
Sossie Andézian

Denise Aigle (éd.), *Figures mythiques des mondes musulmans*

Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, (série Histoire, no 89-90), Aix-en-Provence, 2000, pp 7-322 (bibliogr., cartes).

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Sossie Andézian, « Denise Aigle (éd.), *Figures mythiques des mondes musulmans* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.2, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/407>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/407>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

celles du shivaïsme non dualiste cachemirien, et c'est, de fait, dans celles-ci que l'A. suggère de chercher leur source. Il se réfère à ce propos au *Vijnanabhairava*, texte shivaïte datant peut-être du VII^e ou VIII^e siècle (auquel il a eu accès par une traduction française), comme à une œuvre que Vimalamitra aurait pu connaître. En fait, on ne saurait tenir pour certain que le *Vijnanabhairava* est antérieur à Vimalamitra, mais il reflète des conceptions et des pratiques qui devaient avoir cours alors en Inde du nord et qui sont notamment celles des *siddha*, ces ascètes « parfaits », possesseurs de pouvoirs surnaturels (*siddhi*), qui pouvaient être aussi bien bouddhistes que shivaïtes ; et il est fort possible que ces conceptions et pratiques aient été connues de Vimalamitra – ou qu'elles aient pénétré par la suite le rDzogs chen. Il est, d'autre part, bien certain que les notions et les pratiques méditatives rDzogs chen telles qu'elles apparaissent dans les *Soixante-quatorze Fragments* traduits par J.-L.A. et dans l'analyse attentive et très fine qu'il en donne se situent beaucoup plus du côté du shivaïsme que du bouddhisme tantrique. La vision de l'espace vide, l'absorption dans la conscience pure, ou la place donnée à la notion de liberté en tant que nature essentielle de la conscience, par exemple, sont tout à fait proches de ce que l'on trouve dans le « non-dualisme de la conscience » (*samvidadvaya*) du shivaïsme Trika (qui fut parfois nommé « doctrine de la liberté » – *svatantryavada*). Très shivaïte aussi, et conforme aux usages des *siddha* est le fait que dans le rDzogs chen la pratique yogique importe plus que la doctrine. Comme on sait maintenant (grâce notamment aux travaux d'Alexis Sanderson) que le Canon bouddhique tibétain, les Yoginitantras notamment, a été fortement influencé par les notions et les pratiques des tantras shivaïtes, il semblerait qu'il y aurait deux formes de l'influence indienne shivaïte au Tibet : c'est un point qui mériterait une étude attentive.

L'A. examine enfin les emprunts qui, au Tibet, ont pu être faits d'une tradition à une autre, qu'il s'agisse d'éléments Bon po repris dans un texte de la tradition Nying ma pa, ou de passages communs à un texte rDzogs chen et au Bon po. Un peu curieusement, il traite de ces emprunts comme de 'plagiats', alors que dans le monde de culture traditionnelle indienne l'inclusion dans une œuvre d'éléments ou de passages d'ouvrages antérieurs est d'usage courant ; c'est un des effets de l'Inklusivismus – pour parler comme Hacker. Mais c'est là un point de détail. L'important est que la nature de la présence ainsi attestée, dans le rDzogs chen, d'éléments antérieurs paraît à l'A. devoir orien-

ter la recherche des sources vers l'Inde et le shivaïsme : c'est à ce propos qu'il cite en terminant des passages du *Vijnanabhairava*. Comme je le disais ci-dessus, il y a entre le rDzogs chen et le shivaïsme non dualiste cachemirien, pour le moins, un « air de famille », qui paraît bien justifier une recherche plus poussée, appuyée sur un examen plus étendu des textes sanskrits. Il faut souhaiter que l'A., aidé au besoin d'indianistes, puisse l'entreprendre.

L'ouvrage, témoin d'une recherche méticuleuse et approfondie et d'une exceptionnelle érudition, n'est pas d'une lecture facile. Il apportera toutefois à ceux qui auront le courage de s'y plonger une riche moisson de faits et de très intéressantes perspectives.

André Padoux.

116.2

AIGLE (Denise), éd.

Figures mythiques des mondes musulmans. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, (série Histoire, n° 89-90), Aix-en-Provence, 2000, pp 7-322 (bibliogr., cartes).

