerger de nouveaux travaux, surtout philologiques, conduits par l'Académie des sciences du Xinjiang, et ceux, pionniers, de Hamada Masami (2004). Plus récemment, Sugawara Jun et Rahile Dawut ont publié un ouvrage (2016), fruit d'un projet d'envergure débuté en 2005 visant à compiler les documents des *mazār*. En ce qui concerne le Nord-Ouest de la Chine, ce champ de recherche est peu développé. Dru Gladney (1987) a été le premier à s'y intéresser, suivi de chercheurs qui ont participé au projet de recherche conduit par Sugawara Jun et Rahile Dawut (Wang Ping, 2016 ; Wang Jianxin, 2016).

12 Il y aurait beaucoup à dire ici sur la disposition de ces sépultures, de leur rapport avec leur milieu naturel et des pratiques géomantiques chinoises qui y sont associées.





Fig. 6 - 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. © Marie-Paule Hille, 2007

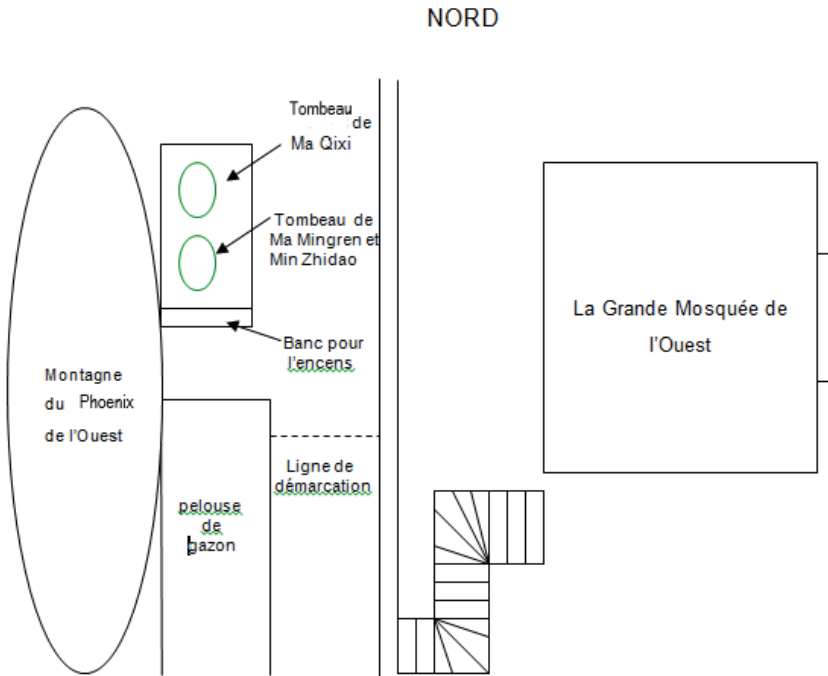


Fig. 7 - Schéma de la terrasse située au palier supérieur. © Marie-Paule Hille



Fig. 8 - Le tombeau du saint fondateur Ma Qixi disposé au nord (à droite); celui de Ma Mingren et Min Zhidao au sud (à gauche). © Marie-Paule Hille, 2007



Fig. 9 - Le tombeau présumé de Ding Quangong situé au palier inférieur.
© Marie-Paule Hille, 2007

Si les récits concernant les deux tombes du palier supérieur se recoupent largement, ceux concernant celle du palier inférieur (fig. 9) suscitent une perplexité. Je ne suis toujours pas parvenue à identifier formellement la personnalité inhumée dans ce tombeau. Certains disent que c'est une tombe symbolique, destinée à perpétuer l'aura du Maître Ding Quangong (2^e génération), mort en martyr à Taizijie (environ 200 km de Lintan) en 1917, suggérant ainsi la multilocalisation de son tombeau (chose courante en islam). D'autres indiquent que les ossements de Ding Quangong ont été transférés de Taizijie pour être inhumés sur le lieu saint au moment de la réhabilitation politique des membres de la confrérie en 1979. D'autres encore identifient la tombe de M**, une personnalité éminente du Xidaotang, étiquetée comme contre-révolutionnaire historique et morte en martyr pendant la Révolution



culturelle. Le tombeau, par les différents récits qu'il génère sur l'identité des hommes qui y sont inhumés, concentre plusieurs occurrences de l'histoire qui ont comme point commun la mort violente en martyr. Plus que des lieux de mémoire, ces tombeaux, par la remémoration des actions exemplaires des saints qu'ils suscitent, incitent les croyants à accomplir des actes méritoires.

