

L'image de la femme kirghize à travers les récits de voyage (fin du XIX^e siècle – début du XX^e)

Tcholpon Tourdalieva

L'image de la culture nomade n'est pas seulement incarnée dans le monde des pasteurs mais aussi dans celui la femme. Depuis la nuit des temps surgissent de nos mémoires des noms de femmes des périodes antique et tardive du nomadisme, comme par exemple ceux de Tomyris, Djanyl-Mirza et Kourman-Djan-Dadkhwah¹. Récemment, cette figure féminine, une souveraine kirghize de l'Alaï de l'époque coloniale russe, a été quelque peu mythifiée du point de vue de l'histoire du genre². En effet, on trouve des manifestations de sentiments féministes encore plus radicales au XIX^e siècle. Cette souveraine kirghize rompit son mariage avec un homme qu'elle ne désirait pas, transgressant ainsi les lois patriarcales du droit coutumier tandis que d'autres lois religieuses musulmanes commençaient alors à se développer. Elle dirigeait les tribus du sud du pays kirghiz, au sein desquelles elle tenta d'introduire une égalité de genre et cela durant toute la période de la colonisation

1. Tomyris était une reine issue de la tribu des Massagètes, installée dans la partie nord de l'Asie centrale. Elle est connue pour avoir vaincu le roi de Perse (Cyrius) en 529 avant n. è. Voir à ce sujet, Hérodote, I, 205-208. Djanyl-Mirza est l'héroïne d'une épopée kirghize qui porte son nom et qui incarne l'héroïsme, le courage et la justice. Quant à Kourman-Djan-Dadkhwah (1814-1902), elle était la souveraine du clan des Adiguines, tribu du sud du pays kirghiz qui favorisa le processus de colonisation russe dans les années 1870 et 1880 dans la partie pamiro-alaïenne.

2. Une photo conservée aux archives nationales de Bichkek représente le portrait de cette souveraine accompagnée d'une légende écrite en ancien slavon : « Kourman-Djan-Dadkhwah, reine kirghize de l'Alaï. » Mais, en réalité, le titre honorifique de « datkhwah » (mot d'origine persane signifiant ici « reine ») était une appellation conventionnelle donnée par les autorités tsaristes coloniales pour soumettre les souverains kirghiz. Voir à ce sujet : S. Mamytov, 1998, p. 101-102.

tsariste. Toutefois, il s'agit là d'un cas singulier. La grande majorité des femmes kirghizes, tout comme leurs sœurs ouzbèques ou tadjikes, étaient soumises à la loi des hommes car le contexte social de l'époque était très marqué par la domination masculine.

Le présent article se propose d'examiner l'histoire du genre à travers le prisme des regards et observations de voyageurs étrangers sur la femme kirghize à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. D'intéressantes sources écrites ont été récemment découvertes à ce sujet. Étant donné qu'elles sont encore peu connues, nous avons jugé utile de les analyser.

D'une manière globale, les récits et les observations de voyageurs étrangers relatifs à la femme kirghize comprennent des caractéristiques aussi bien générales qu'asymétriques. Cela est dû au profil de ces voyageurs, qui ont un niveau d'instruction et professionnel varié et qui appartiennent à divers courants et écoles orientalistes, en particulier russe et européen, ainsi qu'à différents milieux sociaux et ethnoculturels.

L'appartenance culturelle de ces différents voyageurs a considérablement contribué à influencer sur la création d'un portrait de la femme kirghize. Mais, dans la création de ce portrait de la femme kirghize, les éléments les plus significatifs touchent aux motivations et buts des voyages entrepris par les étrangers dans toute l'Asie centrale, notamment aux confins de l'actuel Kirghizistan. On sait qu'au XIX^e siècle et au début du XX^e, la région centre-asiatique représentait une sorte de seconde « Mecque » visitée à la fois par voyageurs, savants, administrateurs militaires et missionnaires. Bien que les buts de ces voyages fussent divers, la plupart des expéditions russes et occidentales visaient directement ou indirectement soit à étudier la région, soit à enrichir ses connaissances sur la situation des ressources économiques et les avantages que pouvait offrir cette zone pour servir les intérêts des empires coloniaux russe et britannique. L'union des élites intellectuelles, politiques et financières de ces deux puissances coloniales se manifestait dans l'action des expéditions effectuées dans la région, l'enrichissement des connaissances scientifiques sur la géographie, l'économie, la politique, ainsi que l'anthropologie et l'ethnographie, deux disciplines alors nouvelles.

Le genre des récits de voyage face à la question du genre

Penchons-nous brièvement sur les spécificités et le caractère normatif général des *travel writing*, genre littéraire des voyageurs du XIX^e siècle et du début du XX^e. En fait, à cette époque, les voyages effectués dans les divers continents de la planète se singularisaient par le fait qu'ils représentaient à la fois une source dans les domaines mondiaux de l'économie, du commerce, de la géopolitique et de l'information. D'abord, les voyageurs apportaient de précieux témoignages sur les forces et les faiblesses de l'administration coloniale, la situation des principautés patriarcales et féodales de la région, la vie, les mœurs et les traditions des tribus et peuples qui y vivaient et, enfin, les avantages et inconvénients des sociétés qui devaient être colonisées. Tout cela ne devait servir que les intérêts de l'oligarchie financière et des cercles militaro-politiques des pays capitalistes de cette époque, pour permettre d'évaluer leurs risques en tablant bien évidemment sur un minimum de pertes. Deuxièmement, le rôle pragmatique joué par les voyageurs, que cela soit d'ailleurs en Asie ou en Afrique, était évident. Il consistait à extraire le plus d'informations utiles pour les autorités, et cela indépendamment du fait qu'elles fussent liées à une société scientifique, ou à un service militaro-diplomatique, ou encore à une compagnie de commerce. Troisièmement, le rôle de communication joué par ces voyageurs peut être comparé à un outil de l'époque contemporaine, le réseau Internet. En effet, à l'époque, leur rôle était tout aussi actif que le réseau Internet et assurait ainsi un lien entre les peuples éloignés les uns des autres sur le plan géographique, ce qui contribuait à enrichir non pas des individus mais des groupes de personnes différentes par leurs relations sociales, culturelles ou éducatives et par leurs différences d'âge et de sexe. Comme le souligne N. Machiavel, « tout changement fraie une voie pour les autres changements¹ ». Et le voyageur devient ainsi une sorte de médium qui induit des changements parallèles entre son pays d'origine et celui de son séjour, et vice-versa.

La littérature de récits de voyages est apparue sous l'influence de facteurs suivants : la différence des milieux physiques et géographiques, la situation économique, la condition politique intérieure et extérieure,

1. Cité par V. Rutenberg, 1973, p. 36.

et les particularités culturelles de la vie et des mœurs des tribus et des peuples de l'Asie centrale. Mais l'authenticité et l'attrait des descriptions de voyageurs dépendaient également de leur maîtrise des langues des populations indigènes, des connaissances préalablement acquises sur la région et de la durée de leur voyage. Leurs descriptions comprennent des traits relatifs à la condition de la femme kirghize. Toutefois, les voyageurs américains et européens ont plus abondamment écrit sur la nature que sur la place de la femme kirghize, et cela avec nettement plus d'enthousiasme. En effet, ils étaient bien plus séduits par l'air pur, le murmure des eaux et rivières de montagnes, les sommets et cols majestueux des régions du Tian Chan, de l'Alaï et du Pamir.

