Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 23 (2018)

Artikel: L'art d'accommoder les ancêtres de la nation : analyse du patrimoine culturel musulman en Chine

Autor: Bugnon, Pascale

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007218

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'ART D'ACCOMMODER LES ANCÊTRES DE LA NATION

Analyse du patrimoine culturel musulman en Chine

Texte: *Pascale Bugnon*

Mots clés: *patrimoine culturel, Islam, tombes, Chine*
Keywords: *cultural Heritage, Islam, tombs, China*

Depuis le début des années 1980, le patrimoine funéraire en Chine connaît un changement paradoxal: de grands tombeaux abritant les dépouilles de héros mythiques ou historiques sont érigés ou bien restaurés à grands frais par les autorités gouvernementales, attitude qui tranche radicalement avec les dernières décennies du 20e siècle, où ces édifices furent violemment détériorés. Ce changement apparaît sur plusieurs niveaux de manifestation dont la plus importante est la qualification officielle de certains de ces édifices en *patrimoine culturel national*[1] (*quanguo wenwu yichan* 全国文物遗产). Parmi les catégories patrimoniales ayant cours en Chine[2], les *tombes antiques* (*gu muzang* 古墓葬)[3] occupent une place à part: au sein de ces sépultures, divers personnages, historiques ou légendaires, dont certains sont issus de l'historiographie musulmane, accèdent au rang de héros de la nation par l'entremise d'une sanctification institutionnalisée. Cependant, cette revalorisation ne s'applique pas sans certaines modifications structurelles et historiographiques, où ces personnages, tout comme leur environnement, sont profondément transformés par un système élaboré de réécriture historique. La politique de mise en valeur de ce patrimoine est étroitement encadrée, car le parti communiste chinois (PCC) craint que la sphère religieuse ne devienne le terrain d'expression de forces contestatrices. Il a donc fermement pris en main le processus de requalification du patrimoine, en sanctionnant ce qui est considéré comme des *superstitions féodales* (*fengjian mixin* 封建迷信) ou des *activités religieuses illégales* (*feifa zongjiao huodong* 非法宗教活动) et en promouvant les *coutumes folkloriques* locales (*minsu* 民俗). Certains mausolées deviennent alors des attractions touristiques, permettant au gouvernement d'illustrer son discours sur la richesse des *traditions nationales* (*minzu chuantong* 民族传统), alors que d'autres ne font l'objet d'aucune revalorisation, car leur simple remémoration serait signe de subversion[4]. Si les limites entre ces différentes catégories officielles sont difficiles à définir, le contrôle et la distribution des ressources symboliques et matérielles visent plus que jamais à les transformer en pratiques *civilisées* (*wenming* 文明) propres à s'intégrer dans la nouvelle image de la nation.

Débutée en octobre 2015, cette recherche doctorale explore les mécanismes qui ont amené à cette revalorisation patrimoniale dans la rhétorique politique chinoise, for-

---

[1] Les termes en italique sont destinés aux notions émiques que l'on rencontre dans le discours étatique.

[2] Le patrimoine culturel en Chine est réparti en six catégories de biens: révolutionnaires, sites rupestres, édifices anciens, stèles et monuments rares, vestiges archéologiques, tombes antiques. Voir Fresnais (2001).

[3] Pour une vue d'ensemble des tombes inscrites au patrimoine national chinois, voir: https://www.academia.edu/33109025/Tombes_anciennes_inscrites_au_patrimoine_culturel_national_chinois_1961-2013.docx., consulté le 15 mai 2017.

[4] Voir par exemple le cas du pèlerinage sur le tombeau d'Ordam Padishah au Xinjiang (Zarcone 2001).

