



HAL
open science

Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XX e siècle dans le Sud du Gansu

Marie-Paule Hille

► **To cite this version:**

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*, 2008, XXVII, pp.118-145. hal-01585910

HAL Id: hal-01585910

<https://hal.science/hal-01585910v1>

Submitted on 12 Sep 2017

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

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

Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XX^e siècle dans le Sud du Gansu ¹

Marie-Paule Hille *

Le 19 mai 1914, Ma Qixi 馬啓西 (1857-1914), fondateur du Xidaotang 西道堂, est assassiné avec 17 de ses disciples dans les environs de Taozhou Jiucheng 洮州舊城 ² à Xihetan 西河灘, sur les berges de la rivière Tao 洮河 dans la province du Gansu, par les troupes de Ma Anliang 馬安良 (1855-1919). Cet épisode atteste l'extraordinaire résistance au changement dont fait preuve la société musulmane locale. En faisant émerger dans le paysage religieux un nouveau courant en rupture avec les usages communément établis, Ma Qixi et ses fidèles ont en effet créé un précédent. Ils ont mis en œuvre des formes religieuses anciennes selon des pratiques nouvelles et ont mis en place des modes inédits de régulation.

L'islam chinois, appartenant au sunnisme et suivant l'école hanéfite, est composé de quatre confréries soufies et de trois courants religieux. Les quatre confréries soufies (*sida sufei xuepai* 四大蘇非學派) sont la Khufiyya *hufuye xuepai* 虎夫耶學派 introduite par Ma Laichi 馬來遲 (1681-1766), la Qadiriya *gadelinye xuepai* 嘎德林耶學派, la Jahriyya

¹ Mes remerciements vont à Isabelle Thireau et Elisabeth Allès pour leurs remarques grâce auxquelles j'ai pu préciser mon propos, à l'historien Ma Tong rencontré le 23 octobre 2008 à Lanzhou et à Gilles Guiheux et Delphine Spicq pour leurs relectures.

* Marie-Paule Hille est doctorante au CECMC-EHESS.

² Taozhou La vieille 洮州舊城 et Taozhou La Nouvelle 洮州新城 sont d'anciennes villes fortifiées désormais appelées Lintan 臨潭. La première, la plus ancienne, est une ville de commerce alors que la seconde est une ville administrative. Dans la suite du texte, Taozhou désigne Taozhou Jiucheng.

zheherenye xuepai 哲赫忍耶學派 initiée par Ma Mingxin 馬明心 (1719-1781) et la *Kubrawiya kuburenye xuepai* 庫布忍耶學派. Les trois courants religieux (*sanda jiaopai* 三大教派) sont le *Qadim gedimu* 格底目 (islam dit traditionnel), l'*Ikhwan yihewani* 依赫瓦尼 (mouvement fondamentaliste des frères musulmans, introduit dans les dernières années du XIX^e siècle) et le *Xidaotang* 西道堂 (fin du XIX^e siècle, courant proprement chinois)³.

Sous la dynastie des Ming (1368-1644), Taozhou, à l'intersection de voies commerciales, bénéficie d'une position géographique stratégique ; la ville accueille le bureau de commerce du thé et des chevaux⁴. Les routes vers le nord mènent à Lanzhou 蘭州 en passant par Hezhou 河州 (aujourd'hui Linxia 臨夏) et au monastère de Labrang, Labolengsi 拉卜楞寺 ; celles du Sud conduisent vers le Sichuan et le Yunnan. Cette ville qui s'étend sur la berge du fleuve Tao est coupée du reste du Taoxi 洮西 par les montagnes et les steppes peuplées de Tibétains. À l'intersection des

³ Notons que la *Khufiyya* et la *Jahriyya* sont toutes deux issues de la *Naqshbandiya*. Pour plus de précisions sur l'islam chinois dans le Nord-Ouest de la Chine, voir Lipman Jonathan N., *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle/Londres: University of Washington Press, 1997 ; Fletcher Joseph, *Studies on Chinese and Islamic inner Asia*, Aldershot: Variorum, 1995 ; Ma Tong 馬通, *Zhongguo yisilanjiaopai yu menhuan zhidu shilue* 中国伊斯蘭教派與門宦制度史略 (Histoire du système des courants religieux et des confréries soufies de l'islam chinois), Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe, 2000 (1^{re} édition 1981) ; et plus généralement Aubin Françoise, « La version chinoise de l'islam », *Archives européennes de sociologie*, 1989, XXX, p. 192-220 ; Allès Elisabeth, *Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan*, Paris : EHESS, 2000.

⁴ Pour en savoir plus sur l'histoire et les mécanismes de cette compagnie et son implantation dans le Gansu, voir Millward James, *Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Xinjiang, 1759-1864*, Stanford (Ca.): Stanford University Press, 1998 ; Rossabi Moris, « The Tea and Horse Trade with Inner Asia During the Ming », *Journal of Asian Studies*, 1970, 4-2, p. 136-168 ; Gao Zhanfu 高占福, *Xibei musulin shehui wenti yanjiu* 西北穆斯林社会问题研究 (Étude sur la question de la société musulmane du Nord-Ouest), Lanzhou : Gansu minzu chubanshe, 1991 ; Ding Rujun 丁汝俊, « Lun Mingdai dui xibei bianchui zhongzhen taozhouwei de jingying » 論明代對西北邊陲重鎮洮州衛的經營 (À propos de la gestion de la ville frontalière stratégique du Nord-Ouest, Taozhou, sous la dynastie des Ming), *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 1993, 2, p. 94-107.

cultures chinoise et tibétaine, des populations aux langues, cultures et croyances différentes s’y mêlent pour échanger leurs marchandises⁵. La position géographique, l’activité commerciale, le contact fréquent avec des populations non musulmanes sont autant de facteurs qui façonnent d’une manière originale la communauté musulmane locale.

En 1379, Mu Ying 沐英 (1345-1392), un des généraux de Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398), mène une campagne militaire pour asservir les « 18 lignages Tufan ». L’expédition terminée, nombreux sont les soldats musulmans, pour certains originaires de Nankin, qui restent à Taozhou ; ils construisent la première mosquée de la ville puis initient un commerce entre les nomades et la population sédentaire de la vallée de la Tao, de Hezhou, du Nord et de l’Est⁶. Cette première communauté musulmane installe un islam dit traditionnel par opposition à l’islam soufi qui n’arrivera qu’au XVII^e siècle dans la province du Gansu⁷. Plus de 200 ans plus tard, en 1760, des luttes intestines entre les deux branches rivales de la confrérie soufie Naqshbandiya – la Khufiyya et la Jahriyya – éclatent à Xining 西寧, Xunhua 循化, Ningxia 寧夏 et Hezhou⁸. Toutefois, la communauté musulmane de Taozhou reste à l’écart de ces affrontements puisque, dans ce dispositif religieux dominé par le courant *gedimu*, le *menhuan* 門宦⁹ *Huasi* 華寺 (branche de la Khufiyya) s’impose vers 1740 ; puis, presque un siècle plus tard, une nouvelle branche de la Khufiyya, le *menhuan* *Beizhuang* 北莊 s’implante à son tour. Comme le souligne l’historien Ma Tong, aucun conflit religieux sérieux ou rixe violente entre les lignages n’a jamais déstabilisé la paix relative de cette bourgade. L’introduction des branches soufies s’est faite progressivement et a permis une modification plutôt pacifique de la configuration religieuse locale. Par ailleurs, l’influence de la Jahriyya, réprimée puis proscrite par l’armée des Qing à la fin du XVIII^e siècle, ne parvient pas à s’étendre jusqu’à Taozhou. Ce n’est que tardivement, vers 1860, que certains de ses

⁵ Ekvall Robert, *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*, Chicago: University of Chicago Press, 1939.

⁶ Ma Tong (2000), p. 97

⁷ Fletcher Joseph, « Les “voies” (*turuq*) soufies en Chine », in Popovic A. et Veinstein G. (dir.), *Les Ordres mystiques dans l’islam, cheminements et situation actuelle*, Paris : EHESS, 1986, p. 13-26.

⁸ Lipman J. (1997), p.103

⁹ *Menhuan* désigne un lignage saint Naqshbandi, c’est-à-dire de l’ordre soufi.

fidèles, originaires de Gongchang 鞏昌 (aujourd'hui Longxi 隴西) et fuyant la répression, se réfugient à Taozhou et commencent à propager cet islam soufi ; plus tard, avec l'arrivée des marchands de Zhangjiachuan 張家川 dans les années 1920-1930, le nombre de ses fidèles ne cesse d'augmenter ¹⁰.

Tout au long du XIX^e siècle, à Taozhou comme dans le reste du Nord-Ouest de la Chine, les solidarités religieuses soufies engendrent de puissants lignages de saints, dont le pouvoir s'étend sur les sphères religieuse, politique et économique. Parallèlement, la communauté musulmane *gedimu* est organisée autour de la mosquée et se dévoue à l'action locale à travers ses élites, les notables Hui (*hui shenshi* 回紳士). Comme l'a démontré Jonathan Lipman, les communautés musulmanes de la province du Gansu ne constituent pas un ensemble homogène, solidaire et indéfectible. Bien au contraire, dans les dernières décennies de la dynastie des Qing et sous la République, la réalité sociale est complexe ; une *patchwork and network society* se dessine ¹¹.

