

79.1  
K 26

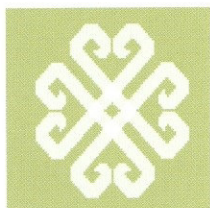
# KAZAKHSTAN

hommes, bêtes



et dieux de la steppe





## LE MONDE DE LA CULTURE NOMADE DES KAZAKHS

Nursan Alimbaï  
directeur du Musée central d'État de la République du Kazakhstan. Phd

**L**e Kazakhstan, situé entre 40° et 50° degré de latitude nord et 46° et 87° degré de longitude est, a une surface de 2 724 900 km<sup>2</sup>. Il occupe l'une des parties les plus retirées du continent eurasiatique. En raison de ses conditions naturelles fort rigoureuses, son potentiel agricole est extrêmement limité, même en utilisant une technologie moderne. Presque tout le territoire est situé dans une zone de forte activité sismique. Les caractéristiques géomorphologiques et climatiques de la région relèvent de la steppe, des zones désertiques et semi-désertiques avec une couverture végétale limitée et de maigres ressources en eau ; la pluviométrie est insuffisante (avec une moyenne de moins de 350 mm par an) et le climat est nettement de type continental du fait de l'éloignement du pays des grands bassins aquatiques (mers et océans). Le nomadisme a représenté à l'époque préindustrielle le moyen le plus rationnel d'exploitation des ressources du milieu naturel, sans doute la seule forme possible dans de telles conditions.

Les débuts de l'élaboration de ce système social remontent à la phase finale de l'époque du bronze, aux environs des XII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles avant notre ère. La constitution définitive du nomadisme en tant que système socioculturel dominant dans toute la « grande ceinture de la steppe » eurasiatique s'est produite à l'époque turque ancienne (VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.). C'est dans le territoire du Kazakhstan, avec sa surface immense, ses conditions géologiques et écologiques particulières, que s'est constitué et diffusé le nomadisme, dans la forme qu'il a prise en Asie centrale, développé en fonction de paramètres systémiques fondamentaux (socioculturels, économiques, politiques, idéologiques, institutionnels, etc.). Ce type de nomadisme résulte d'une combinaison entre des relations sociales adaptées au milieu nomade et un système de moyens d'existence adéquat. En se fondant sur des méthodes d'analogie historique et sur des parallèles ethnographiques, on peut, en tout état de cause conclure que, dans ce vaste espace, le nomadisme est

entré dans la phase classique de son développement précisément à cette période. D'après les documents médiévaux et en se fondant sur les découvertes archéologiques du siècle dernier, on peut affirmer que se sont alors entièrement formées et fixées les traditions spécifiques de la culture nomade, comme, par exemple, les coutumes relatives à l'utilisation du cuir, de la laine, du métal et du bois, ou la préparation de la viande et des produits laitiers. Ce mode de subsistance paraît alors plus abouti que celui qui le précédait, marquant l'aboutissement de l'expérience socioculturelle et technologique pluriséculaire d'adaptation écologique des nomades aux conditions rigoureuses de leur environnement naturel. Au cours de la période turque ancienne ont été mis au point et utilisés de nouveaux objets : la selle rigide et les étriers, la yourte démontable en feutre, etc. Ces objets, ainsi que l'élaboration de produits laitiers, sont considérés par les spécialistes comme un apport notable des habitants de la steppe à la civilisation mondiale, dans la mesure où ils ont eu une portée universelle. Durant ce processus s'est constitué, puis s'est cristallisé, tout un système de relations sociales, avec ses normes et ses institutions favorisant la régulation du corps social. La communauté, entité à la fois mobile et efficace pour les habitants de la steppe, s'est révélée la forme institutionnelle la plus adéquate de ces relations.

