

Introduction

« L'unité de la distance et de la proximité, présente dans toute relation humaine, s'organise [...] en une constellation dont la formule la plus brève serait celle-ci : la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche. »

Georg Simmel, *Digressions sur l'étranger* (1908)¹

Devant la mosquée de la rue du Bœuf (niujie) à Pékin, deux hommes discutent; l'un est apparemment chinois et porte un bonnet blanc; l'autre est un Occidental:

– Ce bâtiment à l'allure de pagode est donc une mosquée, c'est étrange! Mais les musulmans en Chine sont les populations turques du Xinjiang!

– Regardez-moi, je ne suis pas un Ouïghour, ni ne fais partie d'une autre population de langue turque. Je parle chinois et je suis de Pékin. Je suis musulman. Je suis un Hui².

Qui sont donc les Hui ? Qui sont les Chinois musulmans ? Comment désigner et comprendre la communauté ou les communautés qu'ils forment ?

Appelés *Huizu*, les Hui sont depuis 1953 l'un des cinquante-six³ *minzu* qui constituent le « grand *minzu* chinois »⁴ (*zhongguoren*). *Huizu*,

1. Cité in Y. GRAFMEYER & I. JOSEPH, eds., *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, présenté et traduit par Y.G. & I.J., Paris, Aubier, 1984, p. 53.

2. *Huizu*.

3. Cinquante-six : si l'on inclut la minorité Gaoshan de Taiwan.

4. Nous utilisons ici plusieurs expressions de Joël Thoraval ; cf. J. THORAVAL, « Le concept chinois de nation est-il "obscur" ? À propos du débat sur la notion de "minzu" dans les années 1980 », *Perspectives chinoises*, n° 65, 1990, p. 24-41.

mais aussi *Huimin*, *Hanbui*, *Huijiaotu*, etc. : les Hui ont été désignés ou se sont désignés, suivant les époques, par des termes différents, que nous aborderons dans le détail, mais dont l'énumération ne résout pas la question de leur identité. Les Hui sont des musulmans, c'est-à-dire des croyants d'une religion. Or les autorités les considèrent comme une nationalité, un *minzu*, et ils ont dans une certaine mesure intériorisé ce statut. La tension entre ces deux désignations rend problématique l'identité Hui. L'étude présentée ici cherche à progresser dans l'explicitation de cette identité singulière.

Avant toute chose il nous semble nécessaire de revenir sur la notion de *minzu* et sur les raisons pour lesquelles nous conservons ce terme sans le traduire.

LA NOTION DE « MINZU » 民族

Néologisme venu du Japon à la fin du XIX^e siècle, le *minzu* (peuple, nation, nationalité, communauté, etc.), composé du mot « *min* », peuple, et du mot « *zu* » qui porte en lui le sens de filiation⁵ (descendance d'un même ancêtre) reste un terme « obscur »⁶ et malaisé à traduire en raison de son histoire et des différents sens qu'il peut prendre dans le contexte politique et scientifique chinois. En Chine, la théorie stalinienne de la nation⁷ a été appliquée avec pragmatisme en raison même

5. F. Dikötter démontre que le terme de *minzu* recouvre les notions de nation et de race ; cf. F. DIKÖTTER, *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1992, p. 70-71, 108.

6. J. THORAVAL, 1990, p. 24. Nous renvoyons à son article qui situe l'histoire de l'introduction et de l'usage du mot en Chine au début du siècle, son application en 1953 et les difficultés actuelles que rencontrent anthropologues et sociologues chinois dans son utilisation. Voir aussi, à ce sujet, le long développement de Dru Gladney sur la construction du nationalisme Han avec Sun Yat-sen, et sur ses effets sur la constitution du *minzu* Hui ; cf. Dru C. GLADNEY, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge-London, Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1991, p. 65-116.