La femme kirghize a été perçue comme un objet ethnographique immatériel. Dans les récits de voyage de femmes comme, par exemple, Ella Sykes (1915) ou Ella Maillart (1935)¹, son portrait est plus que simpliste. Une telle convention s'explique sans doute par le fait que les expéditions avaient essentiellement un caractère scientifique et que les voyageurs s'intéressaient plus aux découvertes dans le domaine des sciences naturelles qu'aux joies et quotidien des femmes. Cela est vrai même si on prend en considération le fait que les voyages se faisaient plutôt pendant les saisons du printemps et de l'été, périodes au cours desquelles les tribus kirghizes pratiquaient la transhumance et s'établissaient dans les pâturages de haute montagne difficiles d'accès. De plus, la littérature de voyage est apparue entre le XIX^e et le XX^e siècle en Europe et en Amérique et le contenu de ce genre littéraire évoquait davantage le rapport statistique et personnel du voyageur. C'est dans ce sens que l'idée de Mary Louise Pratt² selon laquelle on a affaire à un genre d'apartheid textuel semble juste. Plus précisément, celle-ci montre comment un texte de statistiques peut isoler le monde des personnes : si la nature et ses objets sont dignes de recevoir des noms et des appellations, en revanche l'homme ou la femme, vecteurs de la culture, demeure anonyme.

Toutefois, le peu de témoignages laissés sur la femme kirghize du XIX^e siècle ne nous autorise pas à négliger la moindre information mentionnée à son sujet dans ces toutes premières sources. Celles-ci sont le reflet du regard porté par un étranger qui, dans une certaine mesure,

1. E. Maillart, 1935.

2. M. L. Pratt, 1992, p. 61.

jouit de la liberté de la parole et, par conséquent, dispose d'instruments d'une domination symbolique pour engendrer et légitimer son mode d'expression des stéréotypes mythiques ou véritables liés à la femme kirghize.

Les stéréotypes de la femme indépendante

Examinons à présent ces stéréotypes sous les angles suivants : la question du pouvoir et de la propriété dans les relations entre hommes et femmes dans la société kirghize ; la libération du potentiel de la femme kirghize ; le rapport entre féminité et masculinité et l'aspiration de la femme kirghize à accéder à la liberté dans le système de symboles et de signes, comme les conduites, le vêtement et l'habitat.

La femme kirghize dispose d'une autonomie au sein du foyer et accomplit des tâches complexes liées au travail. Cependant, c'est justement dans cette image que se manifestent la fiction et l'ambivalence de la place de la femme kirghize, tant dans la famille que dans la société. L'absence de la pratique religieuse islamique et de la tradition de dissimuler le visage par un voile (*parandja*) représente un argument de poids non négligeable dans la naissance d'une image d'une femme kirghize indépendante et égale de l'homme. En la comparant à la femme tadjike ou ouzbèque, issue d'une culture d'agriculteurs sédentaires, les voyageurs en ont d'emblée conclu que la femme nomade était mieux traitée par son mari et que, par conséquent, elle était indépendante et l'égale de son homologue masculin. Dans son récit de voyage en Inde du Nord, au Tibet occidental, au Turkestan oriental et dans les frontières du Pamir oriental russe, ouvrage publié en 1893 à Londres, le voyageur anglais E. Dunmore (1841-1907) fait la remarque suivante :

Contrairement aux autres tribus musulmanes, les Kirghiz traitent très bien leurs femmes. Celles-ci sont certainement loin d'être maltraitées par leur mari : elles disposent d'une pleine liberté d'action et n'ont jamais été voilées. Ce sont d'excellentes épouses et ménagères, ainsi que des mères justes¹.

Dans les descriptions d'Ella Sykes, sœur du brigadier et général sir Percy Sykes avec lequel elle entreprit un voyage de neuf mois au

1. E. Dunmore, 1893, t. 2, p. 118.

Turkestan oriental et dans les villes et régions du Turkestan russe (Andidjan, Och, la vallée de l'Alaï, Tachkent), le portrait de la femme kirghize est ainsi dépeint :

Contrastant avec sa sœur voilée [femme sédentaire tadjike ou ouzbègue], dans le bazar d'Och, il y avait une élégante dame kirghize qui suivait son mari à cheval. Elle avait une belle silhouette enveloppée d'un long manteau vert et sa tête et son menton étaient recouverts d'un châle de couleur blanche dont les plis laissaient voir ses boucles d'oreilles imposantes¹.

En raison de leur court périple parmi les nomades kirghiz, il était bien entendu très difficile de mentionner la violence et les attitudes brutales à l'égard de la femme dans la famille au sein de laquelle l'homme exerçait sur elle son autorité. Effectivement, les regards des voyageurs étaient très éloignés du problème de l'égalité des sexes, notion qui d'ailleurs commençait seulement à devenir une question d'actualité dans certains pays occidentaux de l'époque². Le fait de battre sa femme était un phénomène répandu chez les Kirghiz. La persistance de ce phénomène était sans doute liée aux survivances des représentations religieuses chez les Kirghiz, notamment à celles du chamanisme. Le voyageur kazakh Tchokan Valikhanov (1835-1865) s'était rendu à quatre reprises (1855, 1856, 1858, 1859) sur l'actuel territoire du nord du Kirghizistan et écrivit quelques articles à ce sujet. Dans l'un d'entre eux, il indique qu'au cours de l'un de ses voyages, des Kirghiz lui avaient demandé, en tant que représentant de la noblesse princière kazakhe, de frapper une jeune femme kirghize pour expulser les esprits (*djinn*) supposés être logés en elle³. Donner des coups sur le corps d'une personne malade permettait de chasser les mauvais esprits et cela est toujours pratiqué de nos jours⁴, en

1. E. Sykes, 1920, p. 23.

2. Par exemple, dans la seconde moitié du XIX^e siècle en Angleterre et aux États-Unis, on avait tenté de mettre fin à la violence conjugale par l'adoption de mesures juridiques. Voir : B. G. Tugel'baeva, 2003a, p. 79.

3. Č. Valihanov, 1984, t. 1, p. 334-335.

4. Bien entendu, les coups donnés pour pratiquer un rite d'expulsion se distinguent de la violence conjugale. En fait, l'auteur met ici l'accent sur les effets de la culture sur la construction des identités de genre. Le fait de battre une femme est non seulement un phénomène profondément ancré dans les mœurs mais révèle également, notamment dans ses conséquences extrêmes, l'influence des conceptions patriarcales sur les mentalités des hommes et des femmes (NDE).

particulier chez les chamanes (*byubyu*) et les praticiennes de la médecine traditionnelle¹.

