



BRILL

STUDIA ISLAMICA 116 (2021) 393-423



brill.com/si

La visite pieuse aux tombeaux des saints

Étude ethnographique en milieu soufi chinois (Gansu, 1901-2019)

Marie-Paule Hille

EHESS, Paris, France

marie-paule.hille@ehess.fr

Résumé

La visite pieuse aux tombeaux des saints est une pratique largement répandue dans le nord-ouest de la Chine. Élément constitutif de la sainteté, la *ziyāra* sera abordée ici à travers une ethnographie menée au sein du Xidaotang, un mouvement soufi chinois minoritaire apparu tardivement à la fin du XIX^e siècle. La présente étude se fonde sur un corpus constitué d'une hagiographie, d'une chronique interne, d'observations effectuées près des tombeaux et de discussions avec les dévots. Les textes de type hagiographique mettent en exergue le rôle de la visite pieuse aux tombeaux dans un récit édifiant qui sert à la fois à légitimer le développement de ce nouveau mouvement religieux et à le fonder dans un modèle de sainteté hérité du passé. Les chroniques, quant à elles, mettent en lumière plusieurs contextes de visite pieuse aux tombeaux : fêtes religieuses, fêtes commémoratives, cas de maladie, visites de politesse ainsi que différentes formes de recueillement (collective ou individuelle, avec ou sans invitation de membres extérieurs à la communauté). Aujourd'hui, le culte rendu aux saints défunts concentre une pluralité d'activités pieuses qui sont autant de façon d'exprimer sa religiosité : honorer la mémoire des défunts en leur adressant des prières de paix, rappeler aux hommes leur condition d'hommes mortels soumis à la miséricorde, demander l'intercession des saints pour l'exaucement de vœux ou pour se repentir de ses péchés, accéder à une étape spirituelle sur la voie de la purification par un déplacement du cœur vers l'espace intime de la tombe.

Mots-clés

Islam – soufisme – Xidaotang – Nord-Ouest de la Chine – Gansu – *ziyāra* – tombeaux – sainteté – hagiographie – ethnographie

Abstract

“The Pious Visit to the Tombs of Saints. An Ethnographic Study in a Chinese Sufi Environment (Gansu, 1901–2019)”

The pious visit to the tombs of saints is a widespread practice in Northwest China. As a constitutive element of sanctity, the *ziyāra* is here approached through an ethnography conducted within the Xidaotang, a minority Chinese Sufi movement that emerged at the end of the nineteenth century. The present study is based on a corpus consisting of a hagiography, a community chronicle, observations made near tombs, and discussions with devotees. The hagiographic texts emphasise the role of the pious visit to the tombs by means of an edifying narrative that serves both to legitimise the development of this new religious movement and to conflate it with a model of sanctity inherited from the past. The chronicles, on the other hand, highlight the numerous contexts of pious visits to the tombs: religious celebrations, commemorative festivals, illnesses, courtesy calls, as well as various forms of worshipping (collective or individual, with or without invitations from outside the community). Today, the worship of the deceased saints concentrates a plurality of pious activities which represent as many diverse ways of expressing one’s religiosity: honouring the memory of the deceased by addressing them peace prayers, reminding humans of their condition of mortal subject to mercy, asking for the intercession of the saints for the fulfilment of one’s wishes or for the repentance of one’s sins, accessing a spiritual stage on the path of purification by displacing one’s heart closer towards the intimate space of the tomb.

Keywords

Islam – Sufism – Xidaotang – Northwest China – Gansu – *ziyāra* – tombs – sainthood – hagiography – ethnography

La visite pieuse aux tombeaux des saints est une pratique largement répandue dans le nord-ouest de la Chine. Élément constitutif de la sainteté, la *ziyāra* ne sera pas abordée ici à travers l’examen de textes doctrinaux ou juridiques, mais à partir d’une ethnographie menée au sein du Xidaotang, un mouvement soufi chinois minoritaire apparu tardivement à la fin du XIX^e siècle. La présente étude se fonde sur un corpus constitué d’une hagiographie, d’une chronique interne, d’un article traitant des rites funéraires écrit par le cinquième shaykh

du Xidaotang (Min Shengguang 1935-2020)¹, d'observations effectuées près des tombeaux et de discussions avec les dévots².

Contrairement à d'autres pratiques ou concepts islamiques dont les termes arabes ou persans font l'objet d'une translittération en chinois – 即克爾 *jike'er* (*dhikr*), 都阿 *du'a* (*du'ā'*), 卧里 *woli* (*walī*) – aucune translittération du terme *ziyāra* en chinois n'a été trouvée dans les textes hagiographiques consultés³. En outre, le glossaire des termes islamiques en chinois de Wang Jianping, pourtant très complet, ne propose aucune entrée pour *ziyāra*, tout comme celui de l'ouvrage *Histoire de l'islam* dirigé par l'islamologue chinois Jin Yijiu⁴.

Seules une identification et une étude approfondie des traductions chinoises de textes persans ou arabes traitant de la *ziyāra*, à supposer qu'elles existent, nous permettraient de comprendre la terminologie chinoise utilisée pour rendre intelligible cette notion islamique⁵. Dans son étude comparée de

- 1 Min Shengguang, le cinquième shaykh du Xidaotang, décédé en février 2020, s'est intéressé à la question des rites funéraires. Sous un nom de plume, il a écrit un article en trois parties : Yi Min 伊敏, « Discussion sur les funérailles musulmanes [*Yisilanjiao binyi de tantao* 伊斯兰教殡仪的探讨] », *Alabo shijie*, n°3 (1993), p. 16-21 [partie I] ; *Alabo shijie*, n°4 (1993), p. 46-50 + 32 [partie II] ; *Alabo shijie*, n°1 (1994), p. 31-34 [partie III].
- 2 Les observations près des tombeaux ont été effectuées à Lintan (anciennement Taozhou) durant plusieurs jours en juin 2006 lors de la commémoration de la mort du Saint fondateur Ma Qixi, en septembre et octobre 2007 lors du jeûne du mois du ramadan, en juin 2017 lors de la commémoration de la mort du Saint fondateur qui avait lieu durant le mois de ramadan. Lintan, bourgade de l'Amdo non ouverte aux visiteurs étrangers, est généralement difficile d'accès ; entre 2008 et 2009, au lendemain des révoltes tibétaines dans la région, les séjours y étaient interdits. Les conditions d'enquête se sont détériorées depuis les nouvelles réglementations religieuses de 2017 qui dissuadent les institutions religieuses locales d'accueillir des chercheurs étrangers.
- 3 Dans son article « 'Ziyara' and the Hui Sufi Orders of the Silk Road », le chercheur Wang Ping utilise la translittération chinoise *zeyala* 则亚拉 à une seule occurrence sans jamais expliquer si ce terme provient de ses sources écrites ou de son enquête orale. Il est probable qu'il ait lui-même translittéré le terme en chinois. (Wang Ping, « 'Ziyara' and the Hui Sufi Orders of the Silk Road », in *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Sugarawa Jun et Dawut Rahilä. Fuchu-Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016, p. 47-54).
- 4 Wang Jianping, *Glossary of Chinese Islamic terms*. Richmond-Surrey, Curzon Press, 2001 ; Jin Yijiu 金宜久 (éd.), *Histoire de l'islam* [*Yisilanjiao shi* 伊斯兰教史]. Nankin, Jiangsu renmin chubanshe, Phoenix Library, coll. : « Etudes religieuses », 2008.
- 5 Vers le milieu du XVI^e siècle, avec le retour à une dynastie chinoise, celle des Ming, on assiste à une restructuration de la formation aux savoirs islamiques qui se faisait jusque-là majoritairement au sein des foyers. Un réseau d'écoles et de docteurs de l'islam se répand dans les grandes villes de l'est de la Chine et de la plaine centrale. Ce nouvel enseignement islamique au sein des mosquées, appelé *jingtang jiaoyu* 经堂教育, se fonde sur un ensemble de treize textes dont huit sont en arabe et cinq en persan. Le contenu de cet enseignement

la réception et de la traduction en chinois littéraire (*shuzi* 書字) de deux textes de Jāmī par She Qiling et Liu Zhi en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles, Shen Yiming fait un constat de première importance concernant l'influence des pratiques d'enseignement sur les pratiques de traduction :

Although written in literary Chinese (*shuzi*), the *Zhaoyuan mijue* [of She Qiling] is based on and derives from his considerable experience of teaching and interpreting the *Ashī'at al-Lama'āt* in colloquial Chinese in classes over a considerable period of time. Therefore, we can also notice several characteristics of colloquial Chinese in the *Zhaoyuan mijue*.

Firstly, besides the aforementioned Arabic verses that appear in his translation also as direct quotes in Arabic script, She Qiling presents most proper name, place names and book titles in the original and in phonetic transcription in Chinese script [...].

Secondly, we also find a few Sufi terms that appear in phonetic transcription in Chinese script, specifically in the "Forewords." These include terms such as *wazhibu* 瓦直卜 which stands for the Arabo-Persian *wājib* (necessary) and *mumuqin* 牧穆欽 which corresponds to Arabo-Persian *mumkin* (possible).

[...] Although such characteristics in the *Zhaoyuan mijue* suggest the influence of colloquial Chinese applied during teaching practice, the whole translation text can still be considered as a Chinese Islamic writing written in the language of Chinese literari (*shuzi*). In the *Zhaoyuan mijue*, most of the original terms are translated into existing Chinese words rather than phonetic transliteration, [...].

se conforme à la Sunna et à l'école juridique hanafite. À côté de ce corpus de classiques en arabe et en persan, apparaît également un soufisme littéraire proprement chinois, appelé *jingxue* 經學 en référence aux traditions exégétiques des classiques confucéens, qui produit une synthèse islamique – traductions, traités, essais originaux – à partir de la métaphysique néo-confucéenne et des pensées bouddhiste et taoïste. Ce soufisme intellectuel qui véhicule certains enseignements des savants de la Naqshbandiyya est imprégné de la théosophie d'Ibn 'Arabī. Pour un aperçu de ce soufisme littéraire voir : Matsumoto Akiro, « The Sufi Intellectual Tradition among Sino-muslims », in *Sufism, critical concepts in Islamic studies*, éd. Lloyd Ridgeon. London-New York, Routledge, 2008, vol. 2, p. 101-119 ; Sachiko Murata, « Liu Zhi's Neo-Confucian Islam », in *Miscellanea Asiatica, Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, éd. Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert et Roberte Hamayon. Saint Augustin, Monumenta Serica Institute, 2010, p. 345-370. Concernant le réseau des écoles de cet enseignement islamique voir : Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad, A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2005.