tement tributaire des faits historiques contemporains. Suite aux destructions iconoclastes liées à la Révolution culturelle (1966-1976), l'investissement dans le domaine patrimonial s'est progressivement élaboré, connaissant un véritable essor dans le prolongement de la période de Réforme et d'ouverture (1979) promue par Deng Xiaoping. Ce qu'il importe de souligner ici est que le patrimoine national est le fruit d'une légitimation étatique. Ainsi, les politiques de conservation chinoise doivent être comprises comme des stratégies liées aux impératifs idéologiques propres à l'édification de l'État. En assignant à certaines de ces tombes musulmanes l'étiquette de patrimoine national, ces dernières ont vu leurs usages se transformer rapidement, réduisant les pratiques cultuelles au profit de pratiques culturelles politisées. Cependant, s'il est important de prêter attention aux ressorts du «discours autorisé» (Smith 2006) apposés au patrimoine, ceci ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il n'est cependant pas le seul. En effet, si de nombreuses recherches insistent sur le caractère hégémonique du discours patrimonial (Bendix et al. 2012, Kirchenblatt-Gimblett 2006, Byrne 1991), il s'agira de les compléter dans le présent article pour rendre compte des dynamiques d'appropriation des populations musulmanes chinoises où se créent de nouveaux espaces sociaux de négociations, de conflits, d'accommodements et d'expressions collectives entre des groupes en perpétuelle redéfinition (Bondaz et al. 2012: 14, Adell et al. 2011: 10, Herzfeld 1991).

Pour cerner le contenu du discours officiel, je me suis appuyée sur la production textuelle juridique chinoise entourant le patrimoine culturel en Chine. En effet, il existe une quantité considérable de textes législatifs, administratifs, politiques, professionnels ou techniques qui fixent ce qui est patrimoine et ce qui ne l'est pas, et servent à en formaliser la pratique. Ce procédé analytique est complété par la consultation de documents archivistiques, des entretiens avec des responsables religieux et gouvernementaux, et des chercheurs chinois en sciences sociales[5]. Dans un deuxième temps, ce travail est assorti d'une ethnographie sur ces tombes musulmanes patrimonialisées. Parmi ces dernières réparties sur l'ensemble du territoire chinois, trois sont au centre de cette recherche: il s'agit de la «tombe du Sage musulman» (*xianxian gumu* 先贤古墓) à Canton, où est enterré Sayid ibn Waqqas (595-674), l'un des plus illustres compagnons du prophète Mahomet, qui effectua plusieurs séjours en Chine (616 et 651) et fut l'un des premiers à avoir introduit l'islam en Chine. Le deuxième site concerne les tombes saintes de Lingshan (*yisilanjiao shengmu* 伊斯兰教圣墓) situées à Quanzhou, également sur la côte est, où sont inhumés deux disciples du Prophète – Imam Sayid et Imam Waggas de Médine – considérées comme le troisième et le quatrième lieu saint de l'islam mondial. À travers des observations participantes menées sur ces sites, ce travail met en lumière les dimensions expressives et performatives non seulement des politiques institutionnelles, mais également des populations musulmanes engagées dans ce nouvel environnement, rendant ainsi compte de la manière dont une politique est utilisée, récupérée, négociée ou contournée dans son rapport avec l'État.

La requalification institutionnelle du patrimoine musulman

La question religieuse en Chine a fortement évolué dans le contexte des évènements qui ont marqué le 20e siècle. Suite à une période de radicale politique athéiste, la liberté religieuse est à nouveau inscrite dans la Constitution de 1982. L'État reconnaît officiellement l'activité de cinq religions – le bouddhisme, le taoïsme, le catholicisme, le protestantisme et l'islam –, mais cette tolérance n'est possible qu'à condition qu'elle s'inscrive dans une pratique religieuse institutionnelle. Pour ce qui est de la religion musulmane, qui regroupe environ 20 millions de pratiquants répartis sur l'ensemble du territoire[6], la cohésion nationale est menacée, selon le discours politique officiel, par des forces séparatrices qui s'appuieraient sur un islam radical importé, «largement fantasmée et instrumentalisée depuis septembre 2001» (Castets 2006: 2). Ce contrôle concerne différentes pratiques de l'islam, notamment le culte des saints et la pratique du pèlerinage sur leurs tombeaux, représentant l'«ancienne société féodale menaçant le nouveau régime» (Zarcone 1999: 236). Après 1949, date de la proclamation de la République populaire de Chine, certaines tombes ont été alors placées sous surveillance étatique, voire fermées. Cependant, depuis le début des années 1980, certaines de ces sépultures ont été reconnues comme patrimoine national, rétablissant ainsi le rôle de l'islam comme acteur et enjeu des relations internationales.