En 1895, la répression des populations musulmanes belligérantes de Hezhou, Xunhua et Xining par l'armée des Qing menée par Ma Anliang confère à celui-ci pouvoir et renommée. Originaire de Hezhou et fidèle du *menhuan huasi*, ce militaire musulman, loyal serviteur de la dynastie et futur seigneur de la guerre, apporte dès 1895 son soutien politique et financier au *menhuan huasi* de Taozhou, principal concurrent économique et religieux du *menhuan beizhuang* auquel Ma Qixi appartient jusqu'en 1901. Cette alliance redéfinit les équilibres fragiles à la veille de l'apparition d'un nouveau courant religieux, le Xidaotang. Elle révèle également l'essoufflement des confréries soufies et leur affaiblissement face à la montée des seigneurs de la guerre. Dans ce contexte local mouvant et labile, Ma Qixi, toujours sous la protection du *menhuan beizhuang*, parvient à se glisser entre ces îlots de pouvoir.

Cet article ne constitue pas une étude théologique des caractéristiques religieuses du Xidaotang mais une tentative de relater les balbutiements de ce nouveau courant religieux. Très peu de travaux sur le

¹⁰ Ma Tong (2000).

¹¹ Lipman J. (1997), p. 20

Xidaotang sont disponibles en langue occidentale ; seul Jonathan Lipman y consacre un chapitre de son livre à la suite d'une enquête conduite dans les années 1990¹². L'histoire de la ville de Taozhou peut être retracée grâce aux récits des voyageurs et missionnaires¹³ ainsi qu'à une lecture précautionneuse des annales locales¹⁴. Les travaux de Ma Tong-aident à mieux comprendre le contexte religieux local¹⁵. Enfin, nous nous appuyons sur les matériaux historiques relatifs au Xidaotang publiés à la fin des années 1980¹⁶.

Cet article s'attache à montrer comment, dans des situations de mise à l'épreuve particulières (conflits locaux), les acteurs font un usage inventif de la norme et de leur compétence pour légitimer leur action. Afin de traiter cette question de la légitimité, l'attention portera avant tout sur la sémantique des situations (notamment l'aptitude des acteurs à repérer les caractéristiques d'une situation dans un contexte particulier) et les dynamiques interactives dans ces moments où les conventions perdent leur rôle de repère. En effet, le processus de légitimation implique alors la confection d'un accord qui n'obéit nullement à l'application de principes généraux préétablis mais aboutit à une reconfiguration sociale.

Cette étude replace donc dans son contexte local les débuts de ce nouveau courant religieux. Elle se propose de restituer chronologiquement les différentes séquences historiques du processus de légitimation et de

¹² Lipman J. (1997).

¹³ Teichman Eric, *Travels of a Consular Officer in North-West China*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1921 ; Farrer Reginald, *On the Eaves of the World*, volume 2, London: Edward Arnold, 1917, p. 101-102 ; Ekvall Robert, *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*, Chicago: University of Chicago Press, 1939 ; Andrew Georges F., *The Crescent in Northwest China*. London: China Inland Mission, 1921.

¹⁴ *Lintan xianzhi* 臨潭縣誌 (Annales de la sous-préfecture de Lintan), Lanzhou : Gansu renmin chubanshe, 2001.

¹⁵ Ma Tong, *op. cit.*

¹⁶ Qinghai minzu xueyuan minzu yanjiu suo 青海民族學院民族研究所, *Xidaotang shiliao ji* 西道堂史料輯 (Le *Recueil de matériaux historiques sur le Xidaotang*), Xining : Xibei minzu xueyuan xibei minzu yanjiusuo, 1987, est une compilation de textes hétéroclites : articles écrits par des membres du Xidaotang, des chercheurs et des journalistes pendant la période républicaine et après 1980. Une chronique historique du Xidaotang (« Xidaotang dashiji » 西道堂大事記) est placée en fin de volume.

transformation du jeu politique et social. Cet article traitera tout d'abord de la diversité des expériences et compétences qui ont permis à Ma Qixi de construire sa vision originale de l'islam, de se détacher des schémas religieux communément admis et d'instaurer une nouvelle forme de lien social. Puis quatre événements montreront comment la réalité sociale a été mise à l'épreuve à l'échelle la plus locale et comment les membres des autres groupes religieux, confrontés à cette situation nouvelle, ont alors eu recours à des modes d'action soit familiers soit inédits pour contester la présence du Xidaotang dans l'espace religieux. Enfin, nous verrons comment le processus de légitimation du Xidaotang s'inscrit dans un contexte plus large de compétition pour l'exercice du pouvoir entre Ma Anliang et Ma Qixi et comment l'intervention d'acteurs extérieurs, en extrayant l'affaire de son enlisement local, va permettre la légitimation de ce nouveau courant dans le dispositif religieux local.

Transgression des conventions et affirmation de soi

Ma Qixi : éléments biographiques et esquisse de sa pensée

Né le 12 juillet 1857 à Wangjiazui 汪家嘴 (Taozhou Jiucheng), Ma Qixi est le fils d'un imam *ahong* 阿訇 du *menhuan beizhuang*. Dès son plus jeune âge, il fréquente la mosquée de cette confrérie où il reçoit une éducation coranique. Constatant la facilité d'apprentissage de son fils, Ma Yuan 馬元 fait le choix atypique de l'inscrire dès ses onze ans aux cours privés de Fan Yulin 範玉麟 pour y suivre une formation en chinois classique. Puis, recommandé par ce maître, Ma Qixi poursuit ses études à Taozhou Xincheng, dans le village de Dianzi 店子, auprès du lettré Fan Shengwu 範繩武. En 1876, il est classé second à l'examen du district et un an plus tard, il obtient la quatrième place lors des examens mandarinaux de la préfecture de Gongchang, ce qui lui confère le grade de *xiuca* 秀才. Néanmoins, abandonnant la voie du service civil, Ma Qixi entre alors dans une période de retraite (*bihu gongdu* 閉戶攻讀) de plus de dix ans durant laquelle il se consacre à l'étude de l'histoire de la Chine et des théories des différentes écoles de pensée, mais surtout à l'apprentissage des œuvres de

grands penseurs de l'islam chinois réunis dans le *Han Kitab*¹⁷. À 33 ans, Ma Qixi se distingue déjà des autres musulmans par son parcours intellectuel hors norme et ses choix de carrière atypiques.

Pourtant, de ses écrits, il ne reste que seize poèmes sous forme de sentences parallèles. Bien qu'ils ne suffisent pas à restituer sa pensée dans son intégralité, ils permettent néanmoins de saisir l'originalité de son approche de la religion et sa vision singulière de la réalité sociale. Les préceptes qui se déclinent au fil de ses oeuvres sont destinés avant tout à promouvoir l'enseignement de l'islam, à mieux comprendre la quintessence de sa philosophie et à créer les conditions matérielles pour son expansion. Ses poèmes, écrits à différentes périodes de sa vie, évoquent quatre thèmes principaux¹⁸ : 1. La restitution d'une atmosphère mystique propre au soufisme et l'encouragement à pratiquer l'ascèse (*xiulian* 修煉) qui mène à la négation de soi (*wuwo* 無我) ; 2. L'accent mis sur le lien étroit entre la pratique religieuse (*zongjiao gongxiu* 宗教功修) et l'accomplissement personnel du croyant sur le plan moral (*pinde yelian* 品德冶煉) ; 3. La mobilisation de préceptes confucéens comme médiateurs pour atteindre la pleine connaissance et compréhension de l'islam ; 4. L'intention pragmatique et réaliste de créer une communauté musulmane intégrée au grand ensemble chinois. Ainsi, profondément influencé tant par sa formation néo-confucéenne que par les auteurs du *Han Kitab*, Ma Qixi fonde une école privée appelée Jinxingtang 金星堂 et va parfaire sa vision de l'islam de 1890 à 1901 – date à laquelle il se détache de son *menhuan* d'origine (*beizhuang*)¹⁹.

¹⁷ Pour plus de précisions sur ce corpus de textes voir Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad, a Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Asia Center, 2005.

¹⁸ Haji Muhanmode Nu Lunding Min Shengguang 哈吉穆罕默德奴伦丁敏生光, *Ma Qixi shilian shangshi* 馬啓西詩聯賞識 (Appréciations sur les poèmes de Ma Qixi), Beijing : Zhonghua shuju, 2004. Cet ouvrage, publié à l'occasion du 90^e anniversaire de la mort de Ma Qixi, est une compilation de ses poèmes et de leurs interprétations par des islamologues chinois. Je m'appuie en particulier sur les analyses de Lin Song 林松, Mi Shoujiang 米壽江 et Ding Qian 丁謙.

¹⁹ Ce n'est qu'en 1906 que Ma Qixi donne le nom de Xidaotang à son courant religieux.