Ce recueil d'articles (14, dont 3 en anglais), regroupés dans la première partie d'un volume de la *REMMM* et remarquablement coordonné par D.A., semble être le fruit d'un véritable travail collectif tant l'ensemble est bien articulé.

L'objet de l'ouvrage est l'étude de l'émergence et des réinterprétations des mythes historiques de l'islam et leur intégration dans l'histoire nationale des sociétés de l'« Orient musulman », aire culturelle qui recouvre le berceau arabe de l'islam ainsi que les mondes turc et iranien. Son objectif est de réhabiliter le mythe historique comme source de données scientifiques pour l'étude de l'histoire culturelle des sociétés musulmanes.

Après une réflexion introductive théorique et méthodologique très documentée sur la place du mythe historique dans les travaux d'histoire culturelle en général, ceux du monde musulman en particulier, D.A. se livre à une présentation de la constitution des modèles de souverain dans cette vaste aire culturelle et de leurs usages au fil des siècles. Elle procède à une mise en perspective historique des différentes contributions, offrant ainsi des repères fort utiles au lecteur peu familier avec les régions étudiées. On voit se tisser des liens culturels entre des aires géographiques éloignées les unes des autres, par la réappropriation des mythes d'origine de l'islam, redéfinis et adaptés aux contextes locaux.

Trois grandes périodes sont distinguées dans la formation et l'évolution des figures mythiques des mondes musulmans :

1^o – VIII^e-XI^e siècles : période de constitution du modèle du souverain musulman idéal, à partir du modèle du souverain de l'islam classique, combattant de la foi, et du modèle helléno-persan antique et biblique du roi sage. L'écriture de l'histoire sous forme d'annales adopte la méthode des traditionalistes veillant à la fiabilité des données avant tout.

À la chute du califat abbasside, l'émergence de nouvelles dynasties en Perse et le développement d'une culture turco-persane enrichissent le modèle du souverain idéal avec des éléments de la tradition lettrée persane. L'écriture de l'histoire, en langue persane, fait appel à la créativité mythique caractérisée par l'appropriation de héros éponymes des cultures héritées par l'islam (celles de l'Orient ancien, de Byzance...). Ainsi, les modèles de l'islam classique sont réinterprétés et rattachés à d'illustres personnages du passé.

2^o – XII^e-XVI^e siècles : la confrontation avec les Croisés et les conquêtes mongoles entraîne des modifications dans les modèles établis aux siècles précédents. Dans l'Orient arabe, les affrontements avec les chrétiens réactivent le modèle du souverain de l'islam classique, combattant de la foi. Saladin est le prototype du héros de cette époque, meneur de *jihâd* et unificateur de l'islam. Très vite remplacé par la figure de Baybars, Saladin sera valorisé dans la littérature européenne sur les Croisades en tant que modèle idéal du chevalier. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle qu'il réémergera dans le monde arabe en tant que héros inspirateur des mouvements nationalistes, notamment dans la littérature.

Les conquêtes mongoles entraînent l'intégration dans le modèle du souverain idéal du modèle du héros de la steppe doté de charisme, incarné par Genghis Khan. Celui-ci servira de modèle à plusieurs générations de souverains. Tamerlan, nomade d'origine turque qui reconquiert l'empire mongol de l'Ouest, s'identifie à lui. Mais étant musulman, il se présente en tant que héros combattant de l'islam doté de charisme, vertu des héros de la steppe.

En Asie centrale, les Ouzbeks se réclament également de la tradition de Genghis Khan. Musulmans comme Tamerlan et en quête de prestige culturel, ils valorisent la culture islamique turco-persane. Cette référence à Genghis Khan demeurera très importante en Asie centrale, même après la conquête russe face à laquelle les populations affirment une identité islamique.

3^o – XVII^e-XX^e siècle : on assiste à l'écllosion des mouvements identitaires en réaction aux dominations coloniales. Le travail de réélaboration mythique s'intensifie dans la continuité des processus observés aux siècles précédents, mais avec la production de nouvelles figures mythiques légitimant les nationalismes naissants.