La pratique de l'« achat » de la fiancée (*qalin*)², le mariage des filles mineures³, la polygamie et le « rapt » des filles⁴ étaient des phénomènes qui ne se réduisaient qu'à une partie de la société kirghize de type patriarcal et féodal. La polygamie avait parfois un caractère pluriethnique. Selon le témoignage du voyageur suédois Sven Hedin, le père fondateur de la tribu des Sarykoul, nommé Kouvatbeg, était marié à quatre femmes qui avaient été achetées chacune à des périodes différentes à Kachgar⁵. Le consul britannique de cette ville, sir Clarmont Scrine, qui était lui aussi un explorateur, révèle également que la tradition du lévirat était une caractéristique de la famille kirghize⁶. Celui-ci effectua entre 1922 et 1924, en compagnie de son épouse, un voyage dans la partie méridionale orientale et chinoise du Pamir et en rapporta un récit publié en 1926 (*Chinese Central Asia*). Dans les chapitres 11 (*The People of the Happy Valley*) et 14 (*Among the Mountains of Heaven*), il dépeint les traits économiques, politiques, historiques et culturels de la vie nomade des Kirghiz de Chine, localisés dans les vallées du Tchopkan et de Käininc⁷.

Si ces informations rapportées par ces voyageurs sont fiables, il n'est pas sans intérêt de rappeler combien de temps il a fallu aux bolcheviks, puis au pouvoir soviétique, pour tenter d'émanciper la femme kirghize dans les années 1920 et 1930. Il suffit de rappeler que le décret sur l'abolition du *qalin*, l'accroissement de l'âge du mariage, l'interdiction de la

1 B Pomaskin, 2003, p 183-184, H. Fathi, 2004, p. 218-230.

2. S Hedin, 1899, t 2, p 277-288, Ć Valihanov, 1985, t 2, p. 74. Ces deux auteurs notent que le *qalin* était pratiqué chez les familles kirghizes, aussi bien pauvres que riches. En plus d'une somme d'argent en roubles, il était composé pour une famille aisée d'esclaves, de chevaux, de moutons, d'aigles et de fusils. Le mariage n'était célébré par une fête et une prière lue par un mollah qu'une fois que le *qalin* était entièrement payé aux parents de la fiancée par la famille du fiancé. Cette pratique a survécu au système soviétique et persiste encore de nos jours tant chez les Kirghiz que chez les Ouzbeks

3 *Ibid*

4 Voir le texte de A Tabychalieva et D Choukourova (p. 187), ainsi que celui de B. G Touguelbaeva (p 253) figurant dans cet ouvrage.

5 S Hedin, 1899, t 2, p 282

6 *Ibid*

7 C Scrine, 1926, p 134.

polygamie et des mariages forcés des jeunes filles kirghizes constituaient en 1917 les premiers documents du Comité exécutif et central et du Conseil des commissaires du peuple de la République socialiste et soviétique du pays kirghiz alors dénommé Kara-Kirghizie¹.

Les rituels de mariage, qui résultaient d'une symbiose entre les représentations traditionnelles, les normes du droit coutumier et celles de l'islam, constituaient une des caractéristiques conservatrices de l'inégalité de genre et de la discrimination de la femme kirghize. Cependant, dans le processus d'émancipation de cette femme kirghize, le degré d'islamisation était différent selon les régions et les territoires du pays kirghiz. Les sources historiques relatives à la diffusion de l'islam dans le territoire de ce qui constitue actuellement le Kirghizistan² se rencontrent même à une période récente, c'est-à-dire au XIX^e siècle. Ainsi, les récits de voyage de Sven Hedin renseignent sur une influence plus forte exercée par l'islam et sur sa pénétration dans les sphères du mariage et de la famille, notamment chez les tribus kirghizes du Sud.

Durant sa vie entière, cet audacieux explorateur entreprit six expéditions, dont cinq d'entre elles furent consacrées au Turkestan russe. Celles-ci fournissent de précieuses informations sur la géographie, l'histoire, ainsi que sur la culture matérielle et spirituelle des diverses populations de la région centre-asiatique. Des chapitres vivants de ses récits existent sous forme d'un journal privé. Comme la plupart des voyageurs et des chercheurs, qui étaient hautement appréciés des célèbres savants anglais, espagnols et américains, il fut digne de recevoir le titre de professeur à Oxford et Cambridge, puis d'être décoré de deux médailles d'or par la Société royale de géographie de Grande-Bretagne. Ses œuvres sont aujourd'hui regroupées en cinquante tomes et traduites en trente langues³. Lors d'un voyage effectué en 1894-1897 en Asie centrale, il fit une description des tribus kirghizes de l'Alaï et du Pamir, ainsi que de celles qui transhumaient dans la partie chinoise du Pamir, dans la vallée de Sary-Koul. On apprend ainsi que les cérémonies rituelles liées à la famille ne pouvaient pas se faire sans la présence d'un mollah

1. A. Turgunbaeva, 2003, p. 86-90.

2. A. Tabyšalieva, 1997a.

3. P. Hopkirk, 1984, p. 55.

qui, entre autres, lisait des prières avant et après la consommation de la nourriture. La naissance d'un enfant s'accompagnait de fêtes et de dons, et c'est au bout du troisième jour seulement qu'un nom lui était donné, plus précisément lors de la lecture du Coran par un mollah. Au nom du nouveau-né était accolé le mot kirghiz signifiant « fils » (*olou*), comme, par exemple, Kendje Satovaldi-Olou¹.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'influence de l'islam était insignifiante parmi les tribus kirghizes du sud, comme en témoignent les récits de Tchokan Valikhanov². Autrement dit, l'islam n'exerçait pas la même influence chez les tribus du sud que sur celles du nord du pays et, par conséquent, le degré d'une manifestation d'inégalité de genre dans la vie familiale et conjugale était différent. En plus, on observait également une différenciation du degré d'influence de l'islam parmi les tribus kirghizes du sud qui s'étaient installées dans la vallée de la Ferghana, sur les monts du Pamir et de l'Alaï. Comparés aux Kirghiz qui s'étaient établis dans le Turkestan russe et le Turkestan chinois, dans toute la vallée de la Ferghana, l'influence de l'islam était non seulement plus visible mais aussi nettement plus forte en raison de la proximité des tribus kirghizes avec les principaux foyers islamiques de la région (Andidjan, Kokand, Tachkent). Par exemple, une jeune Kirghize de l'Alaï pouvait parfaitement refuser son fiancé si elle ne le trouvait pas à sa convenance³.

Ainsi, pour les voyageurs, le visage non dissimulé par un voile de la femme kirghize était révélateur de son indépendance et de l'égalité des sexes dans la société kirghize, considération qui eut pour effet de conclure à la faible influence de la religion musulmane au sein de la vie familiale et dans les relations entre maris et femmes. Mais, comme le remarque avec justesse le voyageur E. Huntington, comparée aux femmes issues des mondes rural et urbain, c'est-à-dire avec ses voisines appartenant à un milieu d'agriculteurs sédentaires, la liberté de la Kirghize tirait ses racines dans le nomadisme et l'environnement⁴. En 1903, ce voyageur indique que le type d'habitat, les migrations fréquentes, la nécessité de travailler en partie en plein air et les privations résultant de la vie

1. S. Hedin, 1899, t. 2, p. 277-288.

2. Č. Valihanov, 1985, t. 2, p. 7-82.