Instauration du lien social et indépendance

Précisons en quoi son enseignement diffère de l'islam pratiqué habituellement et transgresse certaines conventions communément admises. Les principales caractéristiques du mysticisme populaire dont font preuve les confréries *huasi* et *beizhuang* sont les *karamat*, miracles pratiqués par les maîtres saints, la vénération des saints et la recherche de l'inspiration en visitant et méditant sur les tombes des saints *gongbei* 拱北. Or, en prise avec la réalité sociale, Ma Qixi mobilise les éléments qui lui paraissent les plus pertinents de sa biographie pour façonner son propre modèle religieux. Mais c'est bien parce que « dire différemment, c'est en fait dire autre chose »²⁰ qu'il bouscule les conventions. Ses contacts précoces avec la culture chinoise et la morale confucéenne sont inédits dans le contexte dans lequel il évolue. L'intensité des symboles religieux avec lesquels ses coreligionnaires perçoivent la réalité ne l'affecte pas avec la même force ; ce déficit d'appuis engendre son éloignement des préceptes religieux habituels. Ses expériences plurielles le conduisent à douter du modèle religieux allant de soi pour la majorité des musulmans et ce scepticisme le pousse à mettre à l'épreuve cette réalité sociale²¹.

Par son enseignement, il fait apparaître de nouveaux repères, symboles et règles. À contre courant, et alors que dans le contexte d'instabilité qui précède la chute de l'Empire, les confréries soufies – craignant la décrépitude de l'islam et l'acculturation de la société musulmane – ont tendance à durcir leur position face à la culture chinoise, Ma Qixi dispense un enseignement hétérogène, laïque et religieux, en chinois, mêlant les classiques confucéens et les textes du *Han kitab*. L'apprentissage se faisant d'ordinaire exclusivement en arabe ou en persan, l'explication des préceptes de l'islam en chinois dépasse les limites de l'acceptable. En effet, les religieux des courants établis voient dans son enseignement une menace de « confucianisation » de l'islam, alors que le fondateur du Xidaotang estime mettre au service de la religion musulmane tout ce qui dans le confucianisme et la philosophie chinoise concorde avec

²⁰ Graham Hough cité par Goodman Nelson et Elgin Catherine, *Esthétique et connaissance : pour changer de sujet*, Combas : Éd. de l'éclat, 1990, p. 36.

²¹ Sur ce point voir Schütz Alfred, *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven/London: Yale University Press, 1970, et Schütz Alfred, "Don Quichotte and the Problem of Reality", in *Collected papers 2, Studies in Social theory*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1962 (1953), p. 135-158.

les préceptes formulés dans les écritures saintes²². Les compétences de cet homme lui permettent de faire se tenir ensemble deux mondes qui jusque là s'excluaient par crainte d'être supplanté pour l'un – l'islam – et par ignorance et préjugé pour l'autre – la culture chinoise. Son système de croyance se démarque de celui des branches soufies par sa précision et sa clarté. Son style littéraire par couplets facilite la compréhension et l'assimilation de ses idées. Cette dialectique rigoureuse repose essentiellement sur deux méthodes : la correspondance des concepts et l'emprunt des mots. En faisant jouer les correspondances de sens entre ce que les fidèles connaissent de la tradition confucéenne et des préceptes de l'islam, il leur fait comprendre les nuances et le sens caché des écritures saintes. De 1890 à 1900, il alterne des périodes de retraite (méditation dans une grotte), d'enseignement et de pratiques rituelles. Dès la création de l'école, l'intérêt pour ce nouvel enseignement ne cesse de croître.

En 1901, une querelle à propos de la nécessité ou non de se déchausser lors de la vénération des tombeaux des saints soufis éclate entre Ma Qixi et Min Yonglu 敏永錄 (le shaykh du *menhuan beizhuang*). Reprochant à ce dernier une position ambiguë sur la règle à adopter qui laisse les fidèles dans la confusion, Ma Qixi prend son indépendance. Dès cette date, il fait preuve de prosélytisme en envoyant ses disciples à Hezhou et à Xunhua. En dix ans, sa popularité s'accroît, ses idées se diffusent grâce à ses poèmes tels des maximes dictant la voie à suivre.

Les catastrophes naturelles, l'instabilité politique et les mauvaises récoltes provoquent des disettes et plongent la société dans la misère, l'insécurité et le désarroi. C'est dans ce contexte de déclin que Ma Qixi façonne sa pensée. Conscient des difficultés auxquelles la population se trouve confrontée, il est porteur d'un projet qui répond aux attentes et s'impose comme une alternative à la détresse. Face à une population lasse des violences, épuisée par les tensions, fort de ses convictions et de sa volonté d'agir, il offre une perspective de changement. Son aisance oratoire, la simplicité de ses mots, la pertinence de ses propos et la détermination de ses actes lui permettent de gagner peu à peu la confiance

²² Ici deux dynamiques se dégagent ; si certains parlent volontiers de confucianisation (*ruhua* 儒化) pour décrire la pensée de Ma Qixi, on peut aussi y voir à l'inverse une transformation du confucianisme (*huaru* 化儒), puisque finalement une fois intégrés dans sa vision de l'islam les préceptes confucéens sont altérés et adaptés à l'usage qu'il veut en faire.

des musulmans et des non musulmans. Avec l'augmentation du nombre de ses fidèles, son pouvoir s'accroît et heurte les intérêts de ceux déjà en place.

Du déni d'existence à la reconnaissance publique

Quatre séquences successives illustrent les modalités de mise à l'épreuve dans l'espace religieux de ce « pouvoir vivre ensemble »²³ et de sa dimension normative sur la réalité sociale. Ainsi, ces quatre événements ébranlent le cadre normatif établi et marquent les premières étapes du processus de légitimation de ce nouveau courant religieux.

Accusation d'hérésie et rupture des solidarités

Lorsque Ma Qixi sort définitivement de sa retraite et qu'il se détache de son *menhuan* d'origine, les rivalités avec les autres figures religieuses s'accroissent. Avec ses fidèles, il devient l'objet de sarcasmes incessants et de diffamations publiques qui les isolent. On les accuse d'hérésie. La première confrontation dans l'arène publique prend la forme d'une action collective : ses rivaux interdisent à la communauté musulmane locale de consommer la viande provenant d'un animal sacrifié par Ma Qixi. Rappelons ici que dans la vie sociale des musulmans, une règle impose de consommer exclusivement la viande issue d'un animal sacrifié selon les préceptes du « pur et du vrai » (*qingzhen* 清真). Cette interdiction enlève à Ma Qixi sa légitimité à pratiquer ce rituel.

Dans cette controverse, les confréries adverses, qui veulent décrédibiliser l'enseignement de Ma Qixi, ne l'accusent pas de tenir des propos infondés, ni de commettre des erreurs, mais le ridiculisent en dénonçant sa croyance comme fondée sur des raisons fragiles. La mise en cause de la validité de sa pratique d'un rite religieux remet en question toute la légitimité de son courant. Cette interdiction symbolique l'exclut de l'espace commun. Contrairement à des diffamations, cette interdiction frappe à l'essence de ce qui rend une croyance performatrice : la pratique des rites. Dans cette mise à l'épreuve, aucune marge de manœuvre n'est laissée à Ma Qixi pour apporter la preuve de la validité de son

²³ Arendt Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris : Gallimard, 1972. Expression de l'auteur prise comme interrogation et principe d'épreuves de toutes sortes.

raisonnement puisque c'est la tangibilité de sa raison qui est remise en question²⁴. Ainsi, la réalité sociale est testée : est-il possible de nier la pureté et la vérité de cette nouvelle forme de l'islam ? En d'autres termes, cette dynamique de mise à l'épreuve résulte de la formulation d'un doute sur le « savoir d'un pouvoir »²⁵ qu'aurait Ma Qixi sur la communauté religieuse. C'est parce que l'on nie une compétence intrinsèque au statut d'*imam* de Ma Qixi que le Xidaotang perd son crédit dans le champ religieux. Ainsi, l'introduction de ce nouveau courant transforme la réalité sociale et fait vivre aux autres confréries une « expérience de l'intolérable ». Ici, l'intolérable semble porter sur une réalité reconnue et sur laquelle la possibilité de légitimation peut s'enclencher²⁶.

En rompant avec son *menhuan* d'origine, Ma Qixi d'une part se coupe de pratiques religieuses purement soufies jusque là familières – rites sur les tombeaux des saints soufis –, d'autre part modifie la configuration religieuse locale en devenant un concurrent potentiel. La réalité normative qui s'impose aux autres modèles religieux ne s'impose plus à lui, il s'isole de « cette compréhension interne de la règle » ; il ne tombe plus « sous le coup de la règle » commune²⁷. À cette altérité assumée suit la difficulté de vivre ensemble. Les horizons d'attente ne sont plus réciproques et Ma Qixi met en place un modèle religieux en intégrant de nouvelles pratiques dans

²⁴ Je m'appuie ici sur l'analyse que Wittgenstein donne de la controverse religieuse (*Leçons et conversations, sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris : Gallimard, 1971). Voir également Festinger W., Abel R. and Sarat A., « The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claming », *Law and Society Review*, 1981, 15 (3-4), p. 631-654.