C'est à la mise en lumière des logiques de construction et de reconstruction de ces figures et de leurs usages que s'attachent les auteurs des articles. S'appuyant sur des sources variées : ouvrages anciens, archives, épigraphies, récits oraux ou écrits de mythes et légendes, poèmes épiques, discours politiques, presse, manuels scolaires, oeuvres littéraires..., ils mettent au jour des processus complexes, qui mobilisent des modèles de référence appartenant à divers systèmes symboliques : références bibliques, références culturelles locales anciennes ou contemporaines, références islamiques, pour donner naissance à des mythes originaux, quelquefois paradoxaux, répondant aux besoins des sociétés des époques considérées. On voit ainsi à l'œuvre un véritable travail de création ou de re-création mythique, processus dynamique où les éléments constitutifs d'un mythe donné sont appelés à s'agencer autrement, à se modifier ou à disparaître au gré des intérêts politiques.

On peut classer les articles en quatre groupes : ceux traitant de la figure d'Alexandre dans différents contextes historiques et culturels, ceux ayant pour objet le personnage de Genghis Khan, ceux analysant le retour de Saladin, enfin les contributions sur la construction de nouvelles figures mythiques en Asie centrale.

Les trois premiers articles analysent les usages diversifiés du mythe d'Alexandre le Grand dans trois cadres différents, respectivement par les mamelouks à partir du XIII^e siècle, par les musulmans de la région Volga-Oural au début du XIX^e siècle et par les Turcs au XVII^e siècle.

F. de Polignac s'intéresse au processus d'identification du sultan mamelouk al-Ashraf Khalil à cette figure mythologique. Connu sous le nom d'« Iskandar al-zamân » (Alexandre de son temps), le sultan vise comme le héros macédonien à conquérir les quatre coins du monde dans le but de restaurer le califat de Bagdad. Il se veut à la fois conquérant universel et fondateur d'une nouvelle ère de l'islam. Et comme Alexandre, le sultan meurt avant d'avoir réalisé l'ensemble de ses projets.

J. Frank analyse plusieurs versions de légendes concernant Alexandre le Grand (Iskandar Dhû l-Qarnayn) des populations musulmanes

de la région Volga-Oural, les Tatars et les Bakshirs, parmi lesquelles la conquête russe (1552-1730) induit le développement d'une historiographie islamique basée sur des légendes locales transmises oralement. De nombreuses légendes font intervenir Alexandre, souvent accompagné de Socrate (Socrate Hakîm) comme ancêtre fondateur. Alexandre est tantôt utilisé pour renforcer leurs références islamiques, tantôt pour légitimer des figures mythiques nomades et tantôt comme fondateur de villes (Bulghar, Yelabuga). Dans une des versions, la ville de Yelabuga, qui aurait été fondée par Alexandre et Socrate, se présente à la fois comme un lieu saint et comme un lieu peuplé de mécréants dirigés par des souverains infidèles, tel ce Bachman Khan, tantôt descendant d'Alexandre, tantôt descendant de Socrate, un chrétien de Samarkand (affiliation qui permet le rattachement à la Bible). Au tournant du XVIII^e siècle, la nécessité de promouvoir une identité régionale bulghare conduit à la réinterprétation des différentes versions, souvent contradictoires, de manière à les réconcilier et à réduire les conflits des origines en essayant de combiner origines nomades de la steppe, origines musulmanes et origines bibliques.

J.-L. Bacqué-Grammont, F. de Polignac et G. Bohas passent en revue les légendes développées autour de la figure d'Alexandre le Grand et se livrent à un examen critique du mythe du bâtisseur de murailles défendant des peuples civilisés contre des barbares. Ils mettent au jour les récurrences de ces mythes à travers l'espace et le temps et, plus intéressant encore, ses remises en question.

Le mythe d'Alexandre illustre de façon exemplaire les mécanismes d'appropriation d'une même figure par des populations diversifiées sur le plan ethnique, religieux et culturel et sa transformation selon leurs besoins particuliers et au sein d'une même population selon les époques.

Une deuxième série d'articles traite de la formation des mythes et de leurs usages chez les Mongols.

B. Forbes-Manz propose une réflexion sur le sens de l'histoire pour les souverains comme pour leurs sujets et des usages qui en sont faits, en Iran et en Asie centrale turque et iranienne des XIV^e-XV^e siècles. S'appuyant sur l'exemple de trois souverains de la fin de la période mongole, Tamerlan, son rival Toktamish et son fils Shâhrukh, elle montre que ceux-ci ne se contentent pas de se référer de manière symbolique aux modèles de souverains d'un passé prestigieux (Genghis Khan mais aussi des souverains musulmans), mais qu'ils imitent leurs

actions en les mettant en scène avec la participation de leurs sujets. L'histoire, qui n'est plus seulement écrite mais vécue, devient ainsi source d'instruction éthique, de légitimation dynastique et de cohésion culturelle.