---

[5] Un premier travail de terrain a été effectué durant deux mois en 2016 qui a permis de récolter les documents juridiques locaux et archivistiques des sites patrimoniaux concernés. Une seconde partie, débutée en septembre 2017 et s'étalant jusqu'au mois de juillet 2018, est consacrée aux observations et entretiens afin d'analyser les diverses pratiques ayant cours.

[6] Bien que vivant principalement dans les provinces du nord-ouest (Xinjiang, Gansu, Qinghai et Ningxia), l'on retrouve d'importantes communautés musulmanes dans toutes les régions de Chine.

Stratégies nationales et internationales de la République populaire de Chine

Le processus de reconnaissance de l'islam via le processus de patrimonialisation se doit donc d'être analysé à travers les diverses stratégies mises en place par la République populaire de Chine. En premier lieu, les tombes permettent d'évoquer la minorité musulmane de Chine, selon une perspective conforme à un projet social et politique bien défini: modernité, tolérance religieuse et unité nationale. De ce fait, le culte des saints est relégué à une place secondaire et disparaît de l'islam officiel et l'accent est mis sur un islam progressiste, reflétant un code de bonne conduite religieuse. Ce genre de rhétorique fait écho à une formule de plus en plus utilisée à l'échelle mondiale – l'islam est une religion de paix –, mais aussi au slogan politique national sur la *société harmonieuse* (*hexie shehui* 和谐社会), concept officiel omniprésent développé par l'ancien président chinois Hu Jintao à partir de février 2005 (Boutonnet 2009: 6). Appliquée à la sphère religieuse, cette terminologie suggère un modèle de conduite religieuse modéré, loin de ce qui est montré comme des dérives fondamentalistes dans le discours politique chinois. Néanmoins, cette rhétorique passe sous silence le caractère composite de l'islam chinois et les tensions qui en résultent. En effet, les tombeaux et le culte qui leur est associé sont le lieu de nombreux conflits théologiques entre les diverses écoles religieuses chinoises et sont même condamnés par le mouvement *ikhwan* (*yihewani* 伊赫瓦尼), pour qui le culte des saints n'est pas clairement coranique et qui prône un retour aux textes originels du Coran et de la Sunna, exempts de ce qu'il considère comme des déviations ou des superstitions (Chérif-Chebbi 1999: 578). D'autre part, les tombeaux de saints musulmans sont le support d'un discours diplomatique qui réaffirme le rôle fondamental dans l'élaboration et le maintien de relations économiques ou culturelles de la Chine avec les pays musulmans, mais également la reconnaissance par le gouvernement chinois de la contribution des musulmans dans l'histoire de la Chine. Ce processus de reconnaissance de l'islam est également présent dans des projets internationaux, notamment celui de la «Route maritime de la Soie», qui s'inscrit dans le cadre historique des relations eurasiatiques (Astarita et al. 2016: 59). Ces tombes sont donc considérées comme une preuve de la transmission entre les *Arabes* et la culture musulmane chinoise via «la route maritime de la Soie», qui «*était un passage maritime important dans l'histoire, connectant aussi bien l'est et l'ouest qu'une route promouvant le dialogue entre la civilisation matérielle et spirituelle de l'humanité*»[7]. C'est à ce titre qu'une inscription sur la Liste indicative de l'UNESCO[8] a été effectuée en 2012 pour le projet «*The Chinese Section of the Silk Roads*», incluant les sites musulmans de Canton et Quanzhou[9].

Négociations identitaires par les minorités musulmanes

Cependant, ce discours institutionnel n'a qu'une emprise partielle sur les pratiquants et tend à être soumis à des réajustements continuels. De ce fait, par l'entremise de cette revalorisation de l'islam et du patrimoine funéraire musulman, des développements imprévus se sont produits, notamment dans les processus identitaires et ethniques. Comme nous l'avons vu, les tombes musulmanes ne sont pas acceptées par toutes les écoles religieuses musulmanes et ne sont pas pertinentes pour l'ensemble de la communauté musulmane. Cependant, depuis le début des années 1980, elles servent de support discursif, permettant de revendiquer les liens ancestraux et théologiques avec le monde musulman. De ce fait, ces sépultures constituent un rouage essentiel dans la représentation que les musulmans chinois se font de leur origine historique, leur permettent de s'ériger en communauté distincte, en opposition aux autres minorités ethniques chinoises et d'asseoir leur identité ethnique comme résultante d'une descendance commune liée aux «ancêtres» musulmans étrangers et permettent d'explorer leurs «racines» islamiques (Gladney 1987: 500, 517), les liant au Prophète et à Allah. En définitive, les pratiques et les discours relatifs aux sépultures contribuent à l'enracinement local des communautés musulmanes, et simultanément les connectent à des réseaux transnationaux, processus itératif qui permet une définition identitaire sédimentée, de sorte qu'elle est continuellement négociée et redéfinie (Gladney 2004).