²⁵ Sur la puissance d'être soi : Ricoeur Paul, *Temps et récit*, tome 1, Paris : Seuil, 1987. Sur la question du doute et du pouvoir agir comme clés du sens de la réalité sociale voir : Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1996 ; et enfin sur le « pouvoir être soi » voir Descombes Vincent, *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris : Gallimard, 2004.

²⁶ Je m'inspire ici des travaux d'Alain Cottureau, notamment « Dénis de justice, dénis de réalité – Remarques sur la réalité sociale et sa dénégation », in Gruson P. et Dulong, R. (dir.), *L'expérience du déni*, Paris : MSH, 1999, p. 159-179. L'auteur montre que la séparation de l'intolérable (comme rejet des pratiques sociales) et de l'intolérance (comme rejet de sujets malfaisants) est une mutation essentielle liée aux transformations des espaces publics.

²⁷ Cottureau Alain (1999), p. 170-171.

cet « espace d'expérience » partagé²⁸. Dans cet épisode, les différentes parties font l'expérience de l'épreuve ; on assiste à un chassé-croisé de tests de validité.

Le recours judiciaire comme solution inédite

Devant l'obstination de Ma Qixi à vouloir propager son nouveau modèle religieux, Min Hanzhang 敏含章, puissante figure politique, économique et religieuse soutenue par le futur seigneur de la guerre Ma Anliang, use d'un stratagème. En 1903, ayant l'intention de saisir la justice, mais sans dévoiler publiquement ses intentions, il met en place une stratégie complexe qui lui permet de contrôler les agissements de chacun des acteurs tout en restant en retrait. Il fait d'abord courir le bruit selon lequel les responsables religieux du *menhuan beizhuang* ne permettent pas à leurs fidèles de croire aux enseignements de Ma Qixi ; puis il choisit deux fidèles de la confrérie *mufuti*²⁹ et les fait secrètement porter plainte (*migao* 密告) à Lanzhou en dénonçant quatre faits : des regroupements nocturnes (*yeju xiaosan* 夜聚曉散), la formation d'une clique (*shudang jiemeng* 樹黨結盟), des argumentations suspectes pour asseoir son autorité (*changqi liyi* 倡奇立異), l'instauration du trouble dans le cœur des gens (*ganluan renxin* 感亂人心)³⁰. Les deux fidèles *mufuti* soumettent également cette plainte au tribunal de Taozhou. Puis, Min Hanzhang les somme de se tenir prêts à un affrontement direct avec Ma Qixi si ce dernier venait leur demander des explications. Enfin, il s'empresse d'avertir le fondateur du Xidaotang que des personnes ont porté plainte contre lui, se dégageant ainsi de toute implication dans ce complot. Un procès est ouvert et l'interdiction du Xidaotang est proclamée³¹.

²⁸ Kosseleck Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : EHESS, 1990.

²⁹ Le *menhuan mufuti* 穆夫提門宦 est un lignage de saints issu de la confrérie soufie Khufiya. Ma Tong (2000), p. 156.

³⁰ Les détails du procès sont décrits dans la biographie de Ma Qixi écrite par un de ses contemporains, Yin Shicai (Zhang Jianfang 張建芳, « Yin Shicai yu "Ma Qixi xiansheng chuan" » 尹世彩與「馬啓西先生傳」 (Yin Shicai et la « Biographie de Ma Qixi »), *Huizu yanjiu* 回族研究, 2006, 1, p. 135-139).

³¹ Ma Tong (2000).

Le caractère indirect et secret de ce recours tient à deux motivations principales : la préservation de l'honneur et la distanciation vis-à-vis de l'opinion des communautés musulmanes locales. Étant donné « le haut niveau de connaissance réciproque des intentions et des actions »³², si Min Hanzhang veut freiner l'influence grandissante de Ma Qixi, il doit mener la partie secrètement. De plus, son statut au sein des notables locaux ne lui permet pas de blâmer ou de porter atteinte à l'intégrité de Ma Qixi publiquement ; s'il le faisait, leur différend serait automatiquement rapporté par l'opinion et trouverait une résolution par la conciliation³³. Or, c'est justement cela qu'il veut éviter. Avoir recours à la justice implique, pour Min Hanzhang et ses hommes, de se lancer dans un processus à l'issue incertaine. La mise en place de ce procédé complexe lui permet de faire interdire le Xidaotang sans être impliqué directement. Ainsi, même si le jugement n'est finalement pas celui escompté, Min Hanzhang est préservé de toutes représailles.

Ce recours à la voie légale, qui ne laisse aucune place à la médiation interne et autonome, révèle également que Min Hanzhang considère Ma Qixi comme un adversaire de force égale ; aux yeux de la population locale ils jouissent de la même respectabilité morale. Min Hanzhang évalue parfaitement les compétences et le crédit dont bénéficie Ma Qixi ; aussi, s'ils entrent tous deux en un conflit ouvert, l'issue par un règlement informel est trop prévisible. Min Hanzhang connaît le tact et la raison dont sait faire preuve Ma Qixi pour convaincre ; lui donner cette parole est trop

³² Pour traiter du thème de la conciliation je m'appuie sur les travaux de Castan Nicole, *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières*, Paris : Flammarion, 1980 ; Castan Nicole et Castan Yves, « Une économie de justice à l'Âge moderne : Composition et dissension », *Histoire, Économie et Société*, 1982, 1-3, p. 361-367 ; Cottureau Alain, « "Esprit public" et capacité de juger : la stabilisation d'un espace public en France aux lendemains de la Révolution », Cottureau A. et Ladrière P. (dir.), « Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public », in *Raisons pratiques*, 1992, 3, p. 239-272.

³³ Le non recours à la justice est une attitude allant de soi dans la communauté musulmane de Taozhou. En principe, les disputes trouvent une issue dans l'accommodement. Les médiateurs de la conciliation sont des lettrés, des notables locaux estimés par la population et dont les compétences et l'extériorité au conflit permettent de le résoudre de la manière la plus juste. Par esprit de solidarité, on refuse de mener en justice un membre de la communauté. La communauté musulmane répugne également à faire intervenir le pouvoir extérieur de la cour des Qing dans un ordre considéré comme privé, en l'occurrence la sphère religieuse.

risqué. De plus, ce prétoire ne ferait que renforcer la publicité de son rival et conforter son autorité sur les membres de la communauté musulmane. Le recours à la conciliation est écarté car il n'est pas assez radical pour porter atteinte au pouvoir de Ma Qixi. Min veut sortir de la sphère religieuse et avoir recours aux autorités extérieures afin de priver l'accusé de parole. C'est pourquoi les quatre chefs d'accusation n'évoquent pas la dissidence religieuse, mais insistent sur des problèmes chers aux autorités locales tels que le maintien de l'ordre public et la prévention de toutes tentatives de scission.

Le recours judiciaire renferme une autre dimension importante : la dignité. Dans ce cas précis, que je qualifierai d'exceptionnel, Min Hanzhang fait l'expérience d'une situation nouvelle. Il se trouve face à un homme qui prend la tête d'un nouveau courant religieux et d'une nouvelle forme d'économie (voir *infra*) et sur lequel il n'a aucune prise. La conciliation, justement parce qu'elle permet un rééquilibrage des forces et parce qu'elle laisse une marge de manœuvre à l'accusé assez large sans porter atteinte à son honneur, n'est pas envisageable³⁴. Il ne s'agit plus ici d'une accumulation de rancoeurs pouvant être résolues par la voie de l'accommodement. Par le jugement, il veut obtenir l'humiliation et la reconnaissance devant les instances judiciaires de sa faute, en d'autres termes un désaveu de soi. Sa stratégie – contourner les procédés de régulation interne, sortir l'affaire de son contexte religieux, éloigner le débat de l'opinion – fonctionne jusqu'à la réplique des accusés. La nature extraordinaire des moyens mis en œuvre par Min Hanzhang révèle la situation inédite à laquelle se trouvent confrontés les pouvoirs religieux en place.

Après la proclamation de l'interdiction, deux disciples de Ma Qixi, font appel auprès de la cour de Lanzhou qui diligente une enquête. Suite aux investigations, l'appel est rejeté et les fidèles ainsi que Ma Qixi sont condamnés au châtement corporel et à l'emprisonnement. On renvoie chez eux les fidèles originaires des autres régions. Un nouveau rapport de force s'établit. Dans cette mise à l'épreuve où la pérennité même du Xidaotang est menacée, les disciples mobilisent toutes les ressources financières dont ils disposent pour contre-attaquer et font une alliance de circonstance avec la nouvelle armée, politiquement hostile au seigneur de la guerre Ma

³⁴ Castan Yves et Nicole (1982), p. 165.

Anliang. C'est grâce à cette alliance politique éphémère que le verdict est annulé et les prisonniers libérés³⁵.