Entretien enregistré avec M. Ma, novembre 2017, Zhuoluo. Peu importe le moment où je monte aux tombeaux (*shang gongbei* 上拱北). J'ai l'impression de voir le Maître (*jiaozhang* 教长) Min Shengguang dans mon cœur. J'ai l'impression de voir Ma Qixi, Ding Quangong, Ma Mingren. On dirait que leur regard se pose juste devant mes yeux. [...] dans le cœur, après être allé au *gongbei*, j'ai l'impression qu'ils sont là. C'est assez difficile à supporter (*xiangdang nanshou* 相当难受). Enfin, ce sont eux qui souffrent (*jiu shi tamen nanshou le* 就是他们难受了). Pour nous, pour notre pays, pour la paix dans le monde, ils ont fait des contributions considérables.

Cette souffrance dont parle Mr. Ma, cette difficulté à supporter la souffrance vécue des saints, se donne à voir près des sépultures.

Lintan, matin du 14 juin 2006, jour de la cérémonie célébrant la commémoration du 92^e anniversaire de la mort de Ma Qixi - observations faites près des tombeaux. Généralement les femmes viennent se recueillir en silence un petit moment près des tombeaux puis repartent aussitôt; les hommes, eux, restent un long moment. Une fois qu'ils ont pénétré l'espace proche des tombeaux, la plupart des hommes restent à genoux assis sur leurs talons. 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 récitations, des cris et des pleurs. Des hommes, en nombre minoritaire, adossés à la colline, comme soutenus par elle, expriment leur souffrance dans l'axe des tombeaux.



Fig. 10 - 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. © Marie-Paule Hille, 2006

Je n'ai jamais vu de femmes s'asseoir à flanc de colline pour exprimer une telle douleur même si elles essuient discrètement leurs larmes en quittant l'espace de recueillement face aux tombeaux. Ces moments observés interrogent la nature de la relation que les croyants entretiennent avec ces espaces funéraires qui sont des lieux où la mémoire des martyrs et des héros du passé est honorée. Contrairement à la mosquée, lieu de prière collective soumis à l'uniformité du culte musulman, le carré d'herbe situé à proximité des tombeaux offre un espace en retrait où il est possible de se remémorer, dans une forme d'intimité, les souffrances des saints ou celles de sa propre famille. L'émotion ressentie près des tombeaux, les pleurs des hommes et des femmes qui viennent s'y recueillir, l'affliction qui s'y manifeste laissent entrevoir, dans la pudeur, les maux du passé qui trouvent difficilement d'autres espaces d'expression.

C'est probablement en raison de l'espace d'expression particulier qu'ils représentent, dans une relation intime avec les saints, que les tombeaux restent à l'écart de l'entreprise de valorisation. La communauté ne souhaite pas qu'ils deviennent des lieux de visites, à l'instar des autres bâtisses du sanctuaire, motivées par un intérêt plus culturel que religieux. Cette place particulière que les tombeaux occupent au sein du sanctuaire est le résultat d'une stratégie habile qui fait porter l'attention sur la somptuosité des édifices « sino-islamiques » à l'ombre desquels ils se trouvent. Cette stratégie qui consiste à réifier la culture chinoise n'a pas été sans sacrifice ni choix contraints ; l'édifice-réplique du Temple du ciel est venu par exemple se substituer à une bâtisse, étape du circuit pèlerin aujourd'hui disparue, construite à l'entrée de la grotte où par le passé Ma Qixi est parvenu à la connaissance de Dieu.

Une mutation des pratiques rituelles : redéfinition de l'orthodoxie ?

Bien que proches de la mosquée, sur laquelle leur sainteté rejaille (Mayeur-Jaouen, 2000 : 135), les tombeaux constituent un espace autonome qui revêt plusieurs fonctions. Prolongements matériels de l'existence des saints disparus, ce sont des objets physiques faisant le lien entre le croyant et les saints considérés comme des très proches ou amis de Dieu (ar. *wāli*) : s'y recueillir c'est se mettre en situation de proximité avec l'être divin pour entrer en dialogue avec lui. Le saint défunt, médiateur entre les hommes et Dieu, 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.