Établir une distinction entre ces deux principes –social et «technologique»– relève de la théorie. Dans la réalité historique, les rapports que les membres des communautés entretenaient avec la question de la reproduction des moyens d'existence et de la vie elle-même, d'une part, ces moyens d'existence eux-mêmes, de l'autre, étaient comprises dans une même unité. Il existe un lien d'interdépendance assez net entre la forme communautaire des relations sociales, compris comme un mécanisme socio-culturel adapté à l'auto-organisation et à l'environnement, et leurs moyens d'existence. Cette nature communautaire supposait une mobilité des moyens d'existence selon les caractéristiques climatiques et géographiques de leur zone d'habitation. Cette interaction explique l'efficacité que la communauté ait pu être efficace en tant que moyen unique d'appropriation de l'environnement naturel des nomades.

Au cours de l'histoire deux fois millénaire de la civilisation nomade d'Asie centrale, la période turque ancienne est caractérisée par la constitution de différents empires des steppes extrêmement puissants pour leur époque, les khaganats.

La société traditionnelle des Kazakhs doit être étudiée, de mon point de vue, comme le terme de l'époque du nomadisme en Asie centrale, et je me risquerai même à dire, comme le stade ultime de la civilisation nomade, car les composantes essentielles de l'organisation de la vie des nomades ont alors connu leur plus grand aboutissement : organisation sociale, alimentation, savoir populaire, cycle de production, etc. Lorsque je parle du caractère achevé de ces composantes fondamentales du mode de vie des nomades, j'envisage avant tout leur aptitude à s'adapter dans les domaines



économique, socioculturel et écologique, autrement dit la spécificité « purement » nomadique de ces composantes.

Évoquons en quelques mots la communauté en tant qu'unique forme institutionnelle possible des rapports sociaux chez les nomades. Dans la mesure où il y a dans cet ouvrage un article consacré à cette question, je me limiterai ici à quelques considérations d'ordre général. La société des Kazakhs, comme d'ailleurs les autres types de sociétés nomades, est composée de différentes communautés, au sein de laquelle la prépondérance absolue des principes et des normes communautaires régulant le mode de vie des nomades a joué un rôle fondamental et constitutif, en tant que loi de fonctionnement de ce système social. La communauté de type nomade n'est pas un ensemble correspondant à un certain stade de développement, dans la mesure où on ne trouve pas sur le plan diachronique de traits spécifiques appartenant à tel ou tel stade de son évolution. Le caractère singulier de cette organisation des nomades d'Eurasie, en particulier des nomades kazakhs, tient dans le fait qu'elle a intégralement conservé sa forme originelle (scythe), sur le plan de sa structure et de son fonctionnement, et quasiment jusqu'à ce qu'elle se désagrège, elle a maintenu sa capacité à assurer ses moyens d'existence. Un fonctionnement aussi « extratemporel » est à l'évidence déterminé par le fait qu'elle était probablement le seul moyen possible d'auto-organisation de l'ethnie nomade.

La communauté nomade des Kazakhs représentait une forme d'organisation établissant des relations à différents niveaux et dans différentes directions entre des familles au sens large du terme (le *bir-ata*, littéralement la « génération unique »), réunissant un groupe de parents du même sang dans les limites de deux ou trois générations patrilinéaires. Tout le système des relations au sein du corps social était imprégné par des liens organisés selon le principe de la généalogie, ce qui se reflète dans la nomenclature extrêmement complexe des termes de parenté. Chacun de ces termes était une marque « codée » de la position statutaire d'un des membres de la communauté et de la ligne de conduite qu'il était tenu de suivre.

La tradition généalogique – le *shejire* – régulaient de façon tout à fait précise les différents niveaux des rapports sociaux dans le corps social nomade. Il n'en reste pas moins que les relations entre les structures patronymiques – les familles élargies – délimitaient l'espace social fondamental. La principale spécificité de la communauté nomade tenait dans le fait qu'elle coïncidait avec la lignée familiale (la structure exogamique à sept générations) dans la mesure où les rapports entre les lignées familiales constituaient la condition fondamentale et le principe même de l'existence d'une communauté. Toutes les lignées familiales (les communautés) se réunissaient en tribus, et ces dernières se regroupaient en *jouz* (le *jouz* signifiant littéralement le « pays », la « région »).