For the key topic of the *Ashī'at al-Lama'āt* – “the Oneness of Existence” and related concepts – the Chinese version finds provenances in the context of Chinese traditional philosophy, [...].

In the *Zhaoyuan mijue*, compound words are applied in correspondence with original terms. Besides the polysyllabic Arabo-Persian loanwords like *mumuqin* 牧穆欽 [*mumkin* (possible)] and *wazhibu* 瓦直卜 [*wājib* (necessary)] disyllabic expression is considered to be an inevitable means for rendering a foreign word into Chinese. Some disyllable words are borrowed from the Chinese context to translate a single original word, such as *xizhe* 喜者 [*muhibb* (lover)], *fangbei* 防備 [*daf* (repulse)] and *hunhua* 渾化 [*fanā'* (annihilation)], and some disyllable words correspond to nominal endocentric phrases in which each character represents an original word, like *zhenyou* 真有 [*hasti-yi Haqq* (real being)]. In some cases, She Qiling creates compound words to translate the meaning of the original terms, like *shouxizhe* 受喜者 [*maḥbūb* (beloved)]⁶.

L'étude de Shen Yiming montre qu'il est important de replacer dans le contexte culturel et politique de l'époque ces traductions de concepts présents dans le texte original. Toutefois, dans notre cas, en l'absence de traductions chinoises de textes arabo-persans traitant de la *ziyāra* – soit comme pratique soufie, soit comme enjeu de débats philosophiques – nous ne pouvons que nous référer aux ouvrages en chinois littéraire rédigés par des lettrés musulmans. Dans le volume 20 du *Tianfang dianli* 天方典礼 [Lois et rituels en islam] qui traite des funérailles (*sangzang* 喪葬), Liu Zhi consacre un paragraphe à « la visite de la tombe » (*youfen* 游坟) dans la rubrique « rites religieux annexes » (*fu sidian* 附祀典)⁷, ce qui suggère que cette pratique n'est pas un élément central de l'orthopraxie commentée par Liu Zhi⁸. Sous la forme classique d'un dialogue, Liu Zhi indique les bienfaits de cette pratique pour le croyant :

6 Shen Yiming, « Jāmī and his Texts in China Proper », in *Jāmī in Regional Contexts. The Reception of 'Abd al-Rahmān Jāmī's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th-14th/20th Century*, éd. Thibaut d'Hubert et Alexandre Papas. Leiden-Boston, Brill, Series: Handbook of Oriental studies, 2018, p. 424-460 (446-449). Dans le dernier paragraphe cité, les termes arabes entre crochets avec traduction anglaise ont été rajoutés par l'auteur du présent article pour plus de clarté.

7 Voir *Traduction et annotations du Tianfang Dianli* [*Tianfang Dianli yizhu* 天方典礼译注] par Na Wenbo (Kunming, Yunnan minzu chubanshe, 1990), plus spécifiquement p. 544-546.

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

Une personne demande : d'ordinaire quels sont les bienfaits de la visite d'une tombe ? La réponse : ils sont de deux ordres, l'un est qu'elle est bénéfique pour le mort, l'autre est qu'elle est bénéfique pour les vivants. Le mort reçoit les vœux de bénédiction de ses proches, ainsi son âme est apaisée. Les personnes vivantes, quand elles se retrouvent parmi les morts, se représentent le futur où elles seront elles-mêmes inévitablement un mort dans une tombe. Ainsi elles sont immédiatement refrénées dans leurs aspirations pour le monde d'ici-bas, leur intention de suivre la Voie émerge spontanément. La visite des tombes représente de grands bénéfices. Chaque jour, ces personnes imbues d'elles-mêmes se vantent à la moindre circonstance. Visiter les tombes peut permettre à ces personnes d'atténuer leur soif de réputation. Quant à ces personnes ignorantes et viles qui considèrent que faire de bonnes actions est une affaire difficile égale à celle de monter au ciel, et qui considèrent qu'écouter les discours du sens de la Voie est une affaire de souffrance et de nuisance, jour après jour, ils tombent dans le piège des mauvaises actions. Si on leur fait visiter les tombes, le mal qui se trouve dans le cœur de ces personnes disparaîtra et la bienveillance émergera naturellement. Cette mauvaise tendance à faire des actions viles, on peut y remédier soi-même. Visiter les tombes possède ce pouvoir d'exhortation. Le Sage a dit : « la mort est suffisante pour exhorter les hommes », le sens de cette phrase se trouve dans cette action (visiter les tombes) ou l'explication de cette action ci-dessus⁹.

Cette explication sur le « *youfen* », qui occupe une place périphérique dans le *Tianfang dianli*, apporte quelques éléments de compréhension sur la nécessité de visiter les tombes ordinaires au début du XVIII^e siècle. Comme nous allons le voir, dans le nord-ouest de la Chine où se sont implantés les ordres soufis au cours du XVII^e siècle, cette pratique constitue un élément important du culte des saints. Cependant la non-translittération du terme *ziyāra* dans les sources hagiographiques chinoises laisse penser que ce concept n'a pas vraiment circulé ou n'a pas fait l'objet de médiation particulière¹⁰. Pour y faire référence, les

9 *Tianfang Dianli yizhu*, p. 545.

10 Dans son ouvrage *Chinese Gleams of Sufi Light*, Sachiko Murata questionne, à travers l'exemple du *dhikr*, le rapport entre soufisme intellectuel et les pratiques *naqshbandī* en Chine. Dans la traduction chinoise des *Lawā'ih* de Jāmī par Liu Zhi, il est peu probable que le traducteur (tout comme les premiers traducteurs du texte en anglais et en français) saisisse la signification technique *naqshbandī* de certains passages du texte. Ce constat concerne à double titre le chapitre 12 des *Lawā'ih*, dans lequel figurent les termes *yādkard* (invoquer [le nom de Dieu]) et *nisbat* (relation) (Murata Sachiko, *Chinese Gleams of Sufi Light*. Albany, SUNY, 2000).

musulmans utilisent des expressions chinoises vernaculaires : *shangfen* 上墳, *shangmu* 上墓, *shang fenmu* 上坟墓 qui désignent « aller sur la tombe honorer les morts » ; *shang gongbei* 上拱北 signifie plus spécifiquement « visiter le tombeau d'un saint soufi », *gongbei* étant une translittération du terme persan *gonbad* « dôme, coupole ». Dans la première série de termes réside toujours une ambiguïté entre la tombe du cimetière et celle du saint, le second est univoque. Ajoutons que le verbe transitif *shang* 上 peut être remplacé par le verbe *ye* 谒 qui signifie « rendre compte, exposer à un supérieur » ou « demander, solliciter ». Ainsi, des termes vernaculaires chinois ont été utilisés pour désigner cette pratique qui a probablement été introduite dans le nord-ouest de la Chine par les missionnaires naqshbandī au cours du xvii^e siècle et transmise au sein des *ṭuruq*. Nous proposons ici une étude de la *ziyāra* comme pratique au sein du Xidaotang ; tout l'enjeu consiste à la décrire dans les contextes où elle est observée en essayant de déterminer la façon dont elle structure la sainteté, à la fois par le culte des tombeaux et par le principe du lignage saint.

Dans un premier temps, cette étude s'appuiera sur l'examen de deux sources – *Hagiographie du Xidaotang* (1956)¹¹ et *Chroniques du Xidaotang* (1946-1949)¹² – qui ont des visées différentes et qui relatent divers contextes de visite au tombeau de saint durant la première moitié du xx^e siècle. Puis, à partir d'un travail ethnographique contemporain, nous essaierons de montrer que les différentes pratiques de dévotion observées laissent entrevoir une pluralité de relations qui lient le croyant au saint dans l'espace d'intimité que constituent les tombeaux.

11 Il m'a été permis de photographier une copie du *Xidaotang dashiji* 西道堂大事记 [Hagiographie du Xidaotang] en 2017 au domicile de M. Ma, dans un village proche de Lintan. Ce manuscrit aurait été écrit en 1956 par un certain Ma Shixun 马世寻, alors étudiant à l'Université des minorités nationales de Lanzhou. L'hagiographe serait décédé en 1997. J'apprendrai lors de l'enquête qu'il existe probablement un second volume, introuvable, jalousement détenu par une poignée de fidèles. Ce récit hagiographique manuscrit est écrit au pinceau sur des feuillets de 270 cases de caractères. Le document fait 107 pages numérotées. Ce texte, qui n'est mentionné dans aucune autre source interne du Xidaotang, relate la vie du Saint fondateur du Xidaotang, Ma Qixi (1857-1914).

12 Cette seconde source textuelle porte le même nom que la première : *Xidaotang dashiji* 西道堂大事记. Pour la distinguer, je la traduirai par *Chroniques du Xidaotang*. Les originaux de certaines années de cette chronique des événements tenue au jour le jour – volume 6 (1946), volume 8 (déc. 1947-janv. 1949), volume 9 (1949) – sont conservés à la Bibliothèque de la province du Gansu, ceux des autres années ont probablement été détruits.

Une lignée sainte naqshandī en héritage : la visite de Ma Qixi au tombeau d'Āfāq Khwāja à Kashgar

Dans *l'Hagiographie du Xidaotang*, texte écrit tardivement à partir de récits oraux¹³, le terme de *gongbei* apparaît à deux reprises à la page 5 puis aux pages 18-19. Ces deux occurrences relatent des visites aux tombeaux de saints effectuées par Ma Qixi (1857-1914), le fondateur du Xidaotang.