3. S. Hedin, 1899, t. 2, p. 413-423.

4. E. Huntington, 1907, p. 128-129.

nomade ont conduit la femme kirghize à être non voilée, libre et capable de prendre des initiatives¹.

En d'autres termes, la femme pouvait souvent remplir et pleinement aussi un rôle masculin « instrumental », selon l'expression des chercheurs T. Parsons et R. Bales², rôle combien réduit en réalité à rechercher de la nourriture et à assurer son approvisionnement. Parallèlement à ce rôle masculin, elle remplit aussi son propre rôle féminin, qualifié par ces mêmes chercheurs d'« expressif ». Cela consistait à acquérir une responsabilité pour accomplir les diverses tâches domestiques touchant à la vie des membres de sa famille et à maintenir un équilibre psychologique à la fois en elle et au sein de son clan. La combinaison de ces deux rôles masculin et féminin exigeait une liberté de circulation, une tenue non gênante et d'autres choses qui auraient pu l'empêcher d'être mobile, aussi bien sur le plan social que privé. Soulignons que bien avant la pénétration et la diffusion de l'islam, chez les Turcs anciens, ancêtres des peuples turciques de l'Asie centrale contemporaine, notamment des Kirghiz, les femmes ne dissimulaient pas leur visage par un voile³.

Examinons maintenant les facteurs économiques qui ont été à l'origine de l'apparition d'un double standard en ce qui concerne la position de la femme dans la société kirghize. Dans les sociétés nomades, la division du travail était relativement peu développée⁴. Le mode de vie exigeait une mobilité qui ne comprenait pas seulement des déplacements mais aussi toutes sortes d'événements, comme la guerre, les conflits ou les razzias. Cette situation l'obligeait très souvent à prendre en charge toute l'intégralité des contraintes de l'économie nomade, comme par exemple la régulation et la direction du troupeau lors des déplacements, l'agnelage et la tonte du mouton. Parallèlement à son rôle de reproductrice consistant à donner naissance et à éduquer les enfants, elle accomplissait diverses tâches liées au travail domestique qui ne procuraient pas de produit supplémentaire : traitement des matières premières d'élevage, confection de vêtements et de tissus d'intérieur de la yourte, conservation des vivres et préparation des repas. À cela

1. *Ibid.*

2. T. Parsons, S.R. Bales, 1955.

3. M. Mokrynin, 1986, p. 112-121.

4. A. Hazanov, 2002, p. 39.

s'ajoutait le fait qu'elle participait et contribuait à l'organisation des célébrations familiales, telles que les fêtes et les enterrements, domaine où elle représentait un lien entre son propre clan familial et d'autres clans tribaux extérieurs à sa propre lignée. Que son mari soit absent du foyer ou non, elle jouait très souvent un rôle de régulateur social : elle dirigeait les déplacements de la famille dans les zones de pâturage. Le chercheur kazakh Tchokan Valikhanov a décrit un déplacement de la tribu des Bougouous dirigé par une femme vers les pâturages d'été (*djayloo*)¹. La femme kirghize contribuait à développer les mécanismes de survie de la famille et à subvenir à ses besoins. Son indépendance dans la sphère de l'économie domestique était significative et si grande que dans le folklore kirghiz, on l'associe directement au troupeau, critère de propriété et de richesse de l'homme kirghiz², comme l'illustre le proverbe kirghiz suivant : « La femme est incarnée dans le troupeau, les enfants en toi ! *Ayal – malda, bada – belde*³. »

Mais est-ce que l'élaboration de son rôle « instrumental » sous-entendait son droit à la propriété (troupeau et pâturages) ? Est-ce que la Kirghize, en tant que productrice des biens matériels, pouvait remplir les rôles de contrôle et de distribution ? Les observations des voyageurs passent ces aspects sous silence, tout comme le folklore kirghiz, étant entendu que ces fonctions étaient des prérogatives d'homme. La femme kirghize avait une position inférieure à celle de l'homme kirghiz en ce qui concerne l'aliénation de la propriété dans les limites des frontières de sa famille, en plus de celle de son propre clan. Sa participation directe à la production et à la reproduction, au même titre que son homologue masculin, ne signifiait pas pour autant qu'elle disposait de la propriété privée.

La propriété et la distribution du bétail demeuraient le monopole de l'homme, chef de l'unité du clan, y compris lorsque la tradition polygamique était pratiquée. À ce sujet, il n'est pas sans intérêt d'évoquer un passage de *Djamila*, roman célèbre de l'écrivain kirghiz Tchingiz Aïtmatov paru en russe en 1958, dans lequel le père de Saït avait deux épouses disposant chacune de son propre foyer. Si ces deux

1. Ć. Valihanov, 1985, t. 2, p. 60.

2. N. Kradin, 1992, p. 96.

3. Ć. Valihanov, 1985, t. 2, p. 30.

foyers étaient situés au sein d'une seule et même maison, en revanche les travaux ménagers avaient un caractère commun et uni.

Il est probable que la femme kirghize était consultée pour la constitution de son *qalin*, qui se composait de plusieurs variétés et de quantités précises de bétail, mais la prise de décision était le monopole de l'homme. Ainsi, en ce qui concerne les relations entre les sexes, le contrôle ou l'absence de contrôle sur la propriété jouait et joue encore un rôle de premier plan.

L'inégalité des sexes et des classes s'explique par le rapport à la propriété et les formes du travail dans les schémas patriarcaux et nomades. L'absence du port du voile n'induisait pas une égalité absolue de la femme kirghize dans les sphères économiques et sociopolitiques du monde kirghiz. Si elle avait les mêmes possibilités que l'homme dans le domaine des activités liées au travail, en revanche il en était autrement en ce qui concerne les résultats du labeur et de la propriété en comparaison avec un homme issu de son même rang social.

L'éducation des filles kirghizes constitue une autre source relative à la double condition de la femme kirghize dans la famille et la société, ainsi que la conséquence qui en découle : l'inégalité de genre. Selon le témoignage de T. Valikhanov, les filles jouissaient d'une pleine liberté et confectionnaient des robes non pas pour elles mais pour les autres¹. On peut difficilement être d'accord avec cela dans la mesure où les objets décoratifs et arts appliqués kirghiz au xix^e siècle et au début du xx^e siècle conservés au musée historique du pays révèlent plutôt le contraire².

On sait que le mariage précoce était une caractéristique de la société traditionnelle kirghize, qui représentait un conditionnement au même titre que les assises sociales et les nécessités économiques existantes. Étant donné que la famille du mari aspirait le plus tôt possible à recevoir une force de travail supplémentaire, dès l'enfance, on exigeait de la femme kirghize des valeurs morales, psychologiques et physiques pour qu'elle puisse devenir une bonne ménagère, une mère et une épouse attentive. Par conséquent, on l'éduquait de manière qu'elle sache que le

1. *Ibid.*, p. 74.