En réalité, le *jouz* et la tribu sont des niveaux parfaitement légaux des rapports intercommunautaires. L'organisation socio-spatiale et économique du territoire familial sous la forme d'une segmentation saisonnière en *jaïliaou* («pâturage d'été»), en *kouzeou* («pâturage d'automne»), en *kystaou* («hivernage avec le territoire qui lui correspond»), en *kokteou* («pâturage de printemps») et le réseau de sentiers et d'itinéraires de nomadisation réunissant ces pâturages segmentés, en même temps que les divers types de savoir populaire permirent une appropriation technologique du milieu naturel dans le monde des nomades.

La communauté participait à la production économique, notamment dans les domaines de l'habitat, du mobilier, des ustensiles, des vêtements, de l'alimentation et des connaissances populaires. Presque tous les objets de la vie quotidienne appartiennent à l'ensemble dit «des petites formes». Ils sont en cuir, en feutre, en tissu, en bois, en os et en métal, et sont d'abord fonctionnels. Dans leur imaginaire, les nomades rejettent le luxe ostentatoire et la grande taille des objets qui ne sont ni utilitaires ni esthétiques, car ils sont en contradiction non seulement avec leur destination, mais avant tout avec le mode de vie dynamique des nomades. Le principal habitat mobile, la yourte, illustre magnifiquement le syncrétisme de la vie pratique quotidienne et les principes artistiques qui président à la fabrication d'un objet, le côté pratique demeurant toutefois primordial. Le décor de la yourte kazakhe est une sorte de manifestation symbolique de l'esprit ethnique de la tradition nomade. En même temps, il est appelé à souligner la corrélation qui existe entre l'espace approprié et extrêmement sémantisé de l'habitat et la nature-cosmos, conçue comme son fondement primordial.

Il va de soi qu'il est impossible de représenter la vie des membres d'une communauté sans évoquer leurs croyances religieuses, ainsi que les rites et les rituels du cycle existentiel de l'ethnie qui lui sont liés. Constituant le contexte spirituel et idéologique de la vie quotidienne des nomades, ces croyances intervenaient comme des régulateurs tout à fait influents, presque à tous les niveaux des rapports sociaux.

On sait que la majorité absolue des Kazakhs (environ 97% de la population totale) se réclame de l'islam. Le principe de diffusion de ce système religieux dans le territoire du Kazakhstan remonte au VIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, malgré cette impressionnante dimension temporelle, les règles canoniques de l'islam n'ont pas été consolidées parmi les nomades Kazakhs. C'est pourquoi dans les publications scientifiques qui leur sont dédiées, les croyances religieuses des Kazakhs, ainsi que l'idéologie et la pratique des rites qui leur correspondent, sont présentées comme une combinaison singulière des principes de l'islam avec le chamanisme et la croyance au tengri. Cela s'explique par l'ethnisation des canons fondamentaux de l'islam dans les conditions du nomadisme. Par ailleurs, on ne peut pas dire que la tradition du chamanisme et de la croyance au tengri aient eu dans le milieu nomade une forte position idéologique. En tout cas, dans un passé historique envisageable –XVIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle–, la place des chamanes



était si faible que leur mission essentielle se résumait à leur fonction de guérisseur (*tauyp*). Les *aruakh* – les esprits des ancêtres – possédant, conformément aux anciennes croyances des nomades, des fonctions aussi bien créatrices que répressives, constituaient le principal objet de vénération et de culte dans le milieu kazakh traditionnel. On considérait que les esprits protégeaient non seulement les hommes, mais les animaux, ainsi que les lieux naturels et les objets de culte les plus remarquables.