7. « La nation est une communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique, qui se traduit dans la communauté de culture. [...] Seule la réunion de tous ces indices pris ensemble nous donne la nation. »

des contradictions qu'elle rencontrait dans l'environnement chinois ; elle facilitait toutefois la résolution d'un problème qui s'était posé dès la fin du XIX^e siècle aux mouvements socialistes européens quant à l'attitude qu'il convenait d'adopter vis-à-vis des minorités⁸. Au tout début du XX^e siècle⁹, Sun Yatsen énonce la thèse des cinq peuples, *wuzu* 五族, c'est-à-dire : Han, Man (Mandchou), Meng (Mongol), Zang (Tibétains), Hui (tous les musulmans) ; son intention est bien de créer un vrai mouvement nationaliste pour renverser l'empire Qing et établir la République. Dans ce contexte, Sun Yatsen pense aussi que l'ensemble Han, le plus important, doit se constituer en une « nation Han », rassemblant les Chinois du Nord et ceux du Sud. Cette idée se popularise dans les premières décennies du siècle.

Sur le fond, les dirigeants du mouvement communiste pensent qu'il leur est plus facile de traiter avec une minorité nationale qu'avec une communauté religieuse. Le congrès de Bakou en 1920 leur apporte sur ce point confirmation. En effet, dans leur vision du monde la religion est portée au compte, à la fois, de la ruse des dominants et de l'aveuglement des dominés ; en conséquence, il ne saurait lui être donnée aucune forme d'aval. Or, s'agissant de communautés qui sont à la fois opprimées, prêtes à la révolte et pourtant fidèles à leur foi, cette conception de la religion est contredite par la réalité ; mais, plutôt que de la remettre en cause, les Soviétiques ont préféré voir dans la communauté religieuse un groupe ethnique. C'est ce qui s'est produit en URSS avec les Juifs devenus une nationalité parmi d'autres et en Yougoslavie avec les Musulmans¹⁰. Une telle opération semble faciliter aux yeux des dirigeants communistes la maîtrise complète des revendications identitaires.

Ainsi, les communistes chinois des années 1930, lors du premier congrès des Soviets de Chine (1931), imitent le modèle soviétique :

8. Voir par exemple le débat entre Rosa Luxembourgeois et Lénine sur l'autodétermination et le droit à la sécession des minorités ; LÉNINE, « Le programme national du POSDR (1913) », in *Œuvres complètes*, Éd. de Moscou, t. 19, p. 578-584, et « Du Droit des nations à disposer d'elles-mêmes (février/mai 1914) », *ibid.*, t. 20, p. 415-481.

9. Comme le rappelle D.C. GLADNEY (1991, p. 84), dans un long développement sur le nationalisme.

l'article 14 de leur Constitution provisoire de la République de Chine reconnaît le droit des minorités nationales à la sécession. Les Constitutions ultérieures seront nettement en retrait puisqu'il n'y sera plus question que d'autonomie¹¹.

Par ailleurs, la confrontation avec les minorités au cours de la Longue Marche¹², la nécessité d'étendre les alliances dans la lutte contre le Japon et contre le Guomintang ont renforcé l'adhésion des dirigeants chinois à la stratégie qui consiste à traiter les Chinois musulmans comme une minorité nationale et non religieuse.

Du côté Hui, une première discussion se déroule pendant les années trente; elle souligne la différence entre les chrétiens et les bouddhistes d'une part, les musulmans de l'autre: c'est seulement pour désigner ces derniers que l'on peut utiliser le terme «Huizu», car, aux yeux d'un croyant, l'adoption de la religion musulmane signifie une complète transformation dans les habitudes de la vie quotidienne, le mariage, le système familial, etc.¹³.

En 1941, un texte sur *La question du minzu Huibui (Huibui minzu wenti)*, publié dans la base communiste de Yenan, affirme très explicitement l'existence de principe d'un *minzu* Hui. Le problème est traité en référence à la question nationale et en période de guerre l'accent est

10. Les Musulmans de Bosnie avec un grand «M» étaient une nationalité depuis 1968, le terme de musulman avec un petit «m» désignant la religion. De langue serbo-croate, ils faisaient partie de la catégorie des six peuples (*narodni*) de Slaves du Sud constituant la Fédération. L'appartenance à un peuple était déterminée par le fait d'avoir un «habitat principal» (principal foyer de population) sur le territoire de la Yougoslavie. Toutes les autres nationalités étaient des minorités (*manjine*). Sur ce sujet, se reporter à: A. POPOVIC, *Les musulmans yougoslaves*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992; P. GARDE, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Paris, Fayard, 1992; X. BOUGAREL, *Anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte, 1996; I. DJURIC, *Glossaire de l'espace yougoslave*, Paris, L'Esprit des péninsules, 1999.