À travers l'exemple de Genghis Khan et de Tamerlan, D.A. rend compte des transformations subies par les récits mythologiques et de l'adaptation de leur symbolique aux univers religieux et culturels des peuples qui s'en réclament. Ainsi on voit les origines mongoles chamaniques de Genghis Khan s'estomper au contact de l'islam. Au XV^e siècle, les inscriptions du mausolée de Tamerlan le présentent à la fois comme un descendant de Genghis Khan en tant que fondateur d'empire et comme un descendant de 'Alî b. Abî Tâlib en tant que combattant de la foi. Au XVII^e siècle, lorsque la Mongolie adopte le bouddhisme lamaïque comme religion officielle, Genghis Khan est rattaché à des souverains tibétains. Dans l'Inde mongole, en déclarant que l'ancêtre de Genghis Khan a enfanté alors qu'elle était vierge comme Maryam, un historiographe le rapproche de Jésus.

C. Balaÿ aborde un aspect plus actuel de l'usage de figures historiques à travers le roman dans l'Iran du XX^e siècle, en l'occurrence celles de Shams et Toghra puisées dans la tradition de l'Iran mongole. Il montre comment le roman, qui opère la synthèse entre patrimoine historique, héritage culturel, univers des formes et nouvelle vision du monde, crée de nouvelles figures et contribue à redéfinir la culture iranienne.

Les deux contributions suivantes sont consacrées à une autre figure historique majeure de l'Orient arabe qui n'a pas fini d'être réinterprétée, celle de Saladin, Salâh al-dîn Yûsuf, officier d'origine kurde, fondateur de l'empire ayyubide et vainqueur des Croisés.

J. Richard analyse l'évolution de l'image de Saladin dans les représentations occidentales à travers les textes. L'ennemi à abattre des Croisés prend au fil du temps une figure de chevalier chrétien vertueux et magnanime.

L.-W. Deheuvels se penche sur le devenir de l'image de Saladin dans le monde arabe entre le XIII^e siècle où il est l'homme du juste *jihâd* contre les Croisés et le XX^e siècle où il se transforme en héros des grandes causes arabes contemporaines. L'A. analyse cette transformation à travers la littérature arabe moderne, en l'occurrence une œuvre théâtrale de Farah Antûn datée de 1914, « al-Sultân Salâh al-dîn wa mamlakat Urûshalîm » et sa réception. Prince musulman modèle et vertueux, vainqueur des croisés, libérateur et unificateur du

monde musulman, Saladin devient une figure mythique de type politico-héroïque de manière à répondre aux nouvelles attentes des peuples arabes.

On voit combien la créativité mythique est, selon l'expression de D.A., « un acte culturel de portée éminemment politique ».

Les quatre derniers articles nous font découvrir les processus de reconstruction des mythes fondateurs dans des sociétés de l'Asie centrale.

A. Koudriavtsev nous transporte dans le Caucase du nord, chez deux populations musulmanes, les Tchétchènes et les Ingouches, à la recherche, dans les légendes locales, des traces de leurs ancêtres fondateurs, originaires d'Arabie. Son objectif est de déterminer la place de ces personnages, souvent masqués, dans le travail de redéfinition des identités nationales post-soviétiques à partir de 1990, fondé en grande partie sur des mythes généalogiques plus scientifiques, avec une tendance à la laïcisation. Deux éléments sont récurrents dans les portraits des ancêtres : l'origine syrienne et l'appartenance tribale, qui contribuent à noblir l'histoire ethnique et à faire remonter l'islamisation de ces populations au début de leur création. Autre aspect intéressant de cette quête des origines arabes : la démarche d'un historien amateur qui tente une synthèse de l'ensemble des légendes sur les ancêtres arabes.