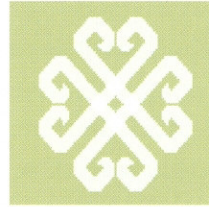
Par exemple, tout un système d'institutions et de règles rituelles était destiné à aider les nomades à ressentir concrètement la puissance bénéfique de certains lieux naturels et culturels sanctifiés par la tradition (*kiesi bar*, littéralement « qui possèdent l'esprit protecteur ») : il s'agit d'endroits sacrés, comme les montagnes, les rivières, les lacs, les bois, les limites naturelles, les anciennes constructions, les tumulus, les cimetières d'une certaine lignée familiale. Les nomades croyaient que chacun d'eux avait son propre protecteur-patron prenant l'aspect d'un esprit des ancêtres (*aruakh*) et de grands animaux (par exemple, le puissant chameau, l'immense loup à crinière, etc.). La permanence et la présence d'une mémoire collective intergénérationnelle (communautaire) de ces éléments naturels et de ces objets de culte particuliers étaient assurées par tout un cycle de légendes, de traditions et de mythes (par exemple, les mythes relatifs à l'apparition du lac Balkach, des rivières Ili et Karatal, ainsi que ceux concernant la formation de la grande steppe Sary-Aka, etc.). Sacralisés par la tradition, ces objets, qui avaient leurs propres esprits protecteurs et auxquels correspondaient des rituels particuliers, motivaient un attachement collectif des membres de la communauté au territoire familial. Sur ce plan, ils étaient des moyens extrêmement efficaces et institutionnalisés (idéologisés) d'auto-identification géographique de la communauté.

On peut ainsi caractériser brièvement la tradition culturelle des nomades qui a fonctionné en pleine concordance avec les principes et les normes des rapports communautaires et qui, en tant que telle, a été le mécanisme fondamental de mobilisation de l'énergie sociale des membres d'une communauté en suivant les « préceptes des grands ancêtres » (*ata-baba zholy*).









## LE *SHEJIRE* KAZAKH EN TANT QUE GENRE FOLKLORIQUE. FONCTIONS INSTITUTIONNELLES

Nursan Alimbaï  
directeur du Musée central d'État de la République du Kazakhstan. Phd

Le *shejire* («généalogie») est la voie principale et la plus populaire qu'a empruntée l'historiographie du folklore chez les nomades kazakhs (comme d'ailleurs chez les autres peuples turco-mongols, dans le passé) : elle constitue un récit de l'origine (le plus souvent sous forme de mythes) d'une famille, d'une tribu, voire d'un peuple. Le choix du *shejire* comme source particulière dans l'étude de l'ethnogenèse et de l'histoire ethnique, et, dans une moindre mesure, des rapports sociaux traditionnels chez les nomades, remonte à une tradition scientifique déjà ancienne. Cependant, cette source peut être à la fois sous-estimée dans son aspect canonique et surestimée lorsqu'elle est utilisée de manière quasi exclusive.

Aujourd'hui, nous disposons d'une série de variantes plus ou moins complètes de *shejire* qui permettent de suivre la généalogie d'un certain nombre de groupes familiaux, en commençant par l'époque dite «poético-mythique» (ou «cosmologique»), jusqu'aux études ethnologiques contemporaines. Une centaine de variantes ethno-régionales relevant de la même tradition historiographique nous sont parvenues sous la forme de textes. On peut les classer selon leur ambition et leur contenu en six groupes «thématiques» :

– Le premier groupe de *shejire* a une valeur ethnique générale : l'origine des Kazakhs n'est relatée qu'à travers des actions édifiantes de personnages célèbres, historiques ou mythiques, présentés par la tradition comme les ancêtres originels de l'ethnie kazakhe.

– Un deuxième groupe relève du *jouz* et raconte l'origine de tel ou tel *jouz* (désignant un groupe des tribus qui fonctionne en s'autogérant ; les Kazakhs se répartissaient traditionnellement en trois *jouz* : l'aîné, le moyen et le jeune). D'après son mode de fonctionnement et l'interprétation de ses relations généalogiques, cette catégorie de *shejire* reflète l'ensemble du groupe.