Comme ils me l'ont raconté, les croyants viennent formuler 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 (Fortier, 2006). 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.

Dans le monde musulman, la vénération des saints prend plusieurs formes en fonction des cultures locales. Comparées aux pratiques dévotionnelles soufies au Xinjiang décrites par Thierry Zarcone (2002 : 149) ou à celles des sanctuaires soufis en Inde (Gaborieau, 2005), les pratiques relatives au culte des saints en islam chinois s'inscrivent dans un dispositif rituel minimal (Gladney, 1987). En effet, les fidèles ne pratiquent pas la circumambulation ni n'accrochent des chiffons votifs aux arbres ou aux balustrades entourant les tombeaux, ni ne se livrent à des formes d'extase par la poésie ou la musique. Par contre, on y note, comme partout ailleurs, une forte présence des femmes.

Les rituels qui supportent le culte des saints sont laissés à la discrétion des dévots : ils ne sont régis par aucune liturgie prescriptive. Ainsi les hommes et les femmes s'interdisent des attitudes qu'ils jugent eux-mêmes inappropriées : toucher la balustrade ; laisser les enfants vaquer librement ; rompre le silence dans le périmètre de recueillement ; boire et manger près des tombeaux. Ce sens commun qui ressort des attitudes du groupe ne doit pas cacher les façons plurielles de se recueillir. 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), parler aux enfants – est accompli de façon unique par chaque croyant, donnant lieu à une liberté de formes dévotionnelles.

Ces dix dernières années, même si l'espace où se trouvent les tombeaux a subi peu d'aménagements, le processus de patrimonialisation des espaces religieux, accompagné de mesures de protection et de conservation, a conduit à modifier la façon dont les fidèles se recueillent sur les tombeaux des saints. La comparaison des observations faites en 2007, puis en 2017, permet d'identifier, parmi d'autres¹³, deux changements liés à ces mesures : la restriction de l'usage de l'encens et la préservation des carrés d'herbe.

En 2007, le seul support matériel de dévotion 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 d'influence culturelle méditerranéenne (Dermenghem, 1982 :113-180), les pratiques rituelles observées à Lintan sont empreintes d'influence culturelle chinoise. La fumigation de bâtonnet d'encens pour purifier l'espace sacré se fait support de la pratique dévotionnelle, mais son usage n'est pas pour autant une norme partagée par tous. Lors des observations menées en 2017, j'ai pu constater

13 Une comparaison des observations menées en 2007 et 2017 a également fait surgir la problématique du retrait des chaussures près des tombeaux. Si en 2007 le retrait des chaussures était motivé par un souci de propreté lié à l'état des ruelles boueuses, en 2017, ce problème est remplacé par celui du port de chaussures à talon, rares en 2007. Le retrait des chaussures à talon près des tombeaux constitue désormais un autre enjeu renvoyant au changement des codes vestimentaires de la jeune génération des femmes musulmanes qui ont désormais accès à des articles de mode autrefois absents des rayonnages.

que cette pratique tend à disparaître car elle est fortement déconseillée par le comité de gestion du *daotang* ; des fidèles rapportent : « on ne brûle plus d'encens car on a peur que ça mette le feu à la montagne ». On substitue à cette pratique l'aspersion de parfum. La raison officielle de cette interdiction –éviter les feux de forêt– rejoint la politique de patrimonialisation qui pousse à favoriser le reboisement de la montagne et la préservation des espaces verts. Ces préoccupations surgissent lors de discussions informelles concernant l'actualité :

Lintan, près des tombeaux, 13 juin 2017, 15h. Mr. Ding me dit que ça fait un moment que je ne suis pas venue, il me parle du Président français [Emmanuel Macron], il me dit qu'il a fait un discours pour s'opposer à Trump concernant l'accord de Paris sur le climat, que Trump n'aurait pas dû se retirer de l'accord, que la protection de l'environnement c'est très important. Il me dit que Trump est issu du monde marchand [...].