11. J. GUILLERMAZ, *Histoire du Parti communiste chinois*, Paris, Payot, 1975, t. 1, p. 208-209. On pourra trouver un résumé succinct des principaux textes concernant la question nationale et le PCC dans P. GENTELLE, dir., *L'état de la Chine*, Paris, La Découverte, 1989, p. 287.

12. Les troupes communistes ont dû s'affronter, parfois durement, à différentes minorités au cours de la Longue Marche et, juste avant leur arrivée à Yenan, à des troupes Hui.

mis sur la nécessité de rassembler tous les *minzu* de Chine dans la lutte contre le Japon¹⁴.

Le débat des années cinquante porte sur la question suivante : comment et à qui attribuer « l'appellation prestigieuse de *minzu* »¹⁵. Les responsables politiques chinois ont dû trouver leur voie entre deux impératifs contraires ; il leur fallait d'une part tenir compte du cadre théorique formalisé par Staline en 1950 quant à l'évolution des sociétés en quatre stades, clan, tribu, féodalité, nation ; mais il leur fallait d'autre part affirmer un principe d'unité entre les aspirants au statut de *minzu* – même si aucun ne correspondait au critère établi du stade supérieur de la nation. De fait, ils ont privilégié le quatrième critère de la définition de la nation à laquelle s'était arrêté Staline en 1913 : les facteurs culturels. Ces derniers devenant une condition nécessaire et suffisante de l'existence nationale, il était dès lors possible d'attribuer à chaque groupe le titre de *minzu*, et entre autres aux Hui, qui n'avaient pourtant ni territoire ni langue propres.

REGARDS OCCIDENTAUX

De leur côté, les chercheurs occidentaux ont, du moins dans un premier temps, privilégié l'aspect proprement religieux. C'est à la fin du

13. MA Fulong, « Guan yu "Huizu" "Huijiao" wenti de yi ge shangcuo » [Échange de vues sur la question Huizu et Huijiao] (1937), in LI Xinghua & FANG Jinyuan, eds., *Zhongguo yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian, 1911-1949* [Matériaux sur l'histoire de l'islam en Chine], Ningxia, Ningxia renmin chubanshe, 1985, vol. 2, chap. 7 : « Yisilanjiao zai Ningxia » [L'islam au Ningxia], p. 1429-1430. Plus anciennement, citons : WANG Riwei, « Huizu huijiao bian » [Discussion sur les Hui et l'islam] (1925), *ibid.*, vol. 1, p. 233-246 ; JIN Jitang, « Huijiao minzu shuo » [Le *minzu* musulman parle] (1925), *ibid.*, vol. 1, p. 247-261.

14. Sur la question du *minzu* Hui, le texte précise : « elle est le reflet de la lutte entre le complot des bandits japonais qui cherchent à diviser les Hui et la politique d'unité des "*minzu*" pour résister au Japon, et, de plus, dans les anciennes bases de la guerre de résistance, elle reflète la lutte entre la politique d'égalité des *minzu* et la politique d'oppression du chauvinisme grand Han » (*Huihui minzu wenti* [La question du *minzu* Huihui] (1941), Beijing, Minzu chubanshe, 1982, p. 96).

15. Cf. J. THORAVAL, 1990.

XIX^e et au début du XX^e siècle que missionnaires, diplomates, militaires et savants occidentaux et japonais ont découvert l'existence des Chinois musulmans. Ils leur ont aussitôt porté une attention particulière en vertu de considérations stratégiques, qu'il s'agisse de visées politico-militaires ou d'apostolat¹⁶. Leurs descriptions factuelles, parfois marquées par les clichés de l'époque sur la notion de race, restent toutefois d'un grand intérêt. Historiens et ethnologues¹⁷ ont pris la relève. Ils se sont alors attachés à retracer l'histoire de l'implantation de l'islam en Chine, son évolution religieuse et ses conflits internes ainsi que les confrontations avec le pouvoir impérial au milieu du XIX^e siècle. Du point de vue géographique, les recherches ont principalement concerné les Hui du Nord-ouest et du Yunnan. Dans les années 1970, la question de l'identité demeurait au centre de la réflexion et, en 1973, l'étude pionnière de Barbara Pillsbury¹⁸ sur les Chinois musulmans à Taiwan dessinait quelques pistes de réflexion, en particulier sur les notions d'assimilation et d'acculturation.