– Un troisième groupe tribal-familial, qui s’est constitué de la même façon que dans les deux groupes précédents, mais avec un rapport plus ou moins concret avec l’histoire généalogique ; ses liens avec certaines familles-communautés entretiennent des liens structurels avec telle ou telle autre. Cette catégorie est distincte des autres groupes de *shejire*, en particulier du suivant.

– Le quatrième groupe, communautaire-familial, est, selon notre interprétation, le chaînon systémique et signifiant fondamental dans la composition du *shejire* : plus qu’un récit sur les racines, c’est une description de la structure, toujours en vigueur, de la communauté-famille, en des termes et en des principes qui relèvent des différenciations générationnelles et sexuelles dans les rapports de parenté. C’est pourquoi le contenu de ce chaînon du *shejire* a un caractère plus ou moins concret.

– Dans le cinquième groupe, insignifiant sur le plan quantitatif, se trouvent des récits de l’histoire de certains représentants de l’aristocratie de la steppe, comme les *bi* (les chefs de la procédure judiciaire traditionnelle), les *rubas* (les chefs de famille et de tribu), etc. Mais ces récits ont un lien organique étroit avec une communauté-famille précise. Il faut envisager celle-ci comme un contexte socioculturel essentiel et la condition qui permet de procéder à une interprétation narrative de l’origine de ces catégories privilégiées de nomades, à l’intérieur du *shejire*, appelée à défendre le primat du principe communautaire sur le principe individuel.

De façon assez conventionnelle, on peut mettre en rapport ce groupe avec la catégorie suivante au sein de laquelle on constate une volonté du chef de famille de faire remonter son origine à des personnages historiques célèbres, souvent légendaires, voire mythiques. D’après la méthode et le type d’interprétation de la lignée des ancêtres du chef de famille, l’élaboration de ce « chaînon » du *shejire* est plus tardive que les autres et date des environs de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à une époque où, sous l’influence puissante et croissante du système colonial russe dans le milieu social kazakh, le facteur individuel a commencé à jouer un rôle assez palpable.

– Un sixième groupe particulier est constituée par deux catégories sociales – les *tore* (les Gengiskhanides, descendants de Gengis khan) et les *koja* (les représentants du clergé musulman) – constituent un groupe particulier de *shejire*, déterminé avant tout par la position privilégiée et exceptionnelle de ces individus dans le système traditionnel des relations institutionnelles des nomades.

Le texte proprement dit du *shejire* contient deux niveaux dépendant l’un de l’autre : un niveau légendaire (sous forme de mythe) et un niveau « historique » qui reflète de manière plus ou moins réelle la structure de la communauté-famille.

Dans la communauté, le *shejire* fonctionnait sous la forme de principes fondateurs et de normes de relations de parenté représentant un système de liens sociaux organisés selon les schémas généalogiques. De toute évidence, c’est la raison pour laquelle



la communauté-famille intervenait comme le seul collectif créateur possible du *shejire* et de toutes ses variantes possibles.

Quant à la partie légendaire du *shejire*, elle a joué un rôle de fondement historiographique et idéologique de l'ordre social en vigueur, ainsi que dans l'autosuffisance territoriale et économique de la communauté, acteur essentiel dans la vie et l'activité nomades. Pour traduire cela en termes imagés, le système organisé des liens sociaux dans la communauté représentait un arbre généalogique dans lequel le rôle systémique et régulateur revenait à un groupe de parents liés par le sang, de type agnat, une espèce de «tronc des ancêtres» ayant une relation généalogique proche avec un ancêtre commun (réel ou mythique) de toute la communauté. Par conséquent, il se caractérisait par des liens plus solides et intenses, ainsi régulés. Le «tronc ancestral», dans un système extrêmement complexe de rapports familiaux et de parenté, conditionnés sur le plan socioculturel, économique et écologique, avait une fonction d