2. Archives nationales du Musée ethnographique et historique de Bichkek / *ÉtnoGRAFIČESKIJ FOND KYRGYZSKOGO Gosudarstvennogo istoričeskogo muzeja* : « Verhnjaja mužskaja odežda-čapan » (Inv. : 60/504) ; « Ženskaja odežda : plat'ja rubahi » (Inv. : 76, 934, 220, 89, 1416, 404).

mariage correspondait à de rudes journées de labeur. En même temps, la fille représentait une « marchandise » qu'il fallait absolument choyer et dorloter, comme le révèle un proverbe kirghiz que l'on peut encore entendre de nos jours : « La fille est une invitée/*Kyz-konok*. » Si une fille était bien éduquée, la famille du mari pouvait alors recevoir le *qalin* et accroître de la sorte sa propriété, c'est-à-dire le bétail. Ainsi le système d'éducation des Kirghiz se distinguait d'un double standard de conduites féminines : la liberté, l'indépendance, un « moi » féminin sublimé avant le mariage, et des conduites taboues qui se manifestaient dans la construction des rôles de genre après le mariage.

Les stéréotypes de la vertu

L'image de la femme kirghize dans la littérature des récits de voyage tend à dévoiler les qualités générales et populaires des Kirghiz. Les voyageurs ont souligné le bon caractère de la femme kirghize, sa bonté et sa bienveillance. Tchokan Valihanov a particulièrement insisté sur le fait qu'elle était vertueuse et travailleuse et qu'elle aimait aussi les enfants¹. De telles analogies se rencontrent également chez le voyageur anglais E. Dunmore qui, durant cinq années entières, explora le monde des Kirghiz et décrivit les tribus de l'Alaï et du Pamir :

La femme des Kirghiz des contrées sauvages accomplit parfaitement les tâches domestiques et est une bonne mère. L'hospitalité illimitée et la politesse des Kirghiz frappent et peuvent créer un embarras, y compris chez des gens cultivés et bien élevés².

L'analyse des informations fournies par Sven Hedin confirme l'idée selon laquelle les Kirghiz avaient pu établir de bonnes relations avec l'étranger grâce à leur hospitalité³. Selon lui, ils étaient à la fois compréhensifs et coopératifs, et avaient été de fidèles et véritables guides dans son escalade du mont Moustag-Ata au Pamir :

J'ai progressivement appris à avoir beaucoup de sympathie envers les Kirghiz. J'ai vécu parmi eux quatre mois et, durant toute cette période, je ne me suis jamais senti seul. Ils ont toujours fait preuve d'hospitalité

1. Č Valihanov, 1985, t. 2, p. 7-82.

2. E. Dunmore, 1893, t. 2, p. 9.

3. S. Hedin, 1899, t. 2, p. 278.

et d'amitié, et cela sans jamais hésiter. Ils ont partagé avec moi tous les besoins de mon existence de nomade en veillant à y prendre du plaisir¹.

On pourrait ainsi à l'infini continuer à dégager les associations culturelles et historiques relatives au caractère vertueux de la femme kirghize en se fondant sur les observations des voyageurs. D'ailleurs, celles-ci véhiculent l'emprunt d'une culture égalitaire de l'Occident dans des espaces historiques et culturels étrangers, et cela à une époque où la personnalité et les besoins de l'Européen constituaient le centre d'intérêt, tandis que le milieu environnant avait un caractère subalterne et devait être à son « service ». L'hospitalité et la vertu de la femme se distinguaient peu de celles de l'homme, étant donné que ces traits étaient une conséquence du mode de vie nomade qui s'était formé sous les signes et les symboles de la culture des steppes. On avait effectivement affaire à un milieu géographique fermé. La disposition des pâturages situés dans les hautes montagnes et les vallées, la présence d'un système particulier d'économie de subsistance, l'éloignement des bourgades urbaines relativement denses et pluriethniques avec leurs bruyants bazars et foires, autant d'éléments qui caractérisaient le rythme de la vie des nomades kirghiz; tout cela se reflétait dans la lenteur, l'étendue, l'harmonie et l'équilibre par rapport à la nature et le respect du monde des vivants et des morts. À la différence des sociétés sédentaires où le temps est rapide et changeant, celui des peuples nomades est paradoxalement statique, plus lent, notamment après la saison des migrations².

De plus, la structure clanique représentait un système important au sein duquel s'effectuait le processus de socialisation des Kirghiz. Les célébrations liées aux règles claniques et tribales étaient des sources de continuité et de succession des relations de parenté. Selon la coutume, le Kirghiz devait connaître sa généalogie jusqu'à la septième génération, tout comme ses parents et chacun des membres de sa tribu. De nos jours encore, il est d'usage d'interroger les Kirghiz de l'ancienne génération sur leur appartenance clanique, et si l'interrogé ne la connaît pas, on lui reproche d'avoir perdu ses racines.

L'apparition d'un étranger transgressait les frontières traditionnelles d'ordre clanique et tribal en transformant les représentations des

1. *Ibid.*

2. K. Pužol', 2001.

Kirghizes sur le monde qui les entourait. Dans ce milieu, un étranger était considéré comme une source d'information. Sans aucun doute, comme dans n'importe quelle autre culture, l'apparition d'un étranger faisait naître à la fois des sentiments négatifs et positifs : intérêt et crainte, bienveillance et doute. Mais il était considéré avant tout comme un invité qui avait besoin de repos après avoir effectué un voyage difficile. L'attitude attentionnée et honorable à son égard se manifestait par le fait que dans la yourte se trouvait un endroit réservé à l'invité (*tor*), disposé au centre et situé en face du feu. Le caractère précieux de l'invité se reflétait dans la culture culinaire des Kirghiz, chez qui les morceaux de mouton cuits étaient considérés comme un signe des plus honorifiques : tête, sacrum et os du bassin étaient apportés par la femme kirghize à l'hôte. Rien d'étonnant à ce que celle-ci soit alors perçue comme bienveillante en accueillant chaleureusement un hôte et en lui offrant toit et pain. Du reste, elle voyait en l'hôte d'abord un invité, puis un informateur véhiculant une autre culture, une autre langue et d'autres traditions.

Si la femme kirghize a silencieusement produit des actions, des gestes et des émotions, toutefois, à travers le discours des hommes, elle véhiculait un climat moral et psychologique favorable au contact et à une compréhension mutuelle des diverses cultures.

Les stéréotypes de genre dans la relation à l'autre

En dehors de la famille, le rôle de la femme des steppes véhiculait une image affirmée non pas passive et dépendante mais plutôt active. Elle remplissait une fonction de communication extérieure en nouant des contacts avec une communauté de personnes et d'affaires représentant d'autres groupes ethnoculturels. À la différence des femmes issues d'une civilisation sédentaire, les femmes nomades kirghizes pouvaient ouvertement et librement communiquer avec l'autre, et cela en dehors des frontières des sphères familiale et clanique. Il existait incontestablement un tabou clanique et tribal qui prévoyait un châtement ou une mesure de protection de la femme¹. Mais les notes et les observations des voyageurs reflètent l'intégration d'un dialogue interethnique de genre. Elle pouvait être présente lorsque son mari