-
16. F. AUBIN, « L'apostolat protestant en milieu musulman chinois », in *Actes du IV^e Colloque international de sinologie de Chantilly, 8-11 septembre 1983. Chine et Europe : Évolution et particularités des rapports Est-Ouest du XV^e au XX^e siècle*, San Francisco, Ca., The Institute for Chinese-Western Cultural History / Taipei-Paris-Hong Kong, Institut Ricci, 1991, vol. 73, p. 12-74.
17. Nous renvoyons pour les études sur l'islam en Chine aux bibliographies suivantes : D.D. LESLIE, « Islam in China to 1800 : a bibliographical guide », *Abr-Nahrain*, n° 16, 1976, p. 16-48 ; F. AUBIN, « Bilan de cinq années de sinologie islamique en Occident », *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique. Lettre d'information*, n° 10, 1990, p. 18-41 ; F. AUBIN, « Bibliographie succincte de l'islam en Chine », *Études orientales*, n° 13/14, 1994, p. 211-224 ; D.C. GLADNEY, « Islam », *The Journal of Asian Studies*, 54 (2), 1995, p. 371-377 ; R. ISRAELI, *Islam in China : A Critical Bibliography*, Connecticut & London, Greenwood Press, 1994. Soulignons que cette dernière bibliographie ne mentionne aucun ouvrage en langue chinoise ; voir à ce sujet le compte rendu critique de Dru Gladney, accompagné de quelques éléments bibliographiques d'ouvrages en chinois : D.C. GLADNEY, in *China Review International*, 1 (2), 1994, p. 149-152. Nous ajouterons un article récent, retraçant notamment les études japonaises sur l'islam chinois, de SAGUCHI Toru, « Zhongguo musulin yanjiu zhi huigu yu zhanwang » [Passé et avenir des études sur l'islam chinois], *Huizu yanjiu*, n° 4, 1997, p. 31-37.
18. B. PILLSBURY, « Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority », unpubl. Ph.D. Diss., New York, Columbia University, 1973.

Avec les conflits suscités par la question palestinienne et la victoire de la révolution khomeiniste en Iran, l'image que les Occidentaux se font de l'islam se transforme à nouveau : l'islam est regardé comme voué en permanence au *jibād*. Au même moment – et ce n'est sans doute pas un hasard – on assiste à une tentative pour décrire l'islam chinois comme un bloc monolithique, promis soit à la disparition complète, soit à une confrontation inéluctable¹⁹. Une telle thèse néglige la longue histoire de l'implantation de l'islam en Chine, la diversité des composantes de cet islam, la réflexion des intellectuels chinois musulmans, la réalité des pratiques sociales. Dans les années quatre-vingt, les travaux des historiens chinois²⁰ et occidentaux tels que Ma Tong, Gao Zhanfu, Lin Song, Yang Huaizhong, D. Leslie, A. Forbes, J. Fletcher, ou encore J. Lipman ont apporté la profondeur historique nécessaire pour comprendre les situations présentes. Ces études nous rappellent plusieurs faits essentiels que nous devons garder à l'esprit tout au long de notre cheminement. En premier lieu, soulignons le rôle majeur joué par les lettrés musulmans des XVII^e et XVIII^e siècles qui insistent sur la convergence entre confucianisme et islam. Ensuite, du point de vue religieux, l'islam est, en Chine comme dans tous les pays où il s'est répandu, traversé de tendances diverses ; dans le cadre d'une appartenance globale au sunnisme, il comprend des courants liés au soufisme et plus tardivement au réformisme et au fondamentalisme. Ces courants, dont l'ancrage en Chine a pris des formes spécifiques, telles les *menhuan* pour les soufis, se sont très durement affrontés dans le passé, les nouveaux courants se heurtant aux anciens qui se heurtaient eux-mêmes à de plus anciens encore. Enfin, à toutes les époques, les Chinois musulmans – sans se retrouver nécessairement tous du même côté – ont pris une part active à la vie politique du pays.