Perspectives: l'analyse des pratiques locales

Ces diverses reconfigurations sont également à mettre en lien avec les pratiques des gouvernements locaux, qui n'appliquent pas les décrets patrimoniaux de manière uniforme. En effet, ces

---

[7] Extrait issu de l'exposition permanente du musée de Quanzhou.

[8] La Liste indicative de l'Unesco est un inventaire des biens que chaque État partie a l'intention de proposer pour inscription sur la Liste du patrimoine mondial. Voir le site de l'Unesco: http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/, consulté le 7 décembre 2017.

[9] Le dossier final a été déposé le 22 février 2016 et l'issue n'est pour le moment pas encore connue. Voir le site de l'Unesco: http://whc.unesco.org/en/tentativelists/6093/, consulté le 10 novembre 2017.

derniers publient également leurs propres directives d'administration et de protection du patrimoine, en affinant et précisant les lois et décrets promulgués par l'État (Fresnais 2001: 210). Ainsi, l'attitude des autorités à l'égard des activités religieuses et plus particulièrement à l'égard des tombeaux et des pèlerinages diffère, voire s'oppose, d'une région à l'autre. Il existe donc une «marge de manœuvre» dans la politique du patrimoine en Chine (Chau 2012: 169), qui reflète les stratégies et les intérêts des gouvernements locaux. Il est donc primordial de porter une attention accrue aux différents agents de l'État local, qui agissent selon leurs propres intérêts. Ainsi, certaines pratiques catégorisées comme *superstitions féodales* peuvent se voir requalifiées, dans le discours politique local et selon les circonstances, en *coutumes folkloriques* (*fengsu xiguan* 风俗习惯), notamment par l'entremise du tourisme[10]. En effet, ces diverses catégories sont, dans les textes législatifs, extrêmement imprécises et peuvent dès lors, être soumises à des applications diversifiées. Dans une précédente recherche menée au Xinjiang (Bugnon 2015), les pratiques entourant les tombes étaient sanctionnées de *pratiques illégales* alors que dans le sud-est du pays, elles sont ostensiblement montrées comme de *pratiques traditionnelles*. Cette diversification révèle la part de subjectivité que recèlent la catégorisation patrimoniale et l'utilisation qui en est faite selon les contextes auxquels elle s'applique. En conséquence, il est nécessaire d'appréhender la manière dont le patrimoine culturel est exprimé et négocié en Chine, en soulignant les divers discours empruntés par une grande variété d'acteurs. Ceux-ci ne parlent pas avec une voix unifiée, pas même ceux qui sont des représentants officiels de la République populaire de Chine. En dévoilant les différents discours entourant la catégorie patrimoniale des *tombes antiques* et les réappropriations identitaires effectuées par les minorités musulmanes, cette approche ethnographique rend compte de la mutlivocalité discursive émergeant de ce processus, où les acteurs sociaux peuvent construire et manipuler différents niveaux d'identité afin de lutter pour la gestion des ressources. Le patrimoine se transforme ainsi en instrument, pour les uns comme pour les autres, d'une telle négociation (Siniscalchi 2008: 53), dans un processus dynamique de réajustements constants, car la redéfinition du lieu en espace patrimonialisé n'a pas mis fin à la diversité des usages, elle a simplement contribué à en renouveler la palette, où s'expriment des logiques d'utilisation du territoire et des intérêts divergents, des «manières de faire» par lesquelles des utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socioculturelle (De Certeau 1990: XL).