Le recours à l'échelon administratif supérieur indique que les liens de solidarité locaux sont rompus et que Min Hanzhang est parvenu à isoler politiquement le Xidaotang. Ce rapport de force dans lequel le Xidaotang a été entraîné à son insu, produit l'inverse du résultat escompté. L'humiliation cède la place à une dignité retrouvée, et, au lieu d'une reculade, on assiste à un rebond. L'annulation du jugement, peu commune, confère à Ma Qixi une publicité certaine. Le dénouement obtenu grâce à la mobilisation de moyens financiers rééquilibre les forces en présence sans néanmoins procurer à Ma un soutien politique solide. Désormais, il va devoir faire sa place.

Gain de visibilité dans l'espace religieux : construction de la mosquée

Renforcé par cette épreuve qui aurait dû le mener à sa perte, Ma Qixi parvient à rallier de nombreux fidèles et à bâtir un modèle socio-économique fondé sur un mode de vie et de production collectif. En 1904, face à l'accroissement du nombre de croyants, il décide de construire une mosquée grâce à la détermination des fidèles qui font don de la totalité ou d'une partie de leurs richesses. La fréquentation accrue de ce lieu de culte incite les opposants à procéder à sa destruction en prétextant la violation de la loi. Les autorités locales, craignant une escalade de la violence rapportent les événements aux autorités supérieures de Taomin 洮岷 qui envoient alors une troupe armée protéger la population et arrêter la destruction de la mosquée. De leur côté, les fidèles de Ma Qixi portent plainte au niveau provincial. Le gouverneur et les magistrats diligentent une enquête au cours de laquelle les deux parties sont interrogées ; le gouverneur Ma Lin 馬麟, alors en garnison au Ninghai, invite Ma Shaoxian 馬紹先 à mener la conciliation entre les deux parties, qui signent un engagement sous serment attestant la résolution de l'affaire³⁶.

³⁵ Zhang Jianfang (2006), p. 138.

³⁶ *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 5.

Contrairement à la crise précédente, le conflit est ici résolu par la voie de la conciliation. La présence du Xidaotang dans le dispositif religieux de Taozhou se normalise. Désormais, lorsque des conflits éclatent entre ce courant et d'autres confréries, c'est le processus de la régulation interne et infra juridique qui est appliqué. La construction de la mosquée marque un pas vers la légitimation de ce nouveau courant religieux et vers sa représentation symbolique auprès des autres confréries. Ce lieu de culte apporte une visibilité au Xidaotang dans l'espace religieux. Les médiateurs dans cette affaire ne sont pas des notables mais des personnalités politiques qui deviendront de puissants seigneurs de la guerre. Leur statut et leur extériorité confèrent à cet événement un caractère exceptionnel. Ces deux derniers épisodes montrent que les conflits avec le courant religieux du Xidaotang se règlent toujours par le biais d'une autorité extérieure à l'échelle administrative supérieure, ce qui semble indiquer que personne à l'échelon local n'est en mesure de mener l'accommodement pour aboutir à une décision juste. Confrontées à une réalité transformée par l'autonomisation du Xidaotang, les solidarités se sont renforcées pour mieux déstabiliser ce nouveau courant. La résolution de l'affaire par un engagement écrit, dans lequel l'accusé admet ses torts et qui préserve l'intégrité de chacun, peut être interprétée comme la première reconnaissance officielle du Xidaotang en tant qu'entité religieuse dans l'arène publique.

Pèlerinage : de l'épreuve à la preuve

En 1905, las des attaques incessantes, Ma Qixi décide d'entreprendre un pèlerinage à la Mecque. Après une première tentative avortée au cours de laquelle ses rivaux lui tendent une embuscade pour l'assassiner, Ma Qixi parvient finalement à quitter la région accompagné de trois fidèles. Arrêté en chemin par la situation politique instable en Asie centrale, son périple s'achève à Samarcande où il prêche pendant près de deux ans auprès d'une communauté religieuse qu'il évoque sous le nom de « confrérie de la voie du Nord » (*beidaotang* 北道堂). En 1906, il change officiellement le nom de son courant religieux *jinxingtang* 金星堂 qui devient *xidaotang* 西道堂. Par ce pèlerinage, Ma Qixi a tout d'abord voulu apporter la preuve qu'il obéit strictement aux préceptes de l'islam. Non seulement le pèlerinage est un moyen d'échapper au contexte local hostile, mais il apporte aussi la preuve de son orthodoxie. Pour la communauté musulmane, acquérir le

titre de *hadj* constitue la démonstration ultime du dévouement à la religion. Le pèlerinage permet également à Ma Qixi de diffuser son enseignement dans de nombreux districts du Hehuang. À son retour, il ressort grandi par cette expérience.

Refus d’alliance et vengeance meurtrière

Un rire lourd de conséquences...

Au bout de 25 années, et en dépit des obstacles, Ma Qixi parvient à mettre en place le modèle socio-économique qu’il préconise. De son vivant, il encourage la construction de quatre « grandes maisons »³⁷ où les fidèles vivent en communauté sur un mode égalitaire. La production agricole ne cessant d’augmenter, Ma Qixi développe également l’artisanat. La combinaison de ces deux activités permet de lever rapidement les fonds nécessaires pour se lancer dans l’élevage qui doit à son tour favoriser le développement du colportage puis du commerce. À Taozhou, l’entreprise commerciale Tianxinglong 天興隆 est créée, puis sa succursale Tianxingheng 天興亨 à Xincheng.

Par ailleurs des caravanes commerciales se rendent dans les régions tibétaines. L’exploitation profitable et la bonne gestion des activités agricoles, pastorales, artisanales, marchandes et bientôt forestières ne tarde pas à concurrencer les puissants lignages *huasi* et *beizhuang* qui, jusqu’à présent détenaient plusieurs monopoles sur le marché local et interprovincial (notamment la pelleterie, le thé, les plantes médicinales, les céramiques, les soieries).

³⁷ En 1890, Ma Qixi fait construire sur le flanc de la montagne Xifeng une grande maison qui s’apparente à une forteresse, où les fidèles commencent à vivre et produire. Des treize maisons répertoriées avant la réforme agraire, quatre ont été construites de son vivant – Jiucheng 舊城農莊 (1890), Taiping 太平農莊 (1912), Wangjiazui 王家嘴農莊 (1914), Changchuan 長川農莊 (1914). Voir Ding Qian 丁謙 et Ma Deliang 馬德良, « Qiantan jiefang qian Xidaotang de nongye jingji » 淺談解放前西道堂的農業經濟 (Bref aperçu de l’économie agricole du Xidaotang avant la libération), *Gansu Minzu yanjiu* 甘肅民族研究, 1991, 4 ; Gao Zhanfu 高占福, « Guanyu Xidaotang “Dajiating” zuzhi de diaocha yu yanjiu » 關於西道堂「大家庭」組織的調查與研究 (Enquête et recherche sur l’organisation de « la Grande Maison » du Xidaotang), *Gansu minzu yanjiu* 甘肅民族研究, 1999, 2.

À Taozhou, la confrérie soufie *huasi*, entretient des relations politico-religieuses mais aussi économiques avec Ma Anliang³⁸. Loyal serviteur de l'armée des Qing jusqu'en 1911, ce dernier cherche à tisser des alliances dans la partie méridionale du Gansu dans le but d'élargir son pouvoir politique et économique sur la région au sud du Taoxi – c'est à dire les régions tibétaines. En 1909, Ma Anliang invite Ma Qixi à séjourner à Daohe 導河縣 (Linxia) dans sa résidence officielle. Les derniers jours où Ma Qixi réside en tant qu'invité d'honneur, les deux hommes engagent cette discussion :

- Ma Anliang : Vous revenez des contrées arabes, vous êtes bien différent des gens ordinaires, vous avez reçu des ordres du ciel ? Le temps n'est-il pas venu de m'en faire part ?

- Ma Qixi : Les personnes qui reçoivent les ordres du ciel servent le désir de Dieu, elles ne peuvent en aucun cas servir le désir des hommes, la route des disciples est semée d'embûches, et très peu réussissent.

- Ma Anliang : Je peux y arriver.

À ces mots, Ma Qixi éclate de rire puis se tait³⁹.

La dimension explicitement religieuse de cette discussion renferme une proposition implicite d'alliance politique à laquelle Ma Qixi répond par le mépris. Au moment précis où le Xidaotang est reconnu, Ma Qixi refuse l'alliance avec Ma Anliang et se coupe ainsi de tout soutien politique, ce qui précipite le destin tragique de son lignage. Deux facteurs expliquent pourquoi Ma Anliang tenait tant à cette alliance avec le Xidaotang : la possibilité de supplanter le puissant lignage des *beizhuang* et l'opportunité de contrôler le commerce dans les régions tibétaines⁴⁰. L'issue de cette entrevue signifie bien plus qu'un refus d'alliance. En bafouant l'autorité de Ma Anliang par son rire et son mépris, Ma Qixi

³⁸ En effet, ce dernier a investi 30 000 taëls d'argent dans son comptoir commercial Yixinggong 義興恭. Cf *Xidaotang shiliao ji*, op. cit. p., 23

³⁹ *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 10.