Plus récemment, c'est un autre aspect de l'identité Hui qui a retenu l'attention : les effets du statut de *minzu*. On l'a vu, les Hui ont accédé à ce statut et l'on peut s'interroger sur les effets qu'a produits cette

19. R. ISRAELI, *Muslims in China*, London, Curzon & Humanities Press, 1978.

20. On trouvera une revue générale des études musulmanes chinoises dans un article en plusieurs parties de GAO Zhanfu, « Zhongguo Huizu yanjiu de lishi guiyi » [Histoire des études Hui en Chine], *Huizu yanjiu*, 1997, n° 1, p. 6-15, n° 2, p. 77-85, n° 3, p. 15-23.

reconnaissance officielle de leur singularité. Après avoir passé en revue les diverses approches stalinienne, culturaliste ou culturalo-fonctionnalistes utilisées par ses devanciers et leur avoir opposé un certain nombre d'objections à notre avis fondées, le politologue et anthropologue américain Dru C. Gladney propose une interprétation qu'il nomme « dialogique », mettant « les relations sociales de pouvoir au centre de l'attention » sans pour autant négliger « les aspects symboliques et instrumentaux de l'ethnicité »²¹.

Le mérite de cette démarche est qu'elle tente de prendre en compte tous les aspects de la question. Elle nous laisse cependant insatisfaite, pour deux raisons principales. Tout d'abord Dru Gladney conclut son analyse en indiquant que les Hui forment un « groupe ethno-religieux ». Pour notre part, nous n'utiliserons pas ce terme, car il nous paraît introduire dans le débat plus de confusion que de clarté.

Au sens le plus usuel du mot, une ethnie est une communauté caractérisée par la possession d'un certain nombre de traits communs à tous ses membres : un territoire, une langue, des coutumes, des croyances, une histoire et une destinée. Par ailleurs, une communauté religieuse se fonde sur l'adhésion à une foi, une doctrine ou une vision du monde déterminée, et sur des pratiques rituelles particulières. On le voit, les deux notions renvoient à des réalités distinctes, dont la congruence est rien moins qu'évidente : elle constitue au contraire l'essentiel du problème qui nous est posé. Parler de groupe ethno-religieux, c'est mettre un nom sur un problème, ce n'est pas le résoudre. Il nous faut en effet comprendre ici à quelles conditions, comment et à l'issue de quels processus une population qui s'est d'abord conçue comme une communauté religieuse est conduite ensuite à être pensée et à se penser comme un groupe ethnique. Bien entendu, les recherches de Dru Gladney contribuent à éclairer cette transformation, mais l'expression « groupe ethno-religieux » ne leur rend pas justice ; elle évoque au mieux le résultat d'une opération, mais elle ne nous dit rien sur ses modalités, ses étapes et ses difficultés ; or ce sont précisément celles-ci qui nous importent.

Notre seconde réserve est plus générale : à notre sens, Dru Gladney, comme d'autres sur d'autres terrains, ne prend pas suffisamment ses

21. D.C. GLADNEY, 1991, p. 76.

distances avec les conceptions essentialistes ou substantialistes de l'ethnie, dont la réflexion anthropologique récente a pourtant souligné les inconséquences et les apories. Plus précisément, si les traits à l'aide desquels on définit d'ordinaire l'ethnie – territoire, langue, culture, etc. – « existent » bien « dans la réalité », l'ethnie elle-même est de l'ordre de la représentation : elle est pour un groupe une manière parmi d'autres de concevoir son existence et son unité, et cette manière ne s'impose qu'à la faveur de certaines circonstances et au service de certaines stratégies. On retrouve ici la distinction de Marx entre la « classe en soi » et la « classe pour soi » ; la première pouvait être décrite comme une réalité objective, mais elle n'en devenait pas pour autant un agent effectif de la vie sociale et du développement historique ; pour qu'elle accède à ce rôle d'acteur, il fallait de la part de ses membres une prise de conscience, conduisant à un sentiment d'appartenance et à la naissance d'une volonté collective. Il en est de même ici car, pris en eux-mêmes, les éléments qui constituent l'ethnie ne permettent que des découpages ou des classements opérés du dehors. C'est seulement lorsque les intéressés se saisissent de ces éléments pour penser leur identité et leur solidarité que l'ethnie devient un groupement historiquement pertinent et efficace. En d'autres termes, elle est une image que la communauté se donne d'elle-même ; cette image n'est ni naturelle ni spontanée, elle est au contraire construite et entretenue. Par ailleurs et surtout, elle peut servir d'instrument en vue de certaines fins. Elle permet notamment de donner un fondement « naturel » et objectif à l'unité du groupe et d'enraciner cette unité dans le passé. Face aux nombreux clivages qui peuvent diviser un groupe, elle permet également d'en affirmer la cohésion.