1. M. Fiel'strup, 2002, p. 14-65.

conversait avec un étranger¹. Elle l'accompagnait très souvent dans des endroits animés, comme le bazar. Mais, parfois, il lui arrivait de participer spontanément aux échanges commerciaux. Et, dans ce cas de figure, le degré de liberté dépendait d'un facteur d'identification. Par exemple, toutes les femmes et les hommes kirghiz ont considéré Tchokan Valikhanov, chercheur et voyageur kazakh, comme un des « leurs », voire comme un parent, en raison de sa connaissance des langues turciques et de son appartenance ethnoculturelle au monde kazakh, lequel est proche de celui des Kirghiz. Cet étranger « proche » fut donc volontiers et aisément introduit dans la société kirghize. L'asymétrie des relations réciproques entre ce voyageur kazakh et les Kirghiz se manifestait au niveau de la récolte de données. Il était mis au courant par les représentants du pouvoir kirghiz des informations importantes à caractère social et politique. Ainsi, un *manap* de la tribu des Bouguous, Boromaï Bekmourat, le renseigne sur l'état des rapports qu'il entretenait avec les tribus ennemies des Sarybaguychs, sur la structure des tribus, la quantité du bétail ou sur l'installation territoriale d'autres tribus². Les relations qu'il avait avec des jeunes filles et femmes kirghizes se faisaient avec intensité, insouciance et vivacité. Participant directement aux jeux des jeunes, il se familiarisa avec les rites, les vêtements et le folklore des Kirghiz. La confiance qu'il avait établie avec cette tranche d'âge s'expliquait par le fait qu'il était alors âgé de vingt-trois ans, comme le révèle le passage suivant :

La yourte dans laquelle je me trouvais était pleine de jeunes et vieilles femmes, et entre nous s'engagea une conversation confidentielle. On plaisantait avec les jeunes femmes de nos amis kirghiz (ayatch) qui, dans leurs réponses, avaient découvert une désinvolture et une ingéniosité. En général, les femmes des contrées sauvages kirghizes ont de nombreuses qualités de cœur et, après avoir passé quelques jours auprès d'elles, on pouvait brièvement faire connaissance³.

La description des voyageurs occidentaux rendait compte de moins de liberté en ce qui concerne leurs relations avec la femme kirghize. Leurs notes sont plus fondées sur des observations que sur un échange

1. Č. Valihanov, 1984, t. 1, p. 306-358.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. *Id. Ibid.*, p. 38.

de relations directes. Conformément à leurs propres attentes d'ordre culturel, d'une part, leurs impressions de la femme kirghize résultaient des échanges qu'ils avaient eus au sein de la sphère privée, de sorte qu'ils la considéraient comme une informatrice subalterne; et, d'autre part, ils traitaient les témoignages recueillis dans le cadre de leur expérience d'hommes. Et s'ils avaient eu des contacts directs, ils s'inscrivaient bien souvent dans une relation de réciprocité. Par exemple, E. Dunmore raconte comment quelques femmes kirghizes de Tchaklang, région située dans la vallée de Sary-Koul (Pamir occidental, territoire chinois), s'étaient précipitées à sa rencontre et avaient échangé du sucre et des boules de lait fermenté (*kourout*) contre les boutons nacrés de son manteau laissé ouvert¹. Mais un tel tableau d'échange a été également dépeint par Tchokan Valikhanov lors de son séjour chez les tribus kirghizes du Nord, les Kidiks, localisées à Qarqara (Djoungarie)².

En ce qui concerne les huit croquis du savant et voyageur français Gabriel Bonvalot (1853-1933), on constate que quatre d'entre eux sont consacrés aux femmes kirghizes³. Celui-ci a écrit plusieurs livres sur l'Asie centrale, le Tibet et l'Afrique. En 1880-1882, il parcourut la région centre-asiatique puis se rendit au Kouhistan, province nord-orientale de l'Inde, avant de rentrer en France en passant par Boukhara, la mer Caspienne et le Caucase. Il fut l'un des premiers à s'interroger sur l'importance de l'Asie centrale en tant que berceau de civilisations.

Cela rappelle un fait mentionné par Sven Hedin, qui s'était rendu parmi les Kirghiz de l'Alaï et du Pamir. Celui-ci indique que lorsqu'il arriva au bazar de Fayzabad, petite ville du Turkestan oriental proche de Kachgar, il aperçut parmi les silhouettes des manteaux portés par la population locale féminine et masculine (*khalat*) une tête recouverte d'une coiffe blanche⁴. De toute évidence, il s'agissait de la tenue des femmes kirghizes appelée *eletchek*. Ce témoignage est révélateur de

1. E. Dunmore, 1893, t. 2, p. 118. Les colliers et boutons nacrés avaient été introduits par des vendeurs orientaux et turkestanais parmi les riches éleveurs kirghiz et étaient un élément de décoration.

2. En 1858-1959, sur la route de Kachgar, il s'arrêta chez les tribus nomades kidiks, situées dans la vallée de Karkar, en Djoungarie (nord-ouest de la Chine, entre l'Altaï et le Tian Chan oriental). Voir à ce sujet : Č. Valihanov, 1985, t. 3, p. 325-354.

3. G. Bonvalot, 1889, t. 2. Ces croquis figurent aux pages suivantes : 45, 47, 133, 136, 138, 156, 158, 159, 165, 179.

4. S. Hedin, 1899, t. 2, p. 278.

l'intégration des femmes des populations du sud du pays kirghiz dans la sphère des échanges commerciaux avec le Turkestan oriental, aspect qui a été évoqué par d'autres savants et chercheurs du XIX^e siècle¹. On peut en conclure que la femme kirghize, comme son homologue masculin, représentait un vecteur des relations économiques et culturelles dans une « zone de contact² ». À la différence de sa voisine ouzbèque de la vallée de la Ferghana, dont la vie quotidienne se déroulait à l'intérieur des frontières de la partie intérieure de la maison (*itchkari*) tandis que, seul, l'homme pouvait être maître de la partie extérieure de cette même maison (*tachqari*)³, la femme kirghize, elle, ne craignait nullement d'exprimer ses goûts et émotions devant la présence d'étrangers. L'espace de sa propre liberté s'étendait ainsi dans le cadre de relations interculturelles.

La construction des stéréotypes de genre à travers la parure et l'habitat

Les stéréotypes de genre s'expriment à travers les signes matériels et les symboles liés au vêtement, à l'habitat, à la préparation des mets, à l'ornement artisanal et aux jeux, autant de caractéristiques majoritairement associées au rôle féminin. On constate que les voyageurs ont abondamment décrit la tenue des femmes kirghizes, ainsi que l'habitat des Kirghiz. Les particularités de l'âge en matière de genre et l'indice social constituent deux facteurs d'identification dans le vêtement traditionnel. Les manteaux et vestes des femmes se distinguaient peu de ceux des hommes, la coupe et les détails des tissus étant des marqueurs d'une différenciation des sexes. Comme le souligne le voyageur américain E. Huntington (1876-1947), qui a parcouru la Kirghizie en 1903, dans son récit de voyage publié en 1907 (*Le Poulx de l'Asie centrale*), les vêtements des femmes et des hommes avaient des manches trop longues d'environ douze centimètres⁴. Ces longues manches tombaient sur les mains et pouvaient ainsi remplacer leurs

1. V. Galickij, V. Ploskih, 1987, p. 118-121.

2. Le concept de « zone de contact » se rencontre dans les travaux de M. L. Pratt (1992) et signifie l'espace situé aux confins des frontières coloniales, où les gens étaient divisés géographiquement et historiquement mais avaient noué des contacts avec les autres.