⁴⁰ Ma Xuelian 馬雪蓮 et Zhou Daming 周大鳴, « Zou Zongtang de “shanhou” cuoshi yu Ma Anliang – jianlun dui Xidaotang de yingxiang » 左宗棠的 « 善後 » 措施與馬安良 – 兼論對西道堂的影響 (La politique de « réparation » de Zou Zongtang et Ma Anliang, et ses répercussions sur le Xidaotang), *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 2007, 2, p. 139-146.

montre sa puissance et provoque la fureur d'une figure politique en pleine ascension.

La chute de l'Empire et la mise à sac de Taozhou par Bai Lang

En 1911, Ma Anliang, dont les troupes sont incorporées aux forces armées des Qing, participe à la résistance contre les séparatistes. La menace la plus directe pour lui est l'armée révolutionnaire du Shaanxi contre laquelle il choisit de mener une offensive. Son attaque est victorieuse et il se dirige vers Xi'an lorsqu'il apprend l'abdication de l'empereur. Il proclame alors son soutien à la République et met un terme à la résistance du Nord-Ouest. Soutenu par de nombreux officiers, il consolide son pouvoir et devient le médiateur entre Han et Hui, facilitant les carrières de ces derniers aux échelons local et provincial. Les communautés Hui trouvent ici les garanties dont elles ont besoin ; elles se savent protégées par Ma Anliang qui domine la région et est prêt à utiliser sa cavalerie et ses relations avec les autorités de Lanzhou pour écraser toute opposition ⁴¹.

Cependant, dès 1913, une nouvelle menace pèse sur la domination des Ma dans la région : Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916) a nommé Zhang Guangjian 張廣建 (1864-1938) gouverneur général de la province à Lanzhou ; Ma Anliang, dont le quartier général est à Hezhou, désapprouve cette nomination et souhaite récupérer son influence sur Lanzhou. Cependant, l'entrée des bandits de l'armée de Bai Lang dans le Gansu en 1914 le détourne de son objectif et l'oblige à se replier et à organiser sa défense contre l'avancée de Bailang vers le Sichuan ⁴². Parallèlement, la progression des bandits donne assez de temps à Zhang pour s'installer dans la capitale.

Les troupes de Bai Lang, bloquées au sud par l'armée provinciale du Sichuan, se dirigent vers le cul-de-sac des collines de Taozhou à l'ouest. Le 30 avril, les brigands se dirigent vers Taozhou, franchissent la montagne et affrontent les milices Han et Hui dirigées par Min Hanzhang. Le 1^{er} mai, l'assaut sur la ville est lancé. L'après-midi, les hommes de

⁴¹ Lipman Jonathan, « Ethnicity and Politics in Republican China », *Modern China*, 1984, 10-3, p. 285-316.

⁴² Perry Elizabeth, « Social Banditry Revisited: The Case of Bailang, a Chinese Brigand », *Modern China*, 1983, 9-3, p. 355-79.

Bailang encerclent le Xidaotang qui résiste aux attaques. Après avoir perdu de nombreux hommes dans des assauts successifs mais infructueux, Bailang, qui craint l'arrivée de l'armée de l'Ouest, accepte la conciliation proposée par le Xidaotang qui de son côté souhaite éviter le durcissement du conflit et livre, le 2 mai, 30 chevaux. Mais alors que le Xidaotang ouvre la porte pour opérer cet échange, l'armée de Bailang ouvre le feu et abat deux gardes. En réaction, les fidèles se ruent à Xihetan. L'affrontement fait environ vingt morts de chaque côté. Les membres du Xidaotang, craignant une attaque surprise, s'enfuient la nuit même à Laziha 拉子哈 (district de Zhuoni 卓尼). À son tour, Bailang, inquiet d'éventuelles représailles de la part de l'armée de Ma Anliang, regagne le Henan⁴³. Après ces affrontements, Taozhou n'est plus qu'un amas de ruines comme le décriront de nombreux voyageurs occidentaux⁴⁴. On compte plus de 6 000 morts et blessés parmi les Hui et les Han de la ville et ses environs. Les plus touchés par les pertes sont le courant *gedimu* et les *menhuan*, puis viennent les Han et enfin, le Xidaotang, la communauté musulmane la moins touchée avec 38 morts.

Du complot à l'assassinat de Ma Qixi

Le 13 mai, dès qu'il apprend que Bailang est en fuite vers l'est, Ma Anliang lance les troupes de Ma Zhongxiao 馬忠孝 à sa poursuite. Au moment où celui-ci traverse Jiucheng, Min Hanzhang et d'autres prennent le prétexte que « le Xidaotang était de connivence (*goujie* 勾結) avec Bailang, et a tué des gens honnêtes » pour dénoncer Ma Qixi⁴⁵. La mise à sac de Taozhou a laissé derrière elle le chaos, terreau fertile à l'exercice de vengeance jusque là contenues et qui conduisent les détracteurs du Xidaotang à vouloir lui porter le coup de grâce. Leur haine, renforcée par le soutien de Ma Anliang, appelle d'une voix unanime et collective à la vengeance. La précipitation des événements est certainement le résultat de

⁴³ Tous les événements sont décrits par Ma Tong (2000), p. 106-111.

⁴⁴ Teichman Eric, *Travels of a Consular Officer in North-West China*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1921, p. 135 ; Farrer Reginald, *On the Eaves of the World*, volume 2, London: Edward Arnold, 1917. p. 101-102.

⁴⁵ *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 11.

l'isolement dans lequel on tient les fidèles du Xidaotang depuis des années ⁴⁶.

Ma Zhongxiao légitime ces accusations et prive Ma Qixi de défense ; il rapporte aux autorités de Lanzhou l'accusation selon laquelle Ma Qixi a pactisé avec les bandits (*goufei* 勾匪). Il remet un rapport au gouverneur du Gansu, Zhang Guangjian, conscient que l'affaire sera automatiquement déléguée à Ma Anliang, selon le principe du « utiliser les Hui pour gouverner les Hui ». À cette dynamique locale et collective se greffe rapidement l'ambition personnelle de Ma Anliang, qui voit dans l'anéantissement du Xidaotang la possibilité de consolider son emprise sur la communauté de Taozhou. Cette accusation de complot lui sert de prétexte pour passer à l'acte. Très vite, il envoie son frère cadet Ma Hawu 馬哈伍 et son fils Ma Tingrang 馬廷勳, accompagnés de plus de cent cavaliers, prendre garnison à Jiucheng.

Une conjuration apportant la preuve de l'implication du Xidaotang dans le massacre est élaborée et Ma Tingrang retourne à Hezhou accompagné de deux prisonniers, Shi Dengyun 史登雲 et Liu 劉, prêtres taoïstes du temple Xifengshan accusés de complicité dans les crimes commis par Bailang qu'il fait exécuter. Ma Zhongxiao fait alors circuler la rumeur selon laquelle les deux hommes Shi et Liu ont avoué la complicité de Ma Qixi dans les crimes perpétrés par Bailang ⁴⁷. Il envoie ensuite un subordonné, Zhang Shunyuan 張順元, à Jiucheng prendre la relève de la garnison avec pour consigne de mener des manœuvres quotidiennes dans la cour du Xidaotang. Puis, le 19 mai 1914, dès l'aube, les troupes de Zhang assiègent le Xidaotang et assassinent 17 hommes dont les membres du lignage de Ma Qixi. Seul l'un de ses petits-fils échappe au massacre. Le jour même, Ma Anliang dépêche ses hommes à Hezheng 和政縣 à Taizijie 臺子街 pour y exécuter 8 autres disciples ⁴⁸.

Analysant la violence révolutionnaire en France, Richard Cobb réfute l'explication psychologique : « Le révolutionnaire de l'an II n'a nul besoin de très vieux souvenirs historiques pour réclamer la proscription

⁴⁶ Je m'appuie ici sur le travail de Richard Cobb sur la Terreur, notamment Cobb Richard, *Terreur et Subsistances 1793-1795*, Paris : Librairie Clavreuil, 1965, p. 26.

⁴⁷ *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 14.

⁴⁸ *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 14.

impitoyable de tous ceux qui menacent à l'instant l'existence de la République. Il ne s'agit pas d'une proscription de classe, ni même d'une tradition de violence : le danger est là, bien visible ; et le danger passé, il s'agit d'en prévenir le retour, « en frappant un grand coup »⁴⁹. Frapper un grand coup, c'est précisément ce qui se passe dans le cas étudié ; on ne se contente pas d'exécuter Ma Qixi mais on décime son lignage et ses plus fervents disciples. On s'emploie également à prévenir le retour du danger passé : suite au passage de Bai Lang, le Xidaotang, en ressortant presque indemne, menace désormais les autres confréries qui ont essuyé beaucoup de pertes ; l'inégalité s'installe et provoque le déséquilibre des pouvoirs locaux. Cette réplique radicale est le résultat non seulement d'un impératif de survie mais aussi du sentiment de profonde injustice. La terreur est liée à l'urgence et au vent de folie qui porte les actes des hommes. L'assassinat des membres du Xidaotang s'inscrit dans un contexte de terreur non permanent car les fidèles des confréries adverses ne sont ni des brutes ni des personnes intrinsèquement violentes. L'usage de la violence à l'encontre de Ma Qixi et de son lignage confirme paradoxalement la réalité de son pouvoir. Il révèle également que celui de Ma Anliang commence à se déliter, car « c'est quand le pouvoir manque que la violence tend à occuper le terrain »⁵⁰.