La 28^e année de l'ère Guangxu [1901], le Maître (*dao zu* 道祖) [Ma Qixi] avait fait une retraite spirituelle (*zuo jing* 坐靜) de plus de dix ans, il avait repris son enseignement et faisait des prêches ambulants à Lazhihekou, à Luri, à Maba, et jusqu'à Dazigou dans la vieille ville [de Taozhou/Lintan], notamment dans l'enclos des tombeaux (*gongbai* 拱拜 [forme dialectale de *gongbei*]). C'est dans cette période qu'il a écrit, l'une après l'autre, deux sentences parallèles (*duilian* 对联) :

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

« 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 »

À ce moment-là, des Chinois han de Fanjiazui comme Cao Chunlin, le maître Niu, le maître Wang, le maître Fang et d'autres, en tout sept lignages, se sont convertis (*xiangji guishun* 相继归顺) et venaient souvent écouter ses prêches.

La même année, un décès est survenu au sein du *menhuan* 门宦 [lignage saint] Beizhuang 北庄. Au moment des 'funérailles' (*zhenaze* 折那则 [ar. *janāza*]), une querelle interne (*neibu zhengzhi* 内部争执) éclata concernant la question de se déchausser ou non près des tombes, il y avait des divergences de point de vue. Une personne a tranché en disant qu'il était possible de se déchausser tout comme de ne pas se déchausser. Puis, à la fin, le Maître Qixi (Qixi *dao zu* 启西道祖) a statué : « Il n'y a

13 En 1954, le quatrième shaykh du Xidaotang Min Zhidao (1880-1957), face au durcissement des campagnes politiques, ressentit la nécessité de rassembler les anciens de la communauté ainsi que les jeunes intellectuels pour écrire l'histoire du Xidaotang. De cette première initiative est né un manuscrit *Histoire sainte du Xidaotang* qui a par la suite été détruit et dont il a été impossible de retrouver une trace. Il semble que le document *Hagiographie du Xidaotang* ait été écrit à partir de cette première expérience d'écriture collective.

qu'une seule règle, on ne peut pas créer du flou entre ce qui est correct et incorrect (*dui yu budui* 对与不对), quand on procède à des 'funérailles', il faut se déchausser ».

Ce paragraphe condense en quelques lignes les spécificités de ce nouveau mouvement religieux qui ne va pas tarder, la même année (1901), à rompre les liens avec son lignage saint d'origine, le *menhuan* Beizhuang, un sous-ordre de la Khufiyya¹⁴. Après une retraite spirituelle de dix ans, Ma Qixi s'engage dans des activités prosélytes, notamment avec des prêches ambulants, qui ont caractérisé la diffusion de la Naqshbandiyya au xvii^e siècle dans la région, autour des tombeaux de son lignage saint d'origine à Dazigou. Les premières conversions qui touchent une population chinoise non-musulmane ont pour visée un horizon d'expansion élargi tout comme son enseignement des préceptes de l'islam en chinois, exemplifié par la citation des deux sentences parallèles¹⁵. Le dernier point concerne la querelle sur les rites funéraires souvent interprétée par les hagiographes comme étant à l'origine de la rupture de Ma Qixi avec son lignage saint, schéma récurrent de la scission des sous-branches soufies. Cet affranchissement va susciter une opposition virulente à son enseignement qualifié d'hétérodoxe par ses coreligionnaires qui l'accusent de pervertir la signification des Écritures saintes¹⁶. Le révérend Snyder, missionnaire protestant américain en poste à Taozhou dans les premières années du xx^e siècle, décrit ce climat de tension auquel Ma Qixi doit faire face :

-
- 14 De nombreuses confréries soufies se sont implantées dans le nord-ouest de la Chine. Elles se sont ensuite subdivisées en plusieurs branches ou mouvements. La Khufiyya est souvent présentée comme une des branches chinoises de la Naqshbandiyya, avec également la Jahriyya. Concernant le développement de ces deux branches qui ont connu des rivalités voir Joseph F. Fletcher, « The Naqshbandiyya in northwest China », in J. F. Fletcher, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, éd. Beatrice Forbes Manz, [Réimpression d'articles avec pagination originale], Aldershot, Variorum, 1995, p. 1-46 ; Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle, University of Washington Press, 1997.
- 15 Pour une analyse plus détaillée de l'enseignement de Ma Qixi voir Marie-Paule Hille, « 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 (2016), p. 327-374. On trouvera une traduction commentée des seize sentences parallèles écrites par Ma Qixi dans Marie-Paule Hille, « Traduction commentée des sentences parallèles de Ma Qixi (1857-1914), fondateur du Xidaotang », *Études orientales* 27/28 (2016), p. 375-390.
- 16 Ces affrontements ont été étudiés dans : Marie-Paule Hille, « Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XX^e siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises* 27 (2008), p. 117-145.

However, enough pressure was brought to bear upon him [Ma Qixi] so that he had to flee into Central Asia until the agitations against him died down¹⁷.

C'est dans ce contexte de fuite ou de bannissement qu'intervient le paragraphe des pages 18-19 alors que Ma Qixi est sur la route de son pèlerinage vers l'Ouest :

Le fondateur (*xian dao* 先道祖) de la loge soufie (*daotang* 道堂 [pers. *khānqāh*]) du Nord est un Yéménite venant des contrées de l'Ouest. On le surnommait Wuwusi Baba 吾勿斯巴巴, son nom religieux (*daohao* 道号) était Xidaye Tonglanghei 希达耶统浪黑 [ar. *Hidāyat Allāh*]. On dit que : « Xidaye Tonglanghei [ar. *Hidāyat Allāh*], au début du règne de Kangxi sous la dynastie des Qing, avait déjà fait trois voyages en Chine, puis il s'est installé à Baimaocheng 白帽城 [Kashgar], et c'est là qu'il est retourné à Dieu (*guizhen* 归真). C'est pourquoi son tombeau (*gongbai* 拱拜) a été construit à Baimaocheng [Kashgar]. Avant cela, Xidaye Tonglanghei [ar. *Hidāyat Allāh*] a reçu l'habit du Saint vénérable Mustapha (*guisheng* Musitanfa 貴聖穆斯炭法), il est le vingt-cinquième descendant du Prophète (Musheng 穆聖) ».

Le Maître (*dao* 道祖) [Ma Qixi], au moment d'arriver à Baimaocheng [Kashgar], dit à ses compagnons de route (*shicong* 侍从) : « Une fois arrivé à cet endroit, je voudrais me rendre au *gongbai* de Wuwusi baba ». Ainsi il est allé au *gongbai* réciter des prières (*shang gongbai nian le jing* 上拱拜念了经). Après avoir fait une *du'a* (*zuobi du'a* 做毕都哇 [ar. *du'ā*, prière votive]), il a retiré de ses propres mains une vieille brique de la pierre tombale (*mutou* 墓头) sur laquelle étaient inscrits des caractères saints (*jingzi* 经字), puis sur laquelle il a écrit en arabe (*awen* 阿文) les noms de Muḥammad 穆罕默德 et Yihaiya [ar. *Yahyā*] 伊海雅, puis il a replacé la brique à son emplacement d'origine sur la pierre tombale.

Après avoir vécu plusieurs jours à Baimaocheng [Kashgar], un jour, le Maître (*dao* 道祖) dit soudain à ses compagnons de route : « cet endroit a besoin d'un '*hutubai* 骨土拜' [ar. *quṭb*, guide, autorité], qui accepte d'y vivre ? ». Ma Yingcai 馬英才, comme ordonné (*fengming* 奉命), accepta d'y vivre et organisa pour ce faire une *ermali* 尔买力 [ar. '*amal*, fête pour célébrer Dieu/le Saint]. Ma Yingcai, dans les trois jours qui ont suivi sa maladie, est retourné à Dieu (*guizhen* 归真) dans cet endroit.

17 Calvin. F. Snyder, « Moslem Converts in West China », *The Alliance Weekly* 90/12 (1955), p. 9-11 (10).

Le personnage de Hidāyat Allāh mentionné dans l'extrait ci-dessus n'est autre que le shaykh naqshbandī turkestanais Āfāq Khwāja. Lors de son exil, il fait une percée missionnaire au Qinghai et au Gansu dans les années 1670, notamment à Huangzhong 湟中 (actuel Qinghai) de 1671 à 1672 où il enseigne à deux disciples sa voie spirituelle¹⁸. Connu en Chine comme étant le 25^e (ou 27^e) descendant du Prophète¹⁹, on le retrouve dans les *silsila* de plusieurs lignages saints chinois, notamment Bijiachang 毕家场, Xianmen 鲜门 et Mufuti 穆夫提. Les éléments biographiques, fournis sur le mode de l'anecdote (« on dit que »), indiquent que les affiliations des lignées saintes chinoises à ce shaykh naqshbandī – vingt-cinquième descendant du Prophète – font l'objet d'une connaissance assez répandue. Les matériaux étudiés montrent que la circulation de ces savoirs afférents aux lignages saints se poursuit en ce début du xx^e siècle si l'on prend le moment des faits relatés ainsi qu'au milieu des années 1950 si l'on considère la date de la rédaction de l'hagiographie.