3. D. A. Alimova, N. Azimova, 1999b.

4. E. Huntington, 1907, p. 115.

mouffles pendant le froid ou une course à cheval¹. Quant à la longueur des robes, elle descendait jusqu'aux chevilles, les manches recouvrant les mains, comme le montre la collection de robes conservée au Musée ethnographique et historique d'État du Kirghizistan². Les photos et croquis de voyageurs témoignent de la faible identification de genre à travers le vêtement, notamment chez Sven Hedin, Gabriel Bonvalot et Tchokan Valikhanov. Cette identification de genre est encore plus significative en ce qui concerne la description des couvre-chefs. La sémantique des coiffes revêt un caractère utilitaire et quotidien, mais recouvre également un sens religieux, philosophique et esthétique.

En effet, on distingue chez la femme kirghize trois principaux types de coiffes, portés en fonction de l'appartenance clanique et tribale et d'une identification sociale. Le premier type de coiffe est une calotte de jeune fille appelée *kep*. Les croquis de Gabriel Bonvalot³ et de Sven Hedin⁴ montrent des fillettes vêtues de cette calotte, qui se portait pendant les saisons du printemps et de l'été. Elle était souvent décorée de plumes d'oiseaux (chouettes, perdrix), reflet des liens d'archétypes avec le culte des oiseaux et les représentations totémiques des Kirghiz non encore islamisés. Il convient d'ajouter que les cheveux, symboles de la beauté, n'étaient pas dissimulés mais exposés, et étaient d'habitude tressés en plusieurs nattes.

Le deuxième type de coiffe s'appelait *chokule*. Cette coiffe était portée pendant les cérémonies de mariage et les banquets. Elle avait une forme de cône, dont la hauteur pouvait atteindre cinquante centimètres et dont la partie inférieure était bordée de fourrure de bêtes précieuses (renard, zibeline, martre). En général, elle était décorée de nacre (*sedep*) et de corail (*mardjan*). Selon la représentation traditionnelle des Kirghiz, la forme de cette coiffe rappelle un sommet de montagne s'élevant dans le ciel vers une divinité suprême : Tengri. Il convient de noter ici que la conception du pouvoir dans la société des anciens Turcs était fondée sur l'idée d'une origine tengrienne⁵. De même, le mariage

1. *Ibid.*

2. Collection du Musée historique kirghiz/*Kollekcija kyrgyzskogo istoričeskogo muzeja* : « Ètnografičeskij fond, kniga postuplenija », n° 404.

3. G. Bonvalot, 1889, t. 2, p. 45-47.

4. S. Hedin, 1899 : t. 1, p. 388-415 ; t. 2, p. 659.

5. S. A. Ugedžykov, 1998.

et la famille se trouvaient sous la protection et la bénédiction de Tengri. Sans aucun doute, le rôle de la sainte patronne Oumay-Ene, protectrice de la prospérité familiale et des enfants, n'était pas non plus oublié¹. En quelque sorte, le sommet aigu de cette coiffe représentait l'apogée de la maturité et la beauté de la jeune fille, ce qui sous-entendait qu'on la préparait à entrer dans une nouvelle étape importante de la vie : devenir une épouse fidèle, une mère attentive et une conservatrice du foyer familial. D'un point de vue philosophique et éthique, cela marquait les limites de sa vie de fille insouciant et son passage vers un univers de nouveaux devoirs, processus qui contribuait à l'élaboration des rôles de genre et des stéréotypes de conduite.

Après le mariage, le *chokule* était remplacé par une coiffe de femme mariée, appelé *eletchek* chez les Kirghiz du Nord et *kalyak* chez ceux du Sud. Cette coiffe représente le troisième type de couvre-chef féminin et s'accompagnait de deux pièces de tissu de soie ou de coton d'une longueur de dix à quinze mètres. L'une de ces deux pièces de tissu recouvrait le cou, l'autre servait à enturbanner la tête et avait une forme cylindrique, comme le note le voyageur E. Huntington². Un long turban, constitué de nombreuses couches de tissu, symbole des variations de la lignée, servait à dissimuler les cheveux. Une photo de Sven Hedin³ met justement en scène, dans la vallée de la Sary-Koul, un groupe de femmes de la tribu des Qarateits portant un *eletchek* dont un pli bandait le front, ce qui avait la forme d'une visière permettant de se protéger du soleil dans les vallées de haute montagne.

L'*eletchek* se rencontrait également chez les tribus adiguines installées dans la zone pamiro-alaienne. Tchokan Valikhanov dessina un groupe de femmes d'Issyk-Koul en *eletchek* dont la partie supérieure était enveloppée et inclinée sur la gauche et la droite⁴. Il était d'usage de porter par-dessus l'*eletchek* un bonnet appelé *kep-takya*, dont une partie verticale partait de la nuque pour envelopper les cheveux nattés. Le sens de ce couvre-chef s'expliquait, selon certains ethnographes, par l'influence des traditions islamiques relatives aux rituels de deuil des nomades kirghiz. Le tissu servant à confectionner l'*eletchek* en cas de

1. L. Potapov, 1972.

2. E. Huntington, 1907, p. 115.

3. S. Hedin, 1899, t. 1, p. 278.

4. Č. Valihanov, 1984, t. 1, p. 38.

décès d'un membre de la famille était utilisé en guise de linceul. À cette époque, le climat rude était à l'origine de ce couvre-chef féminin : il tenait chaud et était confortable¹. De plus, le caractère esthétique de ce couvre-chef réside dans le fait qu'il préservait pleinement la beauté de la femme – ses longs cheveux noirs – du regard des hommes, ce qui accentuait sa majestueuse prestance. Les nombreuses couches enturbannées de linge blanc formant ce couvre-chef préservaient la femme des caprices climatiques de la nature, ainsi que d'une vicillesse précoce.

Il est fort probable que tous ces couvre-chefs féminins aient été imaginés puis perfectionnés par les femmes au cours des siècles. À travers eux, la femme kirghize, grâce à ses activités créatrices, aspirait à observer un équilibre et une égalité de genre tout en tenant compte des réalités quotidiennes, artistiques et esthétiques de la vie nomade. Le caractère majestueux de l'*eletchek* et du *chokule* exprimait un désir d'être l'égal de l'homme dans l'organisation de la gestion de la famille.

Les sources historiques et ethnographiques, les matériaux et documents conservés aux Archives nationales du pays, les notes et les travaux des voyageurs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle indiquent à l'unanimité que le type d'habitat prédominant chez les tribus kirghizes du Nord n'était pas stationnaire, ni caractéristique des populations de sédentaires et d'agriculteurs. Ils attestent aussi que la yourte était une maison qui était transportée par les nomades pratiquant l'élevage. Celle-ci représentait une invention extraordinaire des anciens Turcs nomades d'Asie centrale, dont faisaient partie les Kirghiz et leurs ancêtres du Tian Chan, ainsi que ceux de la zone pamiro-alaienne. Pendant des siècles entiers, ces derniers ont transporté leur maison ambulante, en l'adaptant ainsi aux déplacements nécessités par les saisons. Ils l'habitaient durant toutes les saisons de l'année et les vicissitudes de leur destinée historique, tant en situation de paix que de guerre, notamment lors des fréquentes guerres intestines que se livraient les tribus féodales et lors des incursions menées par des étrangers venant des contrées voisines.