La preuve par les femmes

Le traitement réservé aux femmes et aux enfants illustre la cruauté déployée. Chassés de la Grande Maison, ils sont transférés dans un entrepôt non loin de Taozhou où ils souffrent de la faim et du froid. Reclus, ils seront libérés par un fidèle du Xidaotang et, condamnés à la clandestinité, ils ne survivront que grâce à la sollicitude des paysans. Puis, le 22 juin, Zhang Shunyuan les autorise à regagner la Grande Maison mais kidnappe une quarantaine de femmes qu'il envoie en détention à Hezhou. Ce transfert à Hezhou, le bastion du pouvoir militaire de Ma Anliang, doit permettre à ce dernier d'agir en toute impunité. Mais les choses évoluent

⁴⁹ Cobb Richard (1965), p. 32.

⁵⁰ Je fais référence ici à la lecture que Ricoeur donne de l'œuvre d'Hannah Arendt sur la question du pouvoir et de la violence. Ricoeur Paul, « Pouvoir et violence », in Abensour M. et Buci C (dir.), *Ontologie et Politique, Actes du colloque Hannah Arendt*, Paris : Tierce, 1989, p. 146. Voir également Arendt Hannah (1972).

alors différemment. En effet, loin du chaos et du traumatisme liés au passage de Bai Lang, ces actes trouvent moins ici la justification qu'ils pouvaient avoir à Taozhou ; dans ce contexte, les femmes ont une emprise différente sur la réalité locale. À Hezhou, la situation sociale apaisée, leur anonymat relatif et la présence de notables musulmans influents sont autant de facteurs qui permettent à leurs « actions symboliques » de se frayer un chemin, « [de] prendre un accent de réalité, [de] gagner en crédibilité et [d']imposer leur légitimité »⁵¹. En réalisant une série d'actions symboliques, ces femmes parviennent à toucher différents groupes de personnes et créer des configurations de sens.

Leur action collective peut se décomposer en plusieurs séquences. Tout d'abord, Ma Anliang envoie des hommes de son régiment intimider ces femmes pour leur faire avouer l'endroit où le Xidaotang cache armes et richesses. Celles-ci gardent le silence et montrent leur détermination à tenir tête à Ma Anliang. L'opinion est sensible à leur courage et la curiosité autour de leur sort est aiguisée. Ma Anliang décide alors de les livrer à ses hommes d'armes et d'en faire leurs concubines et servantes. Dès qu'elles ont connaissance de ses intentions, elles marquent leur visage à l'aide d'aiguilles et le noircissent au charbon. Par ces actions symboliques, démonstration de leur dignité, elles attirent l'attention. À ce moment là, deux *ahong* témoins de la scène ne peuvent les secourir mais juste leur demander : « Vous dites que votre Xidaotang est une voie orthodoxe, mais tout le monde dit que vous êtes des hérétiques ! Ce que les oreilles entendent peut s'avérer sans fondement, mais ce que les yeux voient est vrai, donc nous allons vous tester aujourd'hui. Pouvez-vous répondre ? »⁵².

Les fidèles du Xidaotang, accusées d'hérésie, sont alors mises à l'épreuve par les *ahong* lors d'un interrogatoire théologique. Ce groupe de religieux indignés par l'acharnement de Ma Anliang tient à montrer que sa version des faits est fondée sur le mensonge, « mensonge conçu et imaginé pour soutenir des intérêts particuliers »⁵³. Les deux *ahong*, fidèles d'un autre *menhuan*, les interrogent sur la foi (les six articles de la foi et les cinq

⁵¹ Cefai Daniel, *Pourquoi se mobilise-t-on ? : Les théories de l'action collective*, Paris : La Découverte/Mauss, 2007, p. 490.

⁵² *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 101-102.

⁵³ Claverie Elisabeth, « Procès, affaire, cause : Voltaire et l'innovation critique », *Politix*, 1994, 26, p. 76-85

commandements divins) puis surenchérisent sur l'interprétation de chaque partie du Coran, de la Shari'a, des Trois Véhicules (du soufisme), et également sur la pensée de Liu Zhi. Ces jeunes femmes, en utilisant l'arabe et le chinois, citent les écritures, font référence aux textes et répondent aux questions sans hésitation. Les deux *ahong* sont stupéfaits.

Finalement, bien que Hezhou leur soit étranger, ces femmes parviennent à se défendre dans un cadre dont les règles leur sont familières. Plus encore, c'est grâce à cet arrachement « à l'emprise du local, du particulier, des mœurs, des lieux où se sont sédimentés l'erreur, le préjugé » qu'elles bénéficient d'un nouveau critère de jugement fondé sur la véracité de leur croyance⁵⁴. En prenant appui sur ce nouveau contexte, ces femmes jouent le jeu en puisant dans leur expérience personnelle et leurs connaissances religieuses des éléments de réponse pertinents. Par cette mise à l'épreuve, les *ahong* font l'expérience d'une autre réalité ; cette action collective révèle ces femmes sous un autre jour ; leur démonstration prouve que le Xidaotang est un courant religieux orthodoxe. La preuve apportée par ces femmes de leurs compétences religieuses permet au Xidaotang de gagner en légitimité. Cet interrogatoire spontané déjoue le complot de Ma Anliang.

Convaincus de la foi pure et vraie de ces femmes, les notables engagent une action en leur faveur afin de réparer l'injustice qui leur a été faite. Ils enjoignent Ma Anliang de les libérer et jugent la situation faite à ces femmes inacceptable et intolérable car « dépassant les limites » *guofen*⁵⁵, « cependant, cette situation n'est pas perçue comme scandaleuse car extraordinaire et sans précédent, mais comme scandaleuse car reflétant une réalité jugée désormais intolérable »⁵⁶. Pour faire céder Ma Anliang, les *ahong* ajoutent que si cette situation inacceptable et cette attitude cruelle persistent, c'est toute la communauté musulmane qui risque de se retourner contre lui. Menacé de discrédit, Ma Anliang accepte le compromis et libère les femmes qui retournent à Taozhou.

⁵⁴ Même si dans notre cas il ne s'agit pas exactement d'une « affaire » sous sa forme politique, voir Claverie Elisabeth, « La naissance d'une forme politique : l'affaire du Chevalier de la Barre », in Roussin Pierre (dir.), *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris : Honoré Champion, 1998.

⁵⁵ *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 102.

⁵⁶ Thireau Isabelle et Hua Linshan, « De l'épreuve publique à la reconnaissance d'un public : le scandale Sun Zhigang », *Politix*, 2005, 18-71, p. 137-164.

Cet épisode est porteur de plusieurs significations. La mise à l'épreuve des femmes transforme d'abord les normes établies et crée de nouveaux repères dans le paysage religieux local. C'est la première fois que la justesse de l'enseignement du Xidaotang est débattue. Cet épisode permet également à ces femmes de retrouver leur dignité, de modifier leur représentation symbolique et d'apporter la preuve de la légitimité du Xidaotang. Par ailleurs, les notables locaux parviennent non seulement à formuler une critique sur une situation qu'ils jugent scandaleuse et dont ils ne peuvent se porter garants, mais également à faire pression sur Ma Anliang pour une cause qui les affecte. Malgré la militarisation croissante de la société, cet événement révèle qu'une instance indépendante de régulation peut rééquilibrer, du moins pour un moment, les forces politiques en présence mais aussi transformer considérablement la perception que les acteurs ont de la réalité sociale.

Rumeurs salvatrices pour les hommes

Le sort des hommes est aussi incertain que celui des femmes. 80 fidèles sont détenus dans la caserne de Zhang Shunyuan. Quelques jours après l'exécution orchestrée par Ma Anliang, le soir du 22 mai, les membres des *menhuan* rivaux du Xidaotang, désireux de précipiter sa condamnation, informent l'armée d'un complot qui se prépare. Ils fomentent la rumeur selon laquelle Min Xuezhong 敏學忠, un fidèle du Xidaotang, désirant se venger, conduit une troupe de soldats tibétains en vue de libérer ses compagnons.

La situation se tend, des sentinelles se tiennent en faction. Dans l'obscurité et le silence de la nuit, des coups de feu sont échangés et le gardien du cimetière est tué par les soldats qui croyaient avoir affaire aux troupes de Min Xuezhong⁵⁷. Ce n'est qu'au petit jour que la situation s'éclaircit ; l'armée s'aperçoit que la responsabilité de cet incident mortel incombe à ceux dont les fausses accusations ont coûté la vie à un innocent. Cet épisode rend l'armée méfiante envers les fidèles des confréries *beizhuang*, *huasi* et du courant *gedimu*, et plus clémente envers les prisonniers qui sont transférés à Taozhou Xincheng pour leur sécurité.

⁵⁷ Les personnes riches, les entrepreneurs *wanshengxi* 萬盛西 avaient pour habitude de se faire enterrer avec cent *liang* (taëls) d'argent.