Ce passage montre la centralité du culte des tombeaux dans cette période initiatique que constitue le pèlerinage²⁰, une pratique héritée du shaykh turkestanais dont la tombe est vénérée. Le tombeau d'Āfāq Khwāja étant un lieu saint par excellence, ce pèlerinage s'apparente à un voyage spirituel sur les sanctuaires et les lieux saints d'Asie centrale ; Ma Qixi se livre à une ascèse

18 L'introduction des *turuq/tariqat* (voies soufies) en Chine au cours du xvii^e siècle bouleverse l'organisation traditionnelle (*gedimu*, ar. *qadīm*) qui caractérisait jusqu'ici l'islam chinois. Les ordres soufis privilégient un système de diffusion de localité en localité et relient à leur autorité personnelle des fidèles qui se retrouvent au *khānqāh* (*daotang*) et sur les lieux saints, les tombeaux (*gongbei*). Ce vaste réseau de solidarité et cette sociabilité soufie introduisent énormément de nouveautés. Quatre ordres soufis importants ont pu pénétrer en Chine suivant une chronologie très imprécise qui remonte au-delà du xvii^e siècle : la Shādhiliyya, la Kubrāwiyya, la Qādiriyya et la Naqshbandiyya. Alexandre Papas précise à ce sujet : « C'est là que le shaykh Naqshbandī introduit avec un succès certain le culte des tombeaux et, plus largement, la voie de la Naqshbandiyya. Il initie les disciples à la technique du *dhikr-i khafī*, la psalmodie silencieuse (ch. *hufēiye* ou *hufiye*), à la connaissance du *Mathnawi-yi ma'nawi*, et au principe du lignage saint (ch. *menhuan*). Ces quatre caractéristiques se retrouveront dans l'ensemble du soufisme chinois qui sera majoritairement, et pour cause, Naqshbandī » (Alexandre Papas, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan. Étude sur les Khwajas Naqshbandis du Turkestan oriental*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve Successeur, 2005, p. 111).

19 Voir l'étude de Wang Xuemei 王雪梅, « Etude sur le '25^e descendant du prophète' dans les lignées saintes du Nord-Ouest [*Guanyu xibei menhuan zhong 'er shi wu bei shengyi' de kaozheng* 关于西北门宦中“二十五辈圣裔”的考证] », *Shijie zongjiao yanjiu*, n°2 (2016), p. 153-162.

20 Il est difficile de distinguer dans les matériaux si ce voyage vers l'Ouest visait le pèlerinage à La Mecque (*hajj*) ou aux tombeaux des saints soufis d'Asie centrale. Il est possible que la visée première fût le pèlerinage à La Mecque mais que Ma Qixi fût contraint d'y renoncer en raison des soulèvements qui traversaient l'Empire russe au début du xx^e siècle.

rigoureuse, des périodes de jeûne, des études prolongées du livre saint et des retraites méditatives. Cette volonté de se rendre sur le tombeau d'Āfāq Khwāja révèle l'importance du rôle du saint soufi dans cette période tardive que constitue la première moitié du xx^e siècle, en dépit des poussées wahhabites qui s'opposent à ces pratiques. Précisons par ailleurs que pour les soufis venant de Chine, le pèlerinage sur le tombeau d'Āfāq Khwāja équivaut à un pèlerinage à la Ka'ba. Il faut donc considérer la signification hautement mystique de cette visite au tombeau d'Āfāq Khwāja. Ce tombeau est en quelque sorte « le lieu saint du pèlerinage des exilés » pour reprendre la formulation d'Alexandre Papas²¹.

L'extrait hagiographique mentionne plusieurs actions exécutées sur le tombeau. Elles sont de trois ordres : récitation du Coran, prière votive, inscription en arabe de son nom coranique Yihaiya 伊海雅 [ar. Yaḥyā] sur la pierre tombale. La prière votive et l'inscription vont particulièrement nous intéresser. L'étude de Mathieu Terrier sur la philosophie d'Ibn Sīnā dans ce même volume souligne : « à la différence de la prière rituelle (*ṣalāt*), dont la vertu est pour le philosophe essentiellement contemplative, la prière votive (*du'ā'*) a bien une vocation et une efficacité pratiques, quoiqu'elles dépendent évidemment de la perfection intellectuelle de l'âme. »

Plus loin l'auteur poursuit : « l'efficacité de la prière n'est pas due à l'activité de l'âme mais à la nécessité même de la Providence ; quand l'objet de la prière est conforme au bien maximal du système universel, comme c'est naturellement le cas de la prière de l'âme noble et purifiée, son exaucement est nécessaire, en vertu de la Providence, dans le meilleur des mondes possibles²². »

Même s'il est malaisé de transposer ce raisonnement au contexte chinois, on peut retenir que l'exaucement de sa prière deviendrait la preuve de la reconnaissance de son âme comme pure et noble par la « Providence », ce qui ne fait que renforcer la sainteté du maître à un moment où il fonde son ordre religieux.

L'inscription des prénoms de Muḥammad et de Yihaiya en arabe sur la pierre tombale du shaykh Āfāq Khwāja est plus inattendue. La demi-virgule insérée entre Muḥammad et Yihaiya dans le texte original rend le passage difficile à interpréter. Il peut s'agir de l'inscription du nom coranique de Ma Qixi – Muḥammad Yihaiya – tout comme de celle de deux noms renvoyant à deux personnes différentes : le Prophète Muḥammad et Ma Qixi (Yihaiya). Pour comprendre cette intervention directe sur la tombe du saint, il faut

21 Papas, *op. cit.* (2005), p. 88.

22 Mathieu Terrier, « La défense philosophique de la prière votive (*du'ā'*) et de la visite pieuse (*ziyāra*), d'Ibn Sīnā à la renaissance safavide (XI^e/XVII^e siècle) », p. 313 et 315.

revenir sur la nature de l'ordre religieux que Ma Qixi est en train de fonder. Contrairement aux grands ordres soufis et à leurs subdivisions qui puisent leur origine historique dans une initiation spirituelle auprès de grands maîtres soufis centrasiatiques, le Xidaotang, fondé par Ma Qixi au tout début du xx^e siècle, n'a pas d'origine centrasiatique. Ce mouvement religieux, proprement chinois, se présente comme une synthèse entre un soufisme intellectuel chinois et un soufisme confrérique qui suit les principes de la Jahriyya. Cette synthèse est exprimée par Ma Qixi au retour de son voyage initiatique vers l'Ouest : « Jielian a semé les 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)²³. « Jie Lian » désigne ici le lettré musulman néo-confucéen Liu Zhi, « Guan Chuan » renvoie à une des traditions de la Jahriyya²⁴. Cet acte, consigné dans

23 Dans leurs travaux, les deux islamologues chinois Jin Yijiu et Zhou Xiefan soulignent que dans l'histoire de l'islam chinois, le lien doctrinal entre Liu Zhi, Ma Mingxin et Ma Qixi (qu'ils considèrent comme trois grands réformateurs) a bien trop souvent été négligé. Zhou Xiefan poursuit sa réflexion en dressant un parallélisme entre histoire mondiale et chinoise de l'islam. Il précise qu'à l'époque de Ma Qixi, le nouveau courant wahhabite a été représenté en Chine par le courant Yihewani (Ikhwan) de Ma Guoyuan 马果园, que l'islam moderniste a été représenté par Wang Kuan 王宽 et que, selon lui, le néo-soufisme de la Sanūsiyya aurait eu son corollaire en la figure de Ma Qixi en islam chinois. Cette idée est séduisante mais comme l'ont bien démontré Rex Sean O'Fahey et Bernd Radtke dans leur article « Neo-Sufism reconsidered », le terme « néo-soufisme », cliché très en vogue au début des années 1990, a été utilisé abusivement dans la littérature secondaire pour décrire des mouvements soufis de la fin du xviii^e au début du xx^e siècle. Ils montrent que l'historiographie sur le néo-soufisme, notamment celui de Sanūsi (1787-1859), a été mise en place à l'intérieur de paramètres définis par la littérature coloniale occidentale. En ce qui concerne le cas chinois, à notre connaissance, cette idée est nouvelle. Voir Zhou Xiefan 周燮藩, « Lecture critique des sentences parallèles de Ma Qixi [*Ma Qixi shilian jiedu* 马后西诗联解读] », in *Apprécier les sentences poétiques de Ma Qixi* [*Ma Qixi shilian shangshi* 马后西诗联赏析], éd. Min Shengguang 敏生光 [*Hadj Muhammad Nūr al Dīn*]. Pékin, Zhonghua shuju, 2004, p. 94-112. Dans le même ouvrage, voir la contribution de Jin Yijiu 金宜久, « Explication des sentences poétiques de Ma Qixi [*Ma Qixi shilian zhushi* 马后西诗联注释] », p. 1-40, mais surtout le chapitre 12 de son ouvrage *Explorer les secrets de l'islam chinois. Étude sur Liu Zhi* [*Zhongguo yisilanjiao tanmi - Liu Zhi yanjiu* 中国伊斯兰教探秘 - 刘智研究]. Pékin, Dongfang chubanshe, 1999. Concernant le débat autour du néo-soufisme voir Rex Sean O'Fahey et Bernd Radtke, « Neo-Sufism reconsidered », *Der Islam* 70 (1993), p. 52-87.

24 Guanchuan est la circonscription dans laquelle Ma Mingxin, le fondateur de la Jahriyya, demeura le plus longtemps. C'est pourquoi, plusieurs générations après lui, son enseignement était connu comme la « tradition Guanchuan ». Une autre tradition, celle de Lingzhou 灵州 (actuel Lingwu 灵武), vit également le jour dès la troisième génération. Sur les développements de la Jahriyya voir Françoise Aubin, « En Islam chinois : quels Naqshbandi ? », in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique*

le récit hagiographique, qu'il fût réel ou symbolique, a une portée significative car il inscrit Ma Qixi, tout du moins spirituellement, dans la lignée sainte du grand saint naqshbandi à un moment où il cherche à légitimer son ordre religieux.

Un dernier fait marquant est la nécessité, imposée par Dieu, d'instituer un *quṭb*, un pôle de sainteté à Kashgar. On voit ici s'illustrer le lien spirituel entre le *murīd* (Ma Yingcai) et son shaykh ainsi que les logiques de diffusion et d'implantation soufies à travers la figure du *quṭb*, chargée de pérenniser l'ordre dans d'autres lieux géographiques. La *ermaili* 尔买力 [ar. *ʿamal*] organisée par Ma Yingcai est un rituel qui sert à célébrer le saint Āfāq Khwāja. On apprend ensuite que Ma Yingcai meurt de maladie à Kashgar, sans que l'on puisse savoir combien de temps il a accompli cette mission centrale.