L'examen des récits de voyage occidentaux a révélé qu'ils ont très rapidement décrit l'intérieur et l'extérieur de la yourte. En ce qui

1. Č. Valihanov, 1985, t. 3.

concerne le sens de la yourte, ils ont souvent utilisé les termes *oq-ui*, *oq-oi* et *boz-ui*, plus connus sous le terme générique russe de *kibitka* (tente).

La yourte devait représenter un type de construction inhabituelle pour l'étranger. Elle devait être un objet d'intérêt aux yeux des voyageurs qui devaient plus largement la décrire. Mais les informations à son sujet sont laconiques, à l'exception de celles fournies par T. Valikhanov et E. Huntington. Ce dernier décrit la yourte kirghize avec nettement plus d'attention que les autres. Il l'avait notamment observée chez les tribus kirghizes du nord du Tian Chan central et de la région transsiskykoulouienne¹. En faisant une description détaillée de la yourte, il veut mettre l'accent sur les relations harmonieuses qui régnaient entre les nomades kirghiz et la nature.

Les Kirghiz aspiraient à représenter la nature dans leurs œuvres artisanales. L'ornement à caractère isomorphe et végétal était une caractéristique de la décoration intérieure et extérieure de la yourte. Hommes et femmes participaient, chacun à leur manière, à la construction de leur maison. L'homme préparait la charpente de la yourte, c'est-à-dire les parois de grille qui lui donnent une forme ronde (*uuk*), des perches en bois, soutenues dans un grand bord de son orifice (*tunduk*) nu qui, en fait, constitue l'encadrement de la porte, pour laquelle on utilisait des arbres épais et solides (saules et peupliers). La couverture de feutre qui enveloppe la yourte est composée de tissu et d'objets ornementaux de l'artisanat kirghiz, dont la décoration et l'ordre de leur disposition revêtent une signification à la fois spirituelle et magique. Cela provenait du résultat physique et artistique des diverses activités de la femme. Celle-ci feutra la laine composée de tapis de mur ethniques et décorés (*chiidark*, *ala-kakiyiz*, *tuch-kiyiz*), cousait et décorait les vêtements brodés. De plus, les constructions en bois légères, mobiles et démontables de la yourte permettaient à la femme de la monter ou de la démonter sans avoir à recourir à l'aide d'une personne. La segmentation intérieure de la yourte est le reflet de l'aménagement de l'espace de l'habitat nomade : chaque objet n'avait pas seulement un sens pratique mais revêtait aussi un caractère artistique, philosophique et magique. Sur le côté droit de l'entrée se trouvait la partie féminine,

1. E. Huntington, 1907, p. 111-112.

où étaient disposés les ustensiles et les produits domestiques. Quant à la partie gauche de la yourte, elle comprenait les signes et symboles du masculin : on y trouvait des trophées, des armures, des décorations et des vêtements d'homme.

La description de la yourte révèle que dans l'habitat, l'égalité des sexes était fondée sur la stabilité et le confort du foyer : le monde de la vie spirituelle et matérielle de la famille. Le sens du mot turcique et ancien désignant la yourte (*yurt*) signifie à la fois « possession », « foyer », « lieu d'habitation » et « terre ». Quant à sa fabrication, elle exprime une créativité aussi bien féminine que masculine, égalité des rôles qui traduisait leur responsabilité commune dans la prospérité du foyer et de ses membres, de ses signes et systèmes matériels.

Les bijoux de femmes avaient également un sens rituel et magique. Ils représentaient un des canons de la beauté féminine et permettaient d'identifier l'appartenance à une tribu donnée, voire de déterminer le rang social. Malheureusement, les savants et chercheurs occidentaux ne se sont pas livrés à une étude approfondie de la symbolique des bijoux kirghiz et se sont simplement contentés de mentionner le fait qu'ils étaient portés par les femmes kirghizes¹. Earl Huntington et Tchokan Valikhanov, qui ont séjourné chez les tribus kirghizes du Nord, ont mentionné les bijoux féminins appelés *tcholpu*, terme largement utilisé chez les Kirghiz de la partie nord du pays, notamment dans la vallée de la Tchou, sur les bords du lac Issyk-Koul, et dans les monts du Tian Chan. Ces *tcholpu* se distinguaient par le fait que des pièces de monnaie d'argent étaient nouées à l'extrémité des cheveux nattés². Ce type de bijoux était appelé *tchach-papik* dans le sud du pays et s'accompagnait d'une coiffure aux rubans de soie.

En ce qui concerne les bijoux en argent portés par une fillette et décrits par Tchokan Valikhanov, il s'agissait probablement de ce que l'on nomme *soyko-djelburoch*. Ce sont des bijoux temporels fabriqués selon une technique en filigrane et portés essentiellement par des filles et jeunes femmes. Sur un des croquis de Gabriel Bonvalot, on peut voir une fillette kirghize âgée d'une dizaine d'années et revêtant ces *soyko-djelburoch* qui avaient la particularité de descendre des tempes jusqu'aux

1. E. Huntington, 1907, p. 115; Č. Valihanov, 1985, t. 3, p. 340.

2. K. I. Antipina, 1962, p. 261.

épaules¹. Les femmes suspendaient souvent à leurs nattes toutes sortes d'objets, notamment les clefs des coffres, qui retentissaient et nommés *zank* (du verbe kirghiz *zank* et signifiant « sonner »), afin de ne pas les perdre lors de leurs déplacements. L'incrustation de pierres précieuses ou semi-précieuses comme le corail, la cornaline, la turquoise et l'opale représentait une technique de fabrication répandue par les maîtres artisans kirghiz (*zerguera*). Selon les croyances populaires des peuples de toute l'Asie centrale, le corail détient une propriété magique censée apporter la prospérité. Dans les processus curatifs, le corail était utilisé comme remède hémostatique, voire contre l'ulcère. La cornaline était également considérée comme une pierre pouvant préserver des forces impures². Dans l'ornement des bijoux, il n'est pas rare de rencontrer des signes végétaux et zoomorphes, des formes et figures géométriques, ainsi que des inscriptions en caractères arabes témoignant de la pénétration de la tradition islamique dans l'ornement des bijoux kirghiz.

La description de la société kirghize par les voyageurs de la fin du XIX^e siècle et du XX^e a permis de dégager les stéréotypes de genre relatifs à la femme kirghize. Ces stéréotypes de genre sont articulés autour de deux pôles. Il s'agit d'abord d'une dichotomie biologique : la femme kirghize est perçue comme une reproductrice de la lignée et représente une source de refuge contribuant à aménager l'habitat et à accroître l'économie du clan de son mari. Vient ensuite sa participation relative au système d'échanges économiques extérieurs et aux discours transculturels, ce qui en dit long sur le degré d'émancipation de la femme dans la société patriarcale et féodale de l'époque.

1. G. Bonvalot, 1889, t. 2, p. 45-47.

2. N. Borozna, 1975, p. 293.