Tout comme la protection de la montagne, reboisée entièrement grâce aux efforts de la communauté, la préservation des espaces verts près des tombeaux a introduit des modifications sur la façon de se recueillir. En 2007, les fidèles pouvaient accéder librement au carré d'herbe qui se trouve dans le prolongement de l'enclos des tombeaux (voir fig. 10). Aujourd'hui, sur le palier inférieur, des cordons en empêchent l'accès (voir fig. 11). Le traitement réservé au carré d'herbe du palier supérieur où est situé le tombeau de Ma Qixi est différent : pas encore ceint d'une corde, on y trouve un simple panneau à visée éducative incitant les fidèles à ne pas piétiner la pelouse (voir fig. 12). Les précautions prises pour les tombeaux du palier supérieur renforcent l'hypothèse de leur différence de statut avec celui du palier inférieur. Pour respecter cette injonction, les croyants adaptent leur pratique pour trouver de nouvelles façons de se recueillir en s'agenouillant à la lisière du carré d'herbe ou en trouvant un autre lieu de recueillement face à la montagne. L'espace discret, sur les contreforts de la colline, où avaient lieu les recueils les plus longs, est beaucoup moins investi. Le leadership de la communauté avec cette solution transitoire laisse le temps nécessaire aux fidèles pour adapter leur pratique à ce nouvel agencement.





Fig. 11 - Tombeau du palier inférieur.
© Marie-Paule Hille, 2017



Fig. 12 - Panneau éducatif incitant la protection des espaces verts :
« Favorisez les espaces verts en diminuant vos piétinements »
(*shao yi ge jiaoyin, duo yi pian lüyi* 少一个脚印, 多一片绿意). © Marie-Paule Hille, 2017

Ces mutations rituelles, impulsées par les mesures de protection des espaces verts et une réelle préoccupation environnementale, mènent vers une redéfinition interne de l'orthodoxie avec un culte des saints plus sécularisé mais sans lui ôter pour autant ses fonctions sacrées et mémorielles. Le leadership du Xidaotang n'est ignorant ni des controverses qui traversent le monde musulman (Gaborieau, 1994) ni de la connivence entre communistes chinois et réformistes musulmans (Zarcone, 2002 ; Chérif-Chebbi, 2004) contre le culte des saints. Il est difficile de déterminer ici si les mesures de protection de l'environnement ont servi de levier maîtrisé pour amorcer des transformations religieuses et les rendre légitimes aux yeux des croyants au nom du bien commun.

Profanation, sauvetage, re-sacralisation, sécularisation, les morts inhumés dans ces tombeaux nous disent quelque chose de leur temps et de la société qui les entoure. Pour l'heure, l'enquête faite ces dix dernières années montre un équilibre trouvé entre l'allégeance que l'on porte à l'État communiste et la vénération que l'on porte aux saints. Les notions de préservation du patrimoine et de protection de l'environnement interviennent tant comme des principes supérieurs qui permettent de répondre aux attentes de l'État en étant de bons citoyens que comme des leviers pour légitimer des réformes progressives voulues par le leadership religieux. Ce qui est certain c'est que le dialogue avec les saints est toujours aussi intense en dépit des contraintes appliquées aux pratiques dévotionnelles, preuve de l'inventivité des dévots.

Une allégorie, celle de l'ombre et de la lumière, pourrait évoquer cet équilibre. C'est en portant à la lumière un style architectural chinois somptueux répondant aux orientations de la politique religieuse du Parti communiste que les tombeaux peuvent rester dans l'ombre. Ils échappent ainsi à toute muséification qui en ferait des objets culturels. Les autres bâtisses, qui ont pour fonction de soutenir les activités pèlerines suscitées par les tombeaux, deviendront probablement des objets patrimoniaux à la fois culturel et religieux. On peut voir dans ces choix, guidés par les conjonctures de l'histoire, une gestion du sacré qui tend vers la modernité tout en réaffirmant fortement la sainteté elle-même.