Dans son étude sur la *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Kabira Masotta distingue plusieurs pratiques de la *ziyāra* dans les traditions primitives du soufisme. Elle décrit un lien de compagnonnage particulier, la *ṣuḥba*, qui fait résonance avec les éléments mentionnés ci-dessus : « Le désir de se rendre sur la tombe d'un compagnon ou d'un maître relève avant tout de trois éléments fondamentaux. Le témoignage d'abord : l'ascète cherche à rendre hommage à son compagnon ou maître, témoigner son affection, prier pour lui ; le désir de recevoir ensuite, de bénéficier de la *baraka* du compagnon ou du maître, d'échanger avec lui ; et enfin, le désir de mourir et de demeurer à ses côtés. Ces trois points traduisent un lien physique et spirituel de la *ṣuḥba* : celui de l'expérience présentielle qui unit les compagnons et qui perdure après la mort²⁵. »

La mort de Ma Yingcai pourrait entrer dans ce cadre interprétatif.

L'étude de ce bref passage du texte hagiographique montre que la visite de Ma Qixi sur la tombe de Āfāq Khwāja s'inscrit dans sa quête de la voie de purification dont les fondements à Taozhou ont été l'ascèse, notamment par une retraite cellulaire, et la mystique, avec l'accès à la révélation divine. La visite au tombeau, considérée comme expérience initiatique, le conforte dans son rôle de *walī* (ami de Dieu) tout en l'inscrivant dans une lignée sainte.

Ce pèlerinage sur la tombe d'Āfāq Khwāja permet à Ma Qixi de retourner dans son bastion religieux avec une aura de sainteté reconnue de tous, comme en témoigne le révérend Snyder :

musulman, éd. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Istanbul-Paris, Isis, 1990, p. 491-572.

25 Kabira Masotta, « La *ziyāra* chez les premiers ascètes et dévots d'après la *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī : entre itinéraire pèlerin et initiation au *dhikr al-mawt* », p. 260.

When he returned, his followers gave him a royal welcome demonstrating in such numbers and with such spontaneous fervor that his position was manifestly more powerful than ever before. He felt himself to secure that he even assumed the title “holy man”, and conducted himself with a lofty demeanor²⁶.

L'étude de ce texte hagiographique a permis de mettre en exergue le rôle de la visite pieuse aux tombeaux dans un récit édifiant qui sert à la fois à légitimer le développement de ce nouveau mouvement religieux et à le fonder dans un modèle de sainteté hérité du passé. Nous allons maintenant nous intéresser à un autre type de matériau qui permet d'examiner la visite pieuse aux tombeaux dans la vie ordinaire de la communauté.

La visite aux tombeaux dans le contexte religieux, social et politique des années 1940

Comme déjà mentionné, *Chroniques du Xidaotang* rapporte quasiment au jour le jour les événements jugés importants. Le principal intérêt de ce document est qu'il échappe à la logique édifiante des récits hagiographiques ; les visites aux tombeaux n'y occupent pas un rôle clé comme cela peut être le cas dans l'économie d'un récit saint, largement codifié. Elles y sont mentionnées dans une pluralité de contextes qui font émerger différents acteurs et leurs motifs. Ces chroniques sont également précieuses d'un point de vue terminologique car elles laissent entrevoir des termes formulés dans le cours de l'action. Tout comme dans l'hagiographie, aucune mention de la translittération chinoise de *zīyāra* n'y figure.

Les premières pages du sixième volume de la chronique, qui débute le 18 mars du calendrier lunaire, décrivent les journées de deuil qui suivent le décès de Ma Mingren (1894-1946), le troisième shaykh du Xidaotang. C'est son bras droit, Min Zhidao (1880-1957), qui prend désormais les rênes de la communauté. Les tombeaux dont il est question dans cette chronique sont ceux de Ma Qixi et de Ma Mingren. L'enquête n'a pas encore permis de déterminer si le deuxième maître Ding Quangong (1868-1917), mort en martyr à Taizijie en 1917, avait un tombeau à Lintan en 1946, qu'il soit symbolique (multilocation) ou réel (transfert de la dépouille).

²⁶ Snyder, *op. cit.* (1955), p. 9.

À la lecture de la chronique, on constate que différentes situations donnent lieu à la visite des tombeaux. Un premier ensemble concerne la visite des tombeaux liée à des fêtes religieuses comme le jeûne du mois de ramadan, la fête du Pardon ou celle du Sacrifice :

2 juillet 1946. Hier après-midi on a visité les tombes (*zhuanfen* 转坟), aujourd'hui tous nos coreligionnaires sans exception font le jeûne.

12 novembre 1946. Aujourd'hui c'est la fête du Sacrifice (*zhongxiao jie* 忠孝节²⁷). Toutes les mosquées de notre bourg font des rassemblements, chacune de leur côté, pour le rite. Chez nous, on se rassemble pour faire la prière à 9h du matin, à 11h30 on fait le sacrifice et ensuite on rend visite aux tombes (*shangfen* 上坟).

2 juin 1949. Après la prière de l'après-midi, il [le shaykh Min Zhidao] visite les tombeaux des saints (*shang gongbai* 上拱拜) pour vénérer chaque tombe (*ye ge femu* 谒各坟墓), il décide que le jeûne doit commencer demain (*ding ming qi bizhai* 定明起闭斋).

3 juillet 1949. Aujourd'hui, chaque mosquée de la vieille ville [de Lintan] célèbre en même temps la rupture du jeûne (*juxing erti* 举行而提²⁸). Chez nous plus de 1000 personnes y participent. Han *ahong* [imam] et le Maître Min [Zhidao] ont fait des prêches. Après la dispersion de la prière, on a pris une photo devant la mosquée, puis on a fait une visite aux tombeaux (*shang gongbei* 上拱拜), ensuite on est retourné au *daotang* (*fu daotang* 赴道堂, pers. *khānqāh*).

Trois de ces passages concernant les fêtes religieuses mentionnent que la visite des tombeaux se fait de façon collective, après la dispersion de la prière, lors de grandes fêtes comme *īd al-fiṭr* ou *īd-i qurbān* réunissant toute la communauté (voir fig. 1). Les expressions *zhuanfen* 转坟 ou *qianfen* 迁坟 veulent dire littéralement « transférer une tombe » ou « déplacer le cadavre de l'ancienne tombe dans une nouvelle tombe ». Mais en contexte musulman, *zhuanfen* revêt une autre signification, comme me l'a indiqué un imam du Xidaotang :

27 En chinois, les expressions *zhongxiaojie* 忠孝节 ou *zaishengjie* 宰牲节 désignent le Festival du Sacrifice. Dans le monde musulman, cette fête a des appellations différentes, *īd al-adha* dans les pays arabes ou *īd-i qurbān* en Iran, Afghanistan et Asie centrale.

28 Ici *erti* 而提 renvoie à *Erde-feite'er* 尔德-菲特尔 (*īd al-fiṭr*) ou *kai zhajie* 开斋节, la fête musulmane marquant la rupture du jeûne du mois de ramadan.

Zhuanfen est également une façon de désigner la visite sur les tombes. La plupart du temps, on utilise ce terme quand on visite les tombes des ancêtres à l'occasion de *kaizhai jie* [ar. *ʿīd al-ḥiṭr*, fête de la rupture du jeûne], *zaisheng jie* [pers. *īd i-qurbān*, fête du sacrifice] et le jour de *zhuma* [*jumu'a*, prière collective du vendredi].



FIGURE 1 « Photo-souvenir de toute la communauté (*zhemati* 折麻提 [ar. *jamā'a*]) au moment de la rupture du jeûne, Grande Mosquée de l'Ouest, 7e mois de la 38^e année de la République (juillet 1949) (*Minguo san shi ba nian qi yue Xidasi kaizhai licheng zhemati quanti sheying jinian* 民國三十八年七月西大寺開齋禮成折麻提全體攝影紀念) ». Au centre de cette photo, mentionnée dans les *Chroniques*, figure le Maître Min Zhidao

SOURCE : PHOTO APPARTENANT À LA MOSQUÉE DE TAIZIJIE (DISTRICT DE HEZHENG), AUTEUR ANONYME, PHOTO REPRODUITE PAR HILLE MARIE-PAULE, AVRIL 2012

Dans le troisième extrait, qui indique une visite solitaire effectuée le 2 juin 1949, l'action du maître sur les tombeaux est précisée avec l'expression polysémique « *ye ge fenmu* 謁各坟墓 »²⁹ : il se rend seul sur les tombeaux pour solliciter les saints afin de décider de la date du début du jeûne.

29 Le grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise (Grand Ricci) donne les définitions suivantes pour ce verbe : 1/Rendre compte ; exposer (à un supérieur), dénoncer. 2/Se rendre en audience. 5/Demander ; solliciter.

D'autres situations sont liées à la commémoration de la mort des saints.

26 mars 1946. Il est midi, on célèbre la commémoration du 7.7³⁰, les frais sont pris en charge par les fidèles (*zhong jiaotu* 众教徒) de Changchuan. Avant d'aller sur la tombe (*shangmu* 上墓), on se réunit à la Grande Mosquée de l'Ouest, on monte sur la grande poutre centrale et on prend une photo de groupe en souvenir.

27 mars 1946. À deux heures de l'après-midi, Ding Zhengxi, les frères Ma Fuchun et Ding Yongchang sont arrivés en voiture à la gare routière. Après être montés à la tombe (*shangmu* 上墓), ils ont commencé à visiter le *daotang* 道堂, toute la communauté (*堂 tang*) était très attristée.