Cette rumeur, si on s'en tient à ses mécanismes, est une manipulation orchestrée par des fidèles des *menhuan* pour discréditer une bonne fois pour tous les membres du Xidaotang. Or, ce degré d'analyse ne rend pas compte de l'impact que cette rumeur a sur la réalité sociale. Ici, ce sont les responsables de l'armée en garnison qui, face à l'incident provoquant la mort injuste d'un homme, brisent « cette précipitation collective dans l'imaginaire »⁵⁸ et rétablissent un nouveau sens de la réalité. Le passage entre le monde imaginaire de la rumeur et le monde réel se fait de manière abrupte, et c'est justement l'absurdité de la situation qui fait naître la critique. Cette mise à l'épreuve comporte une dimension de distanciation. Face à une communauté locale trop familière, la garnison procède à une série de jugements critiques et d'initiatives (le transfert des prisonniers à Xincheng pour garantir leur sécurité) afin de rétablir l'ordre public. Ainsi malgré eux, les détracteurs du Xidaotang, par leur action – un complot s'appuyant sur une rumeur – se trouvent confrontés à une autorité qui se distingue de leur communauté locale et qui restaure le sens du juste. La tentative de complot aboutit au contraire du résultat escompté, c'est-à-dire à l'éloignement des membres du Xidaotang de cet environnement hostile plutôt qu'à leur exécution immédiate. Paradoxalement, la rumeur concourt à juguler le manque d'information sur la pertinence ou non de l'arrestation des membres du Xidaotang ; elle permet à l'armée en garnison de décrédibiliser la partie accusatrice et d'accorder plus de confiance à la parole des détenus⁵⁹.

Manque d'appuis politiques et reconnaissance fortuite

Suite aux exactions commises à l'encontre du Xidaotang, des fidèles originaires du Qinghai se rendent à Lanzhou pour porter plainte contre Ma Anliang et demander réparation. Disposant de plus de marge de manœuvre, ce sont ainsi des fidèles non originaires de Taozhou qui se saisissent de l'affaire. Les autorités provinciales accèdent à leur demande et envoient le

⁵⁸ Sur la rumeur, je me fonde sur les travaux de Céfaï Daniel, (2007), *op. cit.*, notamment sur le chapitre qu'il consacre à la rumeur et sur le travail de Cottureau Alain, « Dénis de justice, dénis de réalité : remarques sur la réalité sociale et sa dénégation », p. 159-178 in Gruson Pascale et Dulong Renaud (dir.), *L'expérience du déni : Bernard Mottez et le monde des sourds en débat*, Paris : MSH, 1999.

⁵⁹ Cottureau Alain (1999), p. 161.

commandant Yao 姚 enquêter à Taozhou. Les résultats confirment la culpabilité de Ma Anliang. Yao n'exige pas réparation et prend simplement la décision de relâcher les 80 détenus de Xincheng le 12 juillet. Ceux-ci se rendent à leur tour à Lanzhou pour demander réparation. Au même moment, bafouant les prérogatives du commandant Yao, Ma Anliang continue à piller impunément les richesses du Xidaotang et accuse de crime une vingtaine de marchands qu'il retient en captivité. Bien que les officiers des autorités provinciales aient été saisis à plusieurs reprises de cette affaire, Zhang Guangjian, le gouverneur militaire provincial du Gansu, n'ose entrer en conflit avec Ma Anliang et apporter son soutien politique au Xidaotang. Les exactions envers la communauté se poursuivent.

Les actions en justice à l'échelon provincial constituent la première phase d'une longue série de démarches judiciaires qui mène les fidèles du Xidaotang jusqu'à Pékin où ils portent l'affaire devant la présidence *zongtongfu* 總統府, la cour suprême *daliyuan* 大理院 et le ministère des Armées *lujunbu* 陸軍部 afin que Ma Anliang soit jugé et puni. À Pékin, les démarches judiciaires s'échelonnent sur deux ans (septembre 1914 à 1916) ; entravées par de nombreuses difficultés (tentative d'assassinat des plaignants, pots-de-vin distribués aux juges, intimidations), elles n'aboutiront pas. En 1919, Ma Anliang est nommé gouverneur général du Gansu à la suite de Zhang Guanjian. Sa nomination laisse envisager aux membres du Xidaotang un destin incertain. Mais au moment où Ma Anliang est en route pour Lanzhou, il est terrassé par la maladie. Suite à son décès, le nouveau gouverneur général du Gansu, Lu Hongtao 陸鴻濤, coopère avec Ma Qi 馬麒, le commandant de l'armée du Ninghai, et son frère 馬麟 Ma Lin, commandant de Yushu dans le Qinghai, pour mettre pacifiquement un terme aux attaques dont sont victimes les membres du Xidaotang depuis des années. Ma Mingren 馬明仁 (qui deviendra le 3^e shaykh du Xidaotang), et une poignée d'autres fidèles – emprisonnés depuis 1917 suite à un mouvement de résistance contre Ma Anliang à Taizijie lors duquel le 2^e Shaykh, Ding Quangong 丁全功, a été tué – sont relâchés et l'affaire est enfin classée. Ce n'est donc qu'après la mort en 1919 de l'homme qui a voulu orchestrer sa chute que le Xidaotang est officiellement reconnu et obtient réparation.

De sa fondation jusqu'à sa reconnaissance officielle, le Xidaotang connaît un long processus de légitimation qui aboutit à la reconfiguration de l'espace religieux local et au rééquilibrage des forces. De nombreuses

crises se succèdent au cours desquelles différents acteurs mobilisent des compétences diverses pour s'ajuster à la situation. Ces interactions favorisent l'émergence de nouveaux projets. C'est à la suite de pratiques soit inédites – le recours à la justice plutôt qu'à la conciliation, l'audition des femmes dans un espace informel –, soit familières – la conciliation, la vengeance –, que se forment des espaces de justice inattendus. Et c'est dans ces espaces improvisés que les acteurs proposent des idées de légalité qui, n'ayant pas été formalisées, permettent soit de contourner le cadre normatif déjà en place, soit de le transformer, soit d'en créer un nouveau⁶⁰.

Chaque contexte, chaque événement peut être analysé comme une séquence, un drame qui peut être observé à différentes échelles⁶¹. La variation des échelles d'observation révèle à la fois les différents « degrés d'efficacité et de coercition des normes sociales »⁶² qui se jouent dans les écarts entre le local et le non-local ou le familial et le non-familial, les sphères d'appartenance dans lesquelles le processus de légitimation se déroule et entre lesquelles se distribue le lien social, l'absence ou la présence d'espace de parole où une idée de justice non formalisée voit le jour, la manifestation d'un faible ou haut degré d'interconnaissance entre les acteurs engagés.

Ainsi, dès son apparition, le Xidaotang met à l'épreuve la réalité locale et contribue à la transformation du cadre normatif du dispositif religieux et des représentations symboliques intercommunautaires. Après la mort de son fondateur, Ma Qixi, alors que le Xidaotang s'apprête à recevoir le coup de grâce, des acteurs extérieurs extraient l'affaire de son cadre local, créent un espace de parole dans lequel le vrai se distingue du faux et interviennent pour réguler la situation. Toutefois, ce n'est qu'après la mort de Ma Anliang qu'un nouvel équilibre des forces se met en place. Le Xidaotang trouve ainsi sa place dans le paysage religieux de Taozhou et laisse présager la possibilité d'un mieux vivre ensemble.

⁶⁰ Cerutti Simona, « Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition » in Lepetit Bernard (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris : Albin Michel, 1995, p. 127-149.

⁶¹ Sur la question de l'échelle et de sa variation : Revel Jacques, *Jeux d'échelle*, Paris : Seuil/Gallimard, 1996. Et également la lecture qu'en donne Paul Ricoeur dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris : Seuil, 2000.

⁶² Ricoeur Paul (2000), p. 267.

Résumé

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.

Au tout début du XX^e siècle, à Taozhou, dans le sud du Gansu, apparaît un nouveau courant de l'islam chinois, le Xidaotang 西道堂. Trois décennies d'un long processus de légitimation se soldent par une reconnaissance officielle en 1919. Ce processus est analysé dans cette contribution comme une série d'épreuves au cours desquelles les acteurs concernés font un usage inventif des normes et de leurs compétences pour légitimer leur action et aboutir à diverses formes d'accords. C'est dans ces moments où les conventions perdent leur fonction de repères qu'un nouveau sens du juste apparaît et qu'une reconfiguration sociale prend forme.

Abstract

Marie-Paule HILLE: The Xidaotang: process of legitimization of a new Islamic solidarity at the beginning of the 20th century in Gansu.

At the beginning of the 20th century, in Taozhou, South of Gansu, a new Islamic solidarity emerged, the Xidaotang 西道堂. Thirty years of a long process of legitimization ended in the official recognition in 1919. In this article, we analyze a succession of tests during which actors make an inventive use of the norm and their competences to legitimate their action and lead to several forms of agreement. It's in these new moments when conventions have lost one's role of points of references that a new meaning of justice appears and social reconfiguration is shaped.