Concevoir ainsi l'ethnicité comme représentation et comme stratégie nous oblige à l'analyser « en situation », par référence à des contextes temporels et spatiaux déterminés. Ici, le plus grand danger est en effet de généraliser en faisant abstraction de ces contextes. Notre projet s'est ainsi modelé : nous voulons étudier l'identité Hui en des lieux et à des moments précis, en recourant aux méthodes de l'anthropologie ; ou encore, la saisir comme pratique et comme vécu, en l'inscrivant dans sa profondeur historique. Cette approche devrait nous aider à préciser la place relative et l'articulation exacte de la dimension ethnique et de la dimension religieuse dans l'identité Hui.

POURQUOI LE HENAN ?

Notre interrogation, portant prioritairement sur les pratiques sociales effectives, nous invitait à situer notre enquête dans une zone intermédiaire : nous ne voulions ni d'une région considérée comme spécifiquement Hui, tel le Ningxia, ni d'une région où les Hui sont très minoritaires comme le Sud-est de la Chine. Dans un contexte où les Hui sont en situation majoritaire, la saisie au quotidien de leurs relations avec les Han est plus difficile ; en revanche, là où ils sont très minoritaires, ils ont tendance à se dissoudre dans les groupes environnants ou, du moins, à se conformer aux modèles ambiants. Le Henan représente bien la zone intermédiaire que nous cherchions, car les Hui y sont à la fois assez nombreux pour affirmer leur identité, et assez minoritaires pour se confronter en permanence avec les Han et être donc constamment obligés de redéfinir leur différence.

Nous avons fait une première étude en 1990 dans le Subei (nord du Jiangsu) et au Shandong, à Jinan, où nous avons rencontré pour la première fois une femme *abong*. À la suite d'enquêtes préliminaires, notre intérêt pour les mosquées féminines nous a aussi conduite à choisir le Henan où elles sont nombreuses – ce qui ne pouvait manquer de renforcer notre intérêt pour cette zone.

À l'occasion d'un séjour à Lanzhou, avec l'aide du professeur Ma Tong et des membres de l'Institut de recherche sur les nationalités du Gansu (*Gansu minzu yanjiusuo*), nous avons pu rencontrer dans la mosquée féminine de la ville des femmes originaires du Henan. Là, nous avons entendu parler pour la première fois du village de Sanpo. Nos enquêtes se sont déroulées sur une longue période, de 1990 à 1997, à la faveur de séjours réguliers de un à trois mois. Nous sommes venue pour la première fois au Henan, à Zhengzhou, en 1992 ; l'année suivante nous avons mené une étude à Kaifeng et nous sommes revenue pour la première fois à Sanpo, où nous sommes retournée à trois reprises en 1993, 1995 et 1997, comme à Kaifeng et à Zhengzhou. Avec l'accord de représentants locaux de l'Association islamique et après avoir signalé notre présence aux autorités locales, nous avons pu participer aux activités quotidiennes des mosquées. Partout où nous sommes passée, des familles nous ont ouvert leurs portes, qu'elles en soient toutes remerciées ici. C'est toutefois dans les mosquées que les discussions ont été

les plus intenses. Même si, dans cette région, tout le monde parle le *putonghua* (langue standard), nous avons dû nous habituer au dialecte local (*fangyan*) qui en est dérivé et qui, en certaines situations, était particulièrement difficile à saisir, surtout si le locuteur était une personne très âgée. En pareille circonstance, un membre de la famille renouvelle l'explication. Nous avons privilégié l'observation directe, car c'est d'abord par cette approche que l'on apprend à connaître, à ressentir et à comprendre. Même si nous n'avons pas participé aux activités agricoles comme nous l'avions fait en Asie centrale²², notre attention s'est portée sur tous les aspects de la vie courante, en particulier à l'intérieur des mosquées féminines.