17 mai 1946. À une heure de l'après-midi, au retour du cimetière (*shangfen* 上坟), on est allés vénérer les saints (*zansheng* 赞圣). Les communautés (*zhemati* 折麻提 [ar. *jamā'a*]) extérieures n'ont pas été conviées. Parmi les membres internes qui y ont assisté, on compte plus de 1000 hommes alors qu'il n'y avait pas plus de 500 femmes.

Les deux premiers extraits concernent la visite à la tombe de Ma Mingren au moment du 49^e jour du deuil. L'action de se rendre sur la tombe est désignée par *shangmu* 上墓, ce qui laisse penser que la tombe prend la forme d'un tertre funéraire qui n'a pas encore fait l'objet d'une construction. Dans la chronique, à la date du 8 mai 1946, on apprend que la construction du *gongbei* est confiée à deux membres de la communauté : « Min Chengcai et Ding Liangdong se chargeront de la construction du *gongbei* [由士斌、文焕；拱北启砌] ». Le dernier extrait relate une visite aux tombeaux deux jours avant la commémoration de la mort du saint fondateur. Cette visite aux tombeaux pour « vénérer » les saints, collective et interne, rassemble hommes et femmes. Ces éléments de description, qui apportent des précisions, laissent supposer que des membres extérieurs à la communauté peuvent parfois être conviés aux visites.

Dans les chroniques, deux visites aux tombeaux concernent des cas de maladie :

18 mai 1948. Le maître (*jiaozhu* 教主) [Min Zhidao] entre dans la mosquée pour faire la prière. Après la dispersion [de la prière], il pénètre dans le *gongbei* (*ru gongbei* 入供拜), puis se rend sur chaque tombe [du cimetière de] Dongwan. Ensuite, il se rend au-dessus de la grotte pour rendre visite au malade Shan Dengkui 单登奎. À une heure de l'après-midi, il va

30 La formulation 7.7 renvoie à 7 × 7 qui est le 49^e jour du deuil. Notons ici l'influence de la tradition taoïste dans la pratique du deuil.

vénérer les saints (*zansheng* 赞圣) sans convier les gens de l'extérieur (*wei qing waifangren* 未请外坊人).

7 novembre 1948. Le Maître (*jiaozhu* 教主) [Min Zhidao] était malade et son état ne s'améliorait pas. Les fidèles, après avoir prié ensemble une partie de la journée, sont montés aux tombeaux pour faire des prières votives (*shang gongbai qidao* 上拱拜祈祷); ensuite ils se sont rendus à tour de rôle à l'étage pour lui adresser des vœux de rétablissement (*wen'an* 问安). Les fidèles semblaient extrêmement inquiets, des larmes coulaient sur leur visage.

Le premier extrait, daté du 18 mai, a lieu la veille de la commémoration de la mort du saint fondateur. Le verbe *ru* 入 instille un doute à la fois sur le *gongbei* lui-même et la façon de s'y recueillir. L'enquête orale a montré que les tombeaux des shaykhs du Xidaotang, même pendant la première moitié du xx^e siècle, n'avaient pas de partie construite (contrairement aux mausolées des autres confréries), c'est pourquoi le verbe « pénétrer » interroge. On peut émettre l'hypothèse que le maître pénètre dans l'enclos des tombeaux ou bien qu'il se rend aux tombeaux de Dazigou (lignée sainte dont Ma Qixi était originaire) qui se trouvent à l'entrée du cimetière de Dongwan. Les tombes visitées à Dongwan sont probablement celles des martyrs tombés au côté de Ma Qixi le 19 mai 1914. La deuxième visite qu'il effectue en début d'après-midi se fait sur les tombeaux des shaykhs du Xidaotang, la description laisse entendre qu'elle se fait dans une grande intimité. Dans cet extrait, il est également question de la visite à un malade que l'on peut corréliser avec la visite en privé des tombeaux. Le second passage traite plus directement de la prière votive qui est effectuée sur les tombeaux pour demander le rétablissement du maître alors malade. Un autre passage concerne plus particulièrement le déroulement des visites :

20 mai 1946. À partir d'aujourd'hui, la règle de visiter les tombes (*shangfen* 上坟) trois fois par jour va être changée à une seule visite le matin. Les grandes prières tout au long du chemin vers les tombes ont complètement cessé.

Notée le lendemain de la cérémonie de commémoration du 19 mai, cette consigne laisse penser que des ajustements sont envisagés pour organiser la visite aux tombeaux les jours de grand rassemblement. Ainsi, cette préconisation, outre le fait de suggérer une grande effervescence religieuse, souligne la nécessité de changer la fréquence ainsi que les comportements dévotionnels. Les prières tout le long du chemin (*yantu* 沿途) ne sont pas sans rappeler les formes de dévotion du bouddhisme tibétain très influent dans cette région de

l'Amdo. L'expression d'une religiosité populaire ardente la veille a probablement encouragé un encadrement plus strict du flux des fidèles pour remodeler les pratiques pèlerines.

On trouve également dans les chroniques des personnalités extérieures qui viennent visiter les tombeaux :

14 juin 1946. Le jeune frère du célèbre peintre de Lanzhou Ma Tengbo/bai est venu au *tang* pour faire une visite de respect au Maître, puis il a rendu visite aux tombeaux où il a brûlé de l'encens. On l'a logé à la nouvelle auberge.

10 février 1949. Le secrétaire de l'éducation de Minxian Ma Fuyu, accompagné de dix chefs de son district, est descendu au bourg hier. En tant que représentant du président Ma [Ma Bufang] du Qinghai, il vient spécialement pour visiter les tombes des Maîtres disparus, et aussi pour assister à la cérémonie commémorative des trois ans. Aujourd'hui ils ont apporté deux bannières de brocart, une inscription sur étoffe de soie [comme cadeau de condoléances] et toutes sortes de présents. Notre *tang* les a accueillis cordialement en organisant un banquet et en les logeant à l'étage du Tianxinglong à la porte sud. Ma Zhen, le président du conseil d'administration de Minxian, a obtenu du Président du Qinghai Ma l'envoi de 4000 trons de bois qui seront acheminés par l'usine de bois du nord-ouest [qui appartient au Xidaotang].

Comme nous l'avons dit plus haut, ces chroniques présentent l'avantage d'ouvrir une fenêtre d'observation sur la vie sociale et économique au sein du *daotang*. Les extraits reproduits ci-dessus montrent que les tombeaux sont également visités par des personnalités extérieures qui ne sont pas forcément musulmanes. Lors de visites de politesse, les visiteurs témoignent de leur déférence en brûlant de l'encens sur les tombeaux. Le second extrait, dans lequel est évoquée la commémoration de l'anniversaire de la mort de Ma Mingren, donne des indications sur les personnalités politiques qui assistent à la fête religieuse ainsi que sur la nature de leur hommage (visite des tombeaux, offrandes de condoléance). Lors de cette fête religieuse, il est également question de parler affaire, ici le commerce de bois. Ces deux extraits ne manquent pas de souligner l'hospitalité dont fait preuve le *daotang* puisque ces visiteurs extérieurs sont accueillis, nourris et logés par ses soins.

Ces passages des *Chroniques du Xidaotang* nous renseignent à plus d'un titre. Tout d'abord, ils mettent en lumière la pluralité des contextes de visite pieuse aux tombeaux : fêtes religieuses, fêtes commémoratives, cas de maladie, visites de politesse. On y apprend également que les recueils peuvent avoir

lieu de façon collective ou individuelle, avec ou sans invitation de membres extérieurs à la communauté. Enfin, les actions décrites dans ces extraits sont également plurielles : on y récite les écritures saintes, on y sollicite les saints, on y fait des prières votives, on y brûle de l'encens. L'étude des *Chroniques* fournit un ancrage historique qui permet de mieux interroger les résultats de l'enquête ethnographique effectuée entre 2006 et 2019 que nous allons maintenant présenter.

Les visites pieuses dans l'intimité des tombeaux

À Lintan, au Gansu méridional, l'espace des tombeaux, distribué sur deux niveaux et auquel on accède par un grand escalier blanc, se trouve derrière la Grande Mosquée de l'Ouest sur le flanc de la Montagne du Phoenix de l'Ouest (*Xifeng shan* 西凤山). Ce 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 les arcs de voûte soutenus par des piliers servant de contrefort aux terrasses, sont juxtaposés sans être complètement unifiés. Catherine Mayeur-Jaouen 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 »³¹. Inversement, les tombeaux se trouvent dans l'axe de la *qibla*, si bien que lorsque les fidèles font la prière rituelle en direction de La Mecque, ils la font également dans l'axe des tombeaux des saints.

Aujourd'hui, l'emplacement des tombeaux se trouve au même endroit que par le passé³² ; les balustrades de styles géométriques hexagonaux (1^{er} palier) ou floraux (2nd palier) formant garde-corps le long des terrasses supérieures et inférieures, autrefois « constructions faites de tuiles et de bois » (*wamu jie-gou* 瓦木结构), sont aujourd'hui en ciment, tout comme l'escalier qui est venu remplacer le chemin de terre. Le terrassement sur deux niveaux structure l'organisation physique des tombeaux : la terrasse du premier niveau en accueille un, celle du niveau supérieur deux. Les tombeaux sont disposés dans un enclos quadrangulaire ceint d'une balustrade construite en briquettes et recouverte

31 Catherine Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et *zâwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, éd. André Vauchez. Paris, De Boccard, 2000, p. 133-147 (135).

32 Pour plus de précisions sur le sort des tombeaux pendant la Révolution culturelle voir Marie-Paule Hille, « 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) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 146 (2019), p. 73-96.

de tuiles vertes vernissées. Elle est décorée d'une frise de pierres sculptées aux motifs végétaux. Ces balustrades s'apparentent à la grille (ar. *maqṣūra*) observée sur d'autres lieux sacrés du monde musulman servant à protéger le tombeau d'un saint.