Références bibliographiques

- AUBIN Françoise, 1995, « Le culte des saints musulmans en Chine », Chambert-Loir Henri et Guillot Claude (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient, p. 367-388.
- CASTAGNÉ Joseph, 1951, « Le culte des lieux saints de l'islam au Turkestan », *L'Ethnographie* 46, p. 46-124.
- CHÉRIF-CHEBBI Leila, 2004, « Brothers and Comrades: Muslim Fundamentalists and Communists Allied for the Transmission of Islamic Knowledge in China », Dudoignon Stéphane (dir.), *Devout Societies vs Impious state? Transmitting*



- Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, p. 61-90.
- CHODKIEWICZ Michel, 1995, « La sainteté et les saints en islam », Chambert-Loir Henri et Guillot Claude (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient, p. 13-32.
- DERMENGHEM Émile, 1982, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- ERIE Matthew, 2016, *China and Islam: The Prophet, the Party, and Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FAN Guangchun, 2012, « Urban Daoism, Commodity Markets, and Tourism: The Restoration of the Xi'an City God Temple », David A. Palmer et Xun Liu (dir.), *Daoism in the Twentieth Century. Between Eternity and Modernity*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, p. 108-120.
- FORTIER Corinne, 2006, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », *Remmm* 113-114, Aix-en-Provence, Edisud, p. 229-245.
- FRESNAIS Jocelyne, 2001, *La protection du patrimoine en République populaire de Chine : 1949-1999*, Paris, Ed. du C.T.H.S (coll. « Format / Comité des Travaux Historiques et Scientifiques : 40 »).
- GABORIEAU Marc, 1994, « Le Culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques », *Archives de sciences sociales des religions* 85(1), p. 85-98.
- GABORIEAU Marc, 2005, « Un sanctuaire soufi en Inde : le dargâh de Nizamuddin à Delhi », *Revue de l'histoire des religions* 4, p. 529-555.
- GLADNEY Dru C., 1987, « Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity », *The Journal of Asian Studies* 46(3), p. 495-532.
- GOLDZIJER Ignaz, 1971, « Veneration of Saints in Islam », S. M. Stern (dir.), *Muslim Studies*, vol. 2, London, George Allen & Unwin Ltd, p. 255-341.
- GRABAR Oleg, 2005, « La mosquée et le sanctuaire. Sainteté des lieux en Islam », *Revue de l'histoire des religions* 4, p. 481-489.
- HAMADA Masami, 2004, « Le pouvoir des lieux saints dans le Turkestan oriental », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 59(5-6), p. 1019-1040.
- HILLE Marie-Paule, 2016a, « Les *Han kitab* et le Xidaotang. Réception et usage d'une littérature musulmane en chinois à la fin du XIX^e siècle à Taozhou (Gansu) », *Études orientales* 27/28, p. 327-374.
- HILLE Marie-Paule, 2016b, « Le maître spirituel au sein du Xidaotang », *Archives de sciences sociales des religions* 173, p. 179-199.
- MARCHADIER Bernard, 2009, « L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique », Boutry Philippe, Fabre Pierre Antoine et Julia Dominique (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, Éditions de l'EHESS, vol. 2, p. 587-610.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2000, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », Vauchez André (dir.), *Lieux sacrés, lieux de*

- culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, p. 133-147.
- OAKES Tim, 2019, « Happy Town: Cultural Governance and Biopolitical Urbanism in China », *Environment and Planning A: Economy and Space* 51(1), p. 244-262.
- PAPAS Alexandre, 2008, « Les tombeaux de saints musulmans au Xinjiang : culte, réforme, histoire », *Archives de sciences sociales des religions* 142, p. 47-62.
- SUGAWARA Jun et DAWUT Rahilä (dir.), 2016, *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Fuchu, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press.
- WANG Jianxin, 2016, « The Saint Mausoleums of Sufi Order Lingmingtang », Sugarawa Jun et Dawut Rahilä (dir.), *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Fuchu, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press, p. 55-62.
- WANG Jing, 2018, « Le patrimoine culturel immatériel en Chine : enjeux anthropologique et politique. Récits d'expériences croisées d'une Convention UNESCO », *Cargo* 8, p. 129-148.
- WANG Ping, 2016, « 'Ziyara' and the Hui Sufi Orders of the Silk Road », Sugarawa Jun et Dawut Rahilä (dir.), *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Fuchu, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press, p. 47-54.
- YANG Der-Ruey, « The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai », Yang Fenggang et Tamney Joseph B. (dir.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden, Brill, p. 113-148.
- ZARCONI Thierry, 2002, « Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », *Journal of the History of Sufism* 3, p. 133-172.
- ZHU Yu, Min LIN, Liyue LIN, Jinmei CHEN, 2013, « The Extent of In Situ Urbanisation in China's County Areas: The case of Fujian Province », *China Perspectives* 3, p. 45-52.