É. Copeaux analyse avec une finesse extrême la manipulation par les autorités turques des mythes du passé afin de justifier l'idéologie kémaliste et de l'inscrire dans une linéarité ininterrompue depuis des siècles. Fondée sur des valeurs occidentales, le kémalisme sera plutôt rattaché au passé asiatique pré-musulman de la Turquie. Atatürk devient l'héritier de héros turcs médiévaux, tel le kaghan Bilge, chef des Turcs « Célestes » du VIII^e siècle, qui incarne la pureté de l'identité ethnique turque. Mais, l'islamisation de la société turque conduit à son identification à la figure mythique du sultan seldjoukide Alp Arslan, considéré comme le créateur de la Turquie musulmane. L'A. retrouve cette manipulation de l'histoire dans les manuels scolaires publiés entre 1985 et 1993. Il identifie un double mouvement dans l'écriture de l'histoire de la Turquie : réinterprétation du passé médiéval sur la projection de préoccupations actuelles sur ce passé et recherche dans le passé des racines du présent.

D. Deweese analyse le rôle de Sayrâm, ville sainte du sud du Kazakhstan d'aujourd'hui, au début de l'islamisation de l'Asie centrale tel qu'il ressort de l'étude de textes anciens. La

sanctification de la ville serait antérieure à l'islam et remonterait au temps de Noé. Plus tard, la reconnaissant comme un bastion de la foi contre les conquérants infidèles, le Prophète l'aurait sacralisée à son tour. Ainsi, c'est le caractère sacré pré-islamique, donc universel de Sayrâm qui en fait un lieu sacré musulman.

Dans le cadre de la réhabilitation des personnages historiques, littéraires et religieux à des fins de reconstruction identitaire dans les nouvelles républiques de l'Asie centrale anciennement soviétiques, T. Zarccone examine la réappropriation par différentes composantes sociales (hommes politiques, intellectuels, journalistes, gens du peuple), de la figure de Ahmad Yasavî, célèbre soufi du XI^e siècle devenu un mythe régional. Il analyse les différentes interprétations du mythe Yasavî selon les milieux et les époques. Par exemple, pour les musulmans modernistes (*jadid*) des XIX^e et XX^e siècles, Yasavî est un poète nationaliste, prolétaire et socialiste. Après leur élimination par Staline, il est décrit comme un « saint maudit », féodal, bourgeois et réactionnaire. Dans le nouveau contexte post-soviétique, caractérisé par les processus de reconstruction identitaire et le renouveau de l'islam, Yasavî, dont le caractère mystique s'est estompé, est présenté comme le modèle du nationaliste d'Asie centrale. Ainsi, l'histoire officielle fait de ce personnage un usage différent selon les contextes de manière à le proposer comme modèle de conduite civile, morale et religieuse.

Il est difficile de rendre compte de toute la richesse des pistes de réflexion ouvertes par cet ouvrage. Je retiendrai surtout le souci des historiographes de révéler la complexité des origines des populations musulmanes étudiées dans leur travail de création ou de re-création des mythes fondateurs. Et plus encore, leur tendance à faire remonter l'origine des ancêtres le plus loin possible dans l'histoire de l'humanité, sans pour autant gommer leurs spécificités ethniques et culturelles. Ainsi, le modèle du combattant de la foi de l'islam classique, tout en demeurant très fort, paraît-il réducteur pour caractériser les références mythiques des sociétés musulmanes. Loin des clichés les présentant comme des modèles figés, cet ouvrage nous fait découvrir des modèles vivants sans cesse créés. Démarche rare dans les travaux sur l'islam, l'ensemble des contributions jette des ponts entre civilisations orientales et civilisations occidentales, en mettant en évidence leurs sources communes ainsi que les nombreux liens culturels tissés entre elles au cours de l'histoire.

Toutefois, l'usage des mythes historiques pour la redéfinition des identités des peuples par les politiques n'est pas sans danger, comme

nous le rappellent quotidiennement les exemples de discrimination ethnique, religieuse ou raciale se déroulant sous nos yeux. Aussi la responsabilité de l'historien est-elle plus que jamais engagée dans le débat sur le rôle des mythes historiques. En déconstruisant les mécanismes qui président à l'élaboration des mythes et leur manipulation à des fins politiques, l'historien peut contribuer à infléchir des processus de création et d'imposition mythique dans les cas où les intérêts de certains peuples ou groupes sociaux seraient menacés.

Sossie Andezian.

1163

ALLÈS (Élisabeth).

Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, 334 p. (bibliogr., index, cartes, illustr., glossaire).

Les Hui, musulmans de langue et de culture chinoise, à distinguer des populations turcophones (Ouhours, notamment) et persanophones vivant en République Populaire de Chine, forment une minorité singulière à bien des égards. Les neuf millions de Hui sont reconnus par l'État chinois comme une minorité « ethnique », mais leur identité réelle est leur foi musulmane. C'est sur cette contradiction que É.A. construit son terrain, dans le Henan, une province densément peuplée, agricole, pauvre et généralement peu étudiée, du centre de la Chine.

La raison de la définition des Hui comme groupe ethnique a une double origine : le début d'une construction identitaire par les Hui eux-mêmes à partir de la toute fin du XIX^e siècle et surtout dans les années 1930, en réaction aux nationalismes han, mandchou etc., et d'autre part les besoins pratiques et les contraintes idéologiques d'un État socialiste. Sur le modèle soviétique, les Chinois ont reconnu comme groupe ethnique les musulmans, qu'ils ne pouvaient ignorer, mais dont ils ne pouvaient ériger la religion comme un facteur positif d'identité. Cette solution, que les savants ont justifiée en trouvant des ancêtres arabes, turcs et persans venus en Chine au XIII^e siècle et dont les Hui seraient les descendants, arrangeait les deux parties, donnant des avantages aux Hui et facilitant leur gestion par l'État. Les Hui, communauté de croyants, sont donc en train de s'inventer en tant qu'ethnie. Mais cette construction nie la possibilité de conversions ; or si le prosélytisme n'est pas significatif aujourd'hui, il pourrait le devenir, et ruiner dans l'avenir ce bel arrangement.

La question posée par É.A. est la réalité sociale actuelle de cette construction identitaire. Pour ce faire, elle étudie des Hui dans un milieu où ils sont globalement minoritaires, mais malgré tout assez nombreux et anciennement implantés pour avoir les moyens de maintenir leur identité. Son terrain porte principalement sur un village de tanneurs musulmans proche du fleuve Jaune, mais s'étend aussi aux deux principales villes voisines, Zhengzhou et Kaifeng.

La première partie, « les Hui, passé et présent » concerne le discours que les Hui tiennent sur leur identité. Elle aborde aussi la question de l'implantation, en montrant le rôle que joue l'ancrage local dans la formation de communautés, par exemple les liens lignagers et de même origine qui sous-tendent la formation de quartiers Hui dans les grandes villes modernes. L'auteur ne traite pas de l'histoire des Hui en tant que telle (il existe par ailleurs des travaux à ce sujet) mais de la référence à l'histoire (les fondateurs venus du monde arabo-turco-persan, et les ancêtres plus récents qui ont fondé les communautés Hui en chaque lieu) dans le discours par lequel les Hui se présentent.

La seconde partie, « Hui et Han : particularités, similitudes, confrontations », est essentiellement une description du terrain de l'A. dans le village de Sanpo. Les Hui se distinguent des Han par des signes visibles mais surtout par des interdits (le porc), liés aux obligations de pureté selon l'islam ; cette notion de pureté est au cœur de la représentation qu'ont les Hui d'eux-mêmes, et on la retrouve au cœur des conflits qui opposent Hui et Han. L'A. documente divers cas d'échauffourées voire d'émeutes, liés à des offenses orales ou écrites visant des musulmans et le plus souvent concernant la question du porc. Cependant, ces tensions ne sont pas permanentes ; les quartiers ou villages Han et Hui sont bien délimités, mais Han comme Hui fréquentent régulièrement le territoire de « l'autre ». Par ailleurs, le chapitre 6 sur l'organisation des lignages et les mariages montre que les Hui ne présentent pas de différence d'organisation sociale avec leurs voisins Han ; de ce point de vue, les Hui du Henan sont de simples Chinois du Henan. Au fond, il n'est de particularités Hui autres, que celles des obligations rituelles de l'islam (tabous alimentaires, obligations de prière etc..)

Enfin, la dernière partie, « les mosquées, foyers de la vie religieuse » aborde les mosquées en général, mais surtout les mosquées féminines qui, au sein du monde Hui, constituent une particularité de cette région (Henan et provinces avoisinantes). Les mosquées qui se multiplient au cours des siècles sont toujours