Nous voudrions insister sur la question du temps ou des temps de l'enquête. Il pourrait sembler long, mais il a été nécessaire dans la mesure où nous ne résidions pas en Chine même. En tout état de cause l'approche du terrain n'est jamais très facile et demande du temps. Par ailleurs, les retours successifs nous ont permis de nouer une relation plus étroite avec nos interlocuteurs, la régularité amenant à une confiance réciproque, parfois même une connivence ; en outre, elle nous a permis de mieux saisir les changements en cours.

Toutefois, nous ne nous en sommes pas tenue à l'observation et nous n'avons pas délaissé les sources écrites. Ainsi avons-nous pu rassembler une documentation composée pour l'essentiel de monographies locales, d'articles de revues spécialisées dans les études Hui, et d'ouvrages religieux. Nous reviendrons sur l'analyse de ces sources. Pour ce qui est des sources européennes concernant les musulmans dans le Henan, elles sont quasi inexistantes depuis le chapitre que leur a consacré le missionnaire Marshall Broomhall en 1910²³, les annotations de la mission d'Ollone et de quelques missionnaires de passage dans la province²⁴. Les Occidentaux se sont attachés au Nord-ouest ou

22. Dans un village doungane en 1992.

23. M. BROOMHALL, *Islam in China: A Neglected Problem*, New York, China Inland Mission, 1910.

24. Cf. Cdt d'OLLONE *et al.*, *Mission d'Ollone, 1906-1909. Recherches sur les musulmans chinois*, Paris, E. Leroux, 1911 ; G. HARRIS, « The Moslems of China today », *Moslem World*, 25 (4), 1935, p. 399-403.

au Yunnan, parfois au Sud-est, mais la Plaine centrale est restée quasi ignorée. Quant aux études générales sur le Henan, elles sont tout aussi inexistantes en France. Hormis le travail de J.-L. Domenach²⁵, la province n'a jamais suscité un grand intérêt. De nombreuses études ont été publiées sur le Nord de la Chine, mais elles traitent en général des provinces voisines du Henan, le Hebei, le Shandong et parfois le Shanxi. Seule, celle de S.D. Gamble en 1963²⁶ intègre le Henan.

Nous évoquerons, en première partie, l'histoire des Hui de la Plaine centrale telle qu'ils la racontent, leurs liens avec le monde musulman et enfin trois modalités de leur implantation au Henan. Dans la deuxième partie, nous nous attacherons à préciser les rapports entre les Hui et les Han dans leurs différences et leurs similitudes, ainsi que les occasions dans lesquelles ils s'affrontent. L'appartenance à l'islam suppose un « espace » d'expression et de pratiques religieuses ; la troisième partie est donc consacrée aux mosquées masculines et féminines, celles-ci étant une spécificité particulièrement remarquable de l'islam chinois.

Au terme de cet itinéraire, le problème de l'identité Hui aura été posé à la fois dans son histoire et dans sa pratique de façon à nous permettre de dépasser l'alternative à laquelle la recherche se croit aujourd'hui confrontée, « ethnie » ou « religion ».

Remerciements

Nous remercions les institutions qui ont soutenu matériellement et moralement notre recherche, la Maison des Sciences de l'Homme, le GDR 0122 du CNRS sur le monde musulman périphérique, et tout particulièrement la Fondation Chiang Ching-kuo. Nous voudrions souligner l'échange fructueux au sein de l'équipe informelle initiée par Françoise Aubin et constituée de Leïla Cherif-Chebbi, Constance-Hélène Halfon et Souad Wheidi.

25. J.-L. DOMENACH, *Aux origines du Grand Bond en avant. Le cas d'une province chinoise, 1956-1958*, Paris, EHESS-FNSP, 1982.

26. S.D. GAMBLE, *North China Villages: Social Political and Economic Activities before 1933*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1963.