L'enclos où se trouvent les tombes est laissé au règne de la nature : la luxuriance de la végétation tranche avec les espaces environnants bien entretenus et la pelouse de gazon bien rase. Cette végétation particulièrement foisonnante donne une certaine noblesse à ce lieu saint dans lequel on pourrait voir une représentation ici-bas du jardin du paradis (ar. *janna*), comme cela a été observé ailleurs dans le monde musulman³³. Les tombeaux sont ainsi intimement associés au site naturel de la Montagne du Phoenix de l'Ouest. L'écologie du lieu a d'ailleurs 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 d'eau traverse l'enclos via un tuyau de canalisation, alors qu'au pied de la montagne se trouvent deux puits naturels. Le site de ces tombeaux entretient ainsi un lien étroit avec la nature³⁴, caractérisé par une proximité avec le végétal, l'eau et le minéral. L'enquête n'a pas permis d'aller plus loin dans la compréhension de l'aménagement de cet espace sacré, notamment sur deux points particuliers : le respect des principes géomantiques chinois et le symbolisme culturel de certains végétaux.

Les tombeaux des saints du Xidaotang tranchent par leur simplicité à côté de l'architecture ostentatoire de style chinois de la Grande Mosquée de l'Ouest et des autres bâtisses, à fonction religieuse ou pratique, construites à l'occasion du centième anniversaire de la mort de Ma Qixi en 2014. Ces tombeaux se distinguent également de façon plus générale des autres tombeaux soufis de la région qui se présentent majoritairement sous forme de mausolées (voir fig. 2 & 3).

Un écrivain et poète du Xidaotang donne une description des tombeaux dans un petit ouvrage de littérature populaire (*minjian* 民间) publié en 2014 à l'occasion de la commémoration du 100^e anniversaire de la mort du saint fondateur. Dans sa définition du terme *gongbei* (entrée 14 de la rubrique « 33 mots clés ») qui couvre deux pages, on trouve ce passage :

Les points qui diffèrent clairement entre les *gongbei* 拱北 du Xidaotang et ceux des autres courants (*jiaopai menhuan* 教派门宦) sont : il consiste en une simple tombe (*pusu de fenmu* 朴素的坟墓), il n'a pas de mausolées

33 Corine Fortier, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113-114 (2006), p. 229-245 (235).

34 Mayeur-Jaouen, *op. cit.* (2000), p. 137.



FIGURE 2 Le mausolée de Dazigou (nov. 2017, Lintan)
CRÉDITS : MARIE-PAULE HILLE



FIGURE 3 Les tombeaux des saints du Xidaotang (juin 2017, Lintan)
CRÉDITS : MARIE-PAULE HILLE

majestueux (*haohua guili de muting* 豪华瑰丽的墓厅) ni de constructions annexes (*fushu jianzhu* 附属建筑), il n'a pas non plus de stèles (*mubei* 墓碑) ni d'ornementations particulières (*tebie de zhuangshi* 特别的装饰). Si ce n'est qu'une tenture (*beidan* 被单) sur laquelle sont inscrites des écritures saintes, offerte (*fengxian* 奉献) occasionnellement (*ou'er* 偶尔) par des croyants (*mumin* 穆民 [ar. *mu'min*]), couvre la motte de terre (一丘土 *yiqiutu*) et aussi qu'au pied du tombeau est disposé un brûle encens en forme de bassin en briques (*leisi wapen de xianglu* 类似瓦盆的香炉) pour que les visiteurs des tombes puissent planter les bâtonnets d'encens.

Cette description des tombeaux est particulièrement juste si ce n'est qu'ils ne sont pas de simples « mottes de terre » (一丘土 *yiqiutu*) mais bien des *tābūt* (*tabuti* 塔布替) – souvent traduit par « cénotaphe » – recouverts de plusieurs tentures (*beidan* 被单 ou *shandan* 苫单) – équivalent de la *kiswa* – de velours ou satin vert sur lesquelles sont généralement inscrits en jaune des versets du Coran en arabe. Un imam du Xidaotang m'a donné cette explication concernant la *kiswa* :

Concernant la *kiswa*, nous la nommons « *shandan* 苫单 » en chinois, dessus sont inscrits des versets du Coran, généralement c'est le verset du Trône (*ayeti ku'ersi* 阿叶提库尔西 [ar. *āyat al-kursī*])³⁵. La plupart du temps, ce *shandan* est rapporté de La Mecque par les gens qui reviennent de leur pèlerinage. Une fois que la toilette du corps a été faite, on le donne au *ahong* [imam] pour qu'il en recouvre le *tābūt*.

Les tentures sont fixées à l'aide de trois lanières en tissu, tendues dans la largeur du *tābūt*, aux extrémités desquelles un ballotin en tissu, certainement lesté de sable, fait office de poids. Les tombeaux 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

35 Traduction de Jacques Berque (Paris, Albin Michel, 1995) : « – Dieu : il n'est de dieu que Lui, le Vivant, l'Agent suprême. Somnolence ne le prend, non plus que sommeil. À Lui appartient ce qu'il y a dans les cieus et sur la terre. Qui oserait intercéder auprès de Lui, si ce n'est sur Sa permission, Lui qui sait l'imminent et le futur des hommes, alors qu'eux n'embrassent même pas une parcelle de Sa connaissance, excepté ce qu'Il veut ? Son siège s'étend aux cieus et à la terre, dont la sauvegarde ne lui coûte aucun labeur. Il est le Sublime, le Grandiose ». Dans une note sur ce verset 255, Jacques Berque indique utiliser la traduction minimale de « siège » pour *kursī* (Trône, au sens figuré).

dirigés vers le sud » (*toubei zunan* 头北足南)³⁶ 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 »³⁷ conformément aux prescriptions musulmanes. 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 l'espace des tombeaux et le lieu de recueillement.

La localisation des tombeaux et leur organisation physique favorisent la création d'un havre où le bruit de fond de la ville est peu à peu recouvert par le chant des oiseaux et le bruissement des feuilles. Ce lieu de recueillement se divise en trois espaces distincts : une allée en ciment partant de l'escalier et se prolongeant jusqu'à l'extrémité nord de la terrasse ; une pelouse rectangulaire d'herbe bien taillée, de la largeur de l'enclos des tombeaux, jouxtant la montagne ; un espace carrelé juste devant les tombeaux avec des motifs géométriques cubiques dans les tons de noir et ocre qui ne sont pas sans évoquer la *ka'ba*. Contrairement à d'autres lieux saints de l'islam où les dévots se livrent à toutes sortes de plaisirs (repas, musique, poésie), l'espace des tombeaux observé ici n'est pas un lieu de sociabilité : les salutations se font discrètes, les discussions à voix haute rares³⁸. Aucune règle ne semble régir les activités observées près des tombeaux, si ce n'est un principe de pureté laissé à la discrétion des croyants et qui s'exprime par le choix de se déchausser ou non pour approcher les tombes. À ce propos, alors que je la questionne sur le fait que certains se déchaussent, d'autres non, une dame d'âge moyen m'explique :

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* » (trad. litt. « pur et vrai ») désigne ici la pureté voulue par les pratiques islamiques et qui selon le contexte, notamment alimentaire, peut être

36 Yi Min, *op. cit.* (1994), p. 50.

37 Fortier, *op. cit.* (2006), p. 232.

38 Tout comme l'islam maghrébin est empreint de la culture méditerranéenne, on ne sera pas surpris de constater l'influence de la culture chinoise sur les pratiques islamiques, notamment sur l'usage des bâtonnets d'encens. Comparé aux pratiques dévotionnelles décrites par Thierry Zarcone 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 de chiffons votifs aux arbres ou aux balustrades entourant les tombeaux. Sur ces deux points de comparaison voir : Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris, Gallimard, 1982 ; Thierry Zarcone, « Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », *Journal of the History of Sufism* 3 (2001), p. 133-172.

traduit par *ḥalāl* (licite). Cette pureté semble 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. Le périmètre du respect de cette pureté des lieux est variable : certains se déchaussent en haut des escaliers, d'autres le font tout près des tombeaux.

Dans cet espace-refuge, quelque peu réconfortant, les pèlerins viennent chercher un moment d'intimité avec les saints défunts. Bien que proches du lieu de culte, les tombeaux constituent un espace autonome dont la sacralité attire un public animé par des motifs différents que ceux pour lesquels il fréquente la mosquée. Les croyants profitent d'un espace où ils peuvent exprimer librement leur religiosité, contrairement à la mosquée, lieu soumis à l'uniformité du culte musulman. Mises à part les visites collectives d'une centaine de personnes observées après la première prière les jours du mois de ramadan (voir fig. 4), les visites, surtout lors des fêtes commémoratives, se font de façon individuelle, à deux ou à trois. Il est rare de venir en groupe visiter les tombes (voir fig. 5). Les jeunes hommes et les hommes d'âge moyen viennent rarement accompagnés d'un autre homme, alors que ceux d'un âge avancé viennent parfois avec leur(s) petit(s)-enfant(s). Les dames âgées viennent seules ou sont accompagnées de leur fille ou belle-fille ou bien de leur(s) petit(s)-enfant(s) qui les aident à se mouvoir. Les dames d'âge moyen viennent seules ou avec leur(s) enfant(s) alors que les jeunes filles viennent souvent à deux ou trois, entre amies. Les couples, seulement quand ils sont jeunes mariés ou quand la

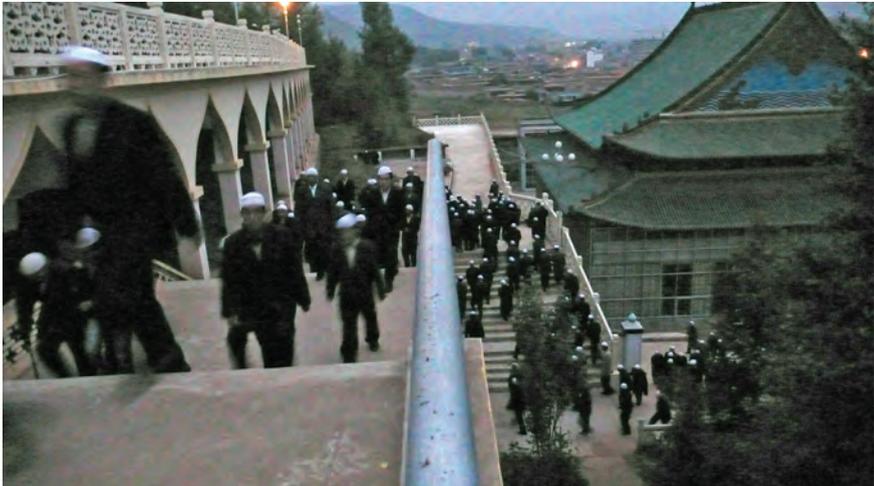


FIGURE 4 Les hommes se rendent aux tombeaux après la première prière durant le mois de ramadan (oct. 2007, Lintan)

CRÉDITS : MARIE-PAULE HILLE



FIGURE 5 Des fidèles rendent visite aux tombeaux (juin 2019, Lintan)
CRÉDITS : MARIE-PAULE HILLE

femme est enceinte, viennent ensemble. Pendant les fêtes commémoratives, on note une présence accrue de femmes seules ou accompagnées d'enfants, surveillés de près. Les logiques de regroupement et les façons de vénérer les saints sont intrinsèquement liées aux activités de prières observées près des tombeaux.