---

[10] La question du tourisme est une composante importante dans le développement du patrimoine culturel en Chine. Cependant, les limites de cet article ne me permettent pas d'approfondir cet aspect, mais il fera l'objet d'une analyse dans ma thèse.

RÉFÉRENCES

Adell Nicolas, Pourcher Yves. 2011. «Introduction. De quoi le patrimoine est-il le nom ?», in: Adell Nicolas, Pourcher Yves (dir.), *Transmettre, quel(s) patrimoine(s)? Autour du Patrimoine Culturel Immatériel*, p. 7-23. Paris: Houdiard.

Astarita Claudia, Damiani Isabella. 2016. «Géopolitique de la nouvelle route de la soie». *Géoéconomie* 72(2): 57-94.

Bendix Regina, Eggert Aditya, Peselmann Arnika (eds.). 2012. *Heritage Regime and the State*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bondaz Julien, Isnart Cyril, Leblon Anaïs. 2012. «Au-delà du consensus patrimonial. Résistances et usages contestataires du patrimoine». *Civilisations* 61(1): 9-21.

Boutonnet Thomas. 2009. «Traitement moral de la question sociale dans la société harmonieuse de Hu Jintao». *Transtext(e)s Transcultures* 跨文本跨文化. http://transtexts.revues.org/271, consulté le 13 juin 2016.

Bugnon Pascale. 2015. *La patrimonialisation des mausolées de saints musulmans au Xinjiang (Chine): entre «resacralisation» nationale et persistance religieuses*. Mémoire de maîtrise, Études asiatiques, Université de Genève et Institut de hautes études internationales et du développement.

Byrne Denis. 1991. «Western Hegemony in Archaeological Heritage Management». *History and Anthropology* 5: 269-276.

Castets Rémi. 2006. «L'islam en Chine et l'après 11 septembre». *Asia Centre. Centre études Asie*. https://www.academia.edu/7190571/Rémi_Castets_L_islam_en_Chine_et_l_après_11_septembre_Note_de_recherche_de_l_Asia_Centre_avril_2006_17_pages, consulté le 7 février 2018.

Chau Adam Yuet. 2012. «La channeling zone: religion populaire, État local et rites de légitimation en Chine rurale à l'ère de la réforme». *Gradhiva* 16: 156-177.

Chérif-Chebbi Leila. 1999. «L'Yihewani, une machine de guerre contre le soufisme en Chine?», in: De Jong Frederick, Radtke Bernd (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, p. 576-602. Leiden: Brill.

De Certeau Michel. 1990 (1980). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.

Fresnais Jocelyne. 2001. *La protection du patrimoine en République populaire de Chine (1949-1999)*. Paris: Éditions du CTHS.

Gladney Dru C. 2004. *Dislocating China. Muslims, minorities and others subaltern subjects*. Chicago: The University of Chicago Press.

1987. «Muslim tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity». *The Journal of Asian Studies* 46(3): 495-532.

Herzfeld Michael. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press.

Kirchenblatt-Gimblett Barbara. 2006. «World Heritage and Cultural Economics», in: Karp Ivan, Kratz Corinne A., Szwaja Lynn, Ybarra-Frausto Tomas, *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, p. 161-202. Duke: Duke University Press.

Siniscalchi Valeria. 2008. «Économie et pouvoir au sein du parc national des Écrins. Penser la nature, définir l'espace». *Techniques et Culture* 50: 40-59.

Smith Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. London: Routledge.

Zarcone Thierry. 1999. «Quand le saint légitime le politique: le mausolée de Afaq Khwaja à Kashgar». *Central Asian Survey* 18(2): 225-241.

Zarcone Thierry. 2001. «Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours». *Journal de l'histoire du soufisme* 3: 133-172.

AUTEURE

Pascale Bugnon est doctorante à l'Université de Genève. Après avoir étudié l'ethnologie à l'Université de Neuchâtel et les langues chinoise et russe à Genève, elle fait actuellement une recherche sur le patrimoine culturel en Chine, en se concentrant non seulement sur les discours produits par les autorités étatiques chinoises, mais aussi sur la manière dont les populations acceptent, détournent ou résistent à cette imposition politique.

pascale.bugnon@unige.ch

Université de Genève
Département des études chinoises
Rue De-Candolle 2
CH-1211 Genève 4