S'approcher et s'éloigner des tombeaux sont deux actions singulières, dans le sens où il y a autant de façons de s'approcher ou de s'éloigner que d'individus engagés dans ce cours d'action. Ces actions typifient la relation que les croyants entretiennent avec les saints sur l'espace de leur tombeau et dans la temporalité réduite de la visite vécue comme une expérience unique. Tous les croyants ne s'approchent pas des tombeaux : certains s'aménagent un espace de prière, en gardant une bonne distance avec les tombeaux, à l'entrée du lieu saint, en lisière du talus d'herbe ou sur la margelle de la balustrade. Ce genre de visite ne nécessite pas de brûler un bâtonnet d'encens, elle s'effectue souvent en deux temps : une première prière debout dès l'entrée sur le lieu saint, parfois même sur les marches qui mènent à celui-ci, puis un moment plus long où le croyant ou la croyante s'agenouille un long moment, buste relevé, tête baissée (ou dirigée vers les tombeaux) et mains posées sur les genoux. Ce moment de prière

se termine généralement par une incantation, les paumes des mains ouvertes vers le ciel qui viennent ensuite recouvrir le visage de haut en bas. Un autre type de recueillement s'effectue en plusieurs étapes : une succession de prières qui scandent le rapprochement physique progressif des tombeaux. À l'inverse, certains fidèles se dirigeront directement vers les tombeaux puis c'est l'éloignement du tombeau qui sera rythmé par des moments de prières successifs.

Les visites observées prennent des formes multiples : le retrait des chaussures peut être (ou non) effectué, l'espace de recueillement devant le banc d'encens peut être (ou non) investi, l'usage des bâtonnets d'encens incandescents pour accompagner la prière peut être (ou non) de rigueur, l'égrenage du rosaire pour compter les prières peut être (ou non) pratiqué, la prosternation en foulant trois fois le sol avec le front peut être (ou non) exécutée, la retraite solitaire sur le flanc de la montagne peut être (ou non) suivie ; l'éloignement du lieu saint à reculons peut être (ou non) observé. Les lignes de fracture entre ces différents types de recueillement ne semblent reposer ni sur l'âge ni sur le genre, mais plutôt sur la proximité physique recherchée avec les saints – qui ne reflète pas forcément une proximité spirituelle – et sur la durée du dialogue avec eux. La combinaison de ces éléments spatiaux et temporels – à une distance proche ou éloignée des tombeaux, d'une durée brève ou longue – semble dessiner trois motifs de visite pieuse au tombeau, non exclusifs : la prière pieuse, la prière votive et la repentance.

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. 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. Lors des fêtes commémoratives, les dévots se rendent sur les tombeaux pour « commémorer les saints défunts » (*jinian wangren* 纪念亡人) en leur adressant des « prières de paix » (*qiqiu ping'an* 祈求平安). Comme me le précisera un imam du Xidaotang :

L'objectif le plus important de la *ziyāra*, c'est de se souvenir du lieu où l'on doit retourner [*i.e.* la dernière demeure] (*guisu* 归宿).

Ces actes méritoires accomplis dans le monde d'ici-bas sur le tombeau des saints ont un impact sur le monde de l'au-delà. Si en islam le destin des hommes est prédéterminé par Dieu, la prière sur la tombe des saints fait partie de ces œuvres pieuses qui permettent d'infléchir un peu plus sa destinée et de s'assurer la miséricorde de Dieu le jour du Jugement dernier. Ainsi, le croyant

retire un bénéfice spirituel des prières de paix et des invocations au nom du saint disparu dans le but de rechercher le salut de son âme. Certains fidèles restent un long moment à réciter des sourates du Coran et à invoquer le nom du Miséricordieux, parfois en égrenant leur chapelet de 99 grains.

Le saint, considéré comme un très proche ou un ami de Dieu, joue le rôle d'intercesseur entre les hommes et Dieu. Les fidèles viennent à tout moment sur les tombeaux formuler des « prières votives » (*du'ā'*) demandant l'exaucement de vœux liés à la santé, à la fécondité, aux résultats scolaires, à la réussite économique, à la sécurité d'un voyage, etc. Ces prières votives, dont nous avons trouvé la trace à la fois dans l'hagiographie et les chroniques du Xidaotang, sont des pratiques qui se perpétuent et qui sont intimement liées à la *ziyāra*.

Un autre type de recueillement observé près des tombeaux s'apparente au désir de repentance. Alors que nous parlions de la pratique de la *ziyāra*, un imam du Xidaotang m'indiquait :

En islam il n'existe pas une autorité comme le prêtre catholique auquel confesser ses péchés. C'est pourquoi le *murshid* guide les croyants sur la voie juste. Ainsi, quand le croyant sent qu'il a mal agi, il ira se repentir sur la tombe du saint pour demander son intercession (*shuoqing* 说情). Les salafistes ne reconnaissent pas cela alors que c'est écrit dans le Coran. C'est pourquoi il faut faire repentance (*zuo taobai* 做讨白 [ar. *tawba*]). C'est pourquoi l'intercession (*shefa'er* 舍法尔 [ar. *shafā'a*]) est si importante.

Lors de mes observations près des tombeaux pendant les fêtes commémoratives, j'ai remarqué, agenouillés en retrait sur la pelouse, appuyés à la colline, le corps et le visage tournés en direction et dans l'axe des tombes, des hommes paumes ouvertes vers le ciel, pleurer en psalmodiant. Ces pleurs, rarement observés et toujours chez des hommes âgés, semblent indiquer « une véritable expérience spirituelle de désir de l'au-delà [...] un déplacement du cœur à l'espace de la tombe »³⁹ ainsi qu'un état de tristesse absolu qui marque une étape spirituelle dans la voie de purification.

Cette douleur est également évoquée par M. Ma, fervent dévot, alors que nous parlions de son expérience lorsqu'il visite les tombes :

Entretien enregistré avec M. Ma, novembre 2017, dans un village près de Lintan. 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

39 Masotta, *art. cit.*, p. 245.

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 ont souffert (*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.

Conclusion

Cette ethnographie à la fois historique et anthropologique montre que la visite aux tombeaux des saints reste un élément central qui structure la vie religieuse de la communauté et qui maintient une forme contemporaine de sainteté. Ce culte rendu aux saints défunts concentre une pluralité d'activités pieuses qui sont autant de façon d'exprimer sa religiosité : honorer la mémoire des défunts en leur adressant des prières de paix, rappeler aux hommes leur condition d'hommes mortels soumis à la miséricorde, demander l'intercession des saints pour l'exaucement de vœux ou pour se repentir de ses péchés, accéder à une étape spirituelle sur la voie de la purification par un déplacement du cœur vers l'espace de la tombe.

Si l'on compare les situations observées aujourd'hui avec celles qui sont décrites dans les matériaux internes du Xidaotang, on retrouve les mêmes activités exceptée celle où le quatrième maître se rend sur les tombeaux pour interroger les saints défunts. Les limites de l'enquête ne permettent pas de définir si les saints défunts font toujours l'objet de consultation privée par le shaykh à la tête de la communauté.

Ce qui semble également avoir changé est la visite des tombeaux par des personnalités extérieures à la communauté, qui était courante par le passé. Si en 2006 les fêtes religieuses comme la commémoration de la mort des saints donnaient encore lieu à une *ermaili* où de nombreux représentants des autres mosquées et des autres institutions religieuses étaient conviés tout comme les fonctionnaires des différentes administrations et les cadres locaux du parti communiste, depuis les nouvelles réglementations religieuses de 2017, la présence des responsables politiques et des représentants des autres cultes à ce genre d'événement religieux est proscrite. Aujourd'hui ces fêtes religieuses ont perdu leur fonction de lieu de jonction entre la petite communauté du Xidaotang et la grande communauté chinoise.

Si elle continue de jouer un rôle structurant au sein de la communauté, la visite aux tombeaux des saints tend à perdre la fonction politique qu'elle

pouvait avoir par le passé où finalement elle rythmait la vie politique et était le témoin d'un rayonnement à la fois économique, politique et religieux. Par ailleurs, si la *ziyāra* est investie aujourd'hui d'une signification exclusivement islamique, il est possible que par le passé, en raison des alliances actives avec des non-musulmans qui venaient visiter les tombes, la frontière entre culte des saints, culte des ancêtres et culte des divinités eût été plus poreuse.

Remerciements

Nos remerciements vont à Mathieu Terrier et Alexandre Papas pour leur relecture attentive et leurs remarques qui ont permis de préciser certains points et d'affiner le propos de cet article. Je remercie également les participants du séminaire « Le culte des saints musulmans en Chine » (Paris, EHESS) en 2019-2020 qui ont contribué aux discussions sur la toute première version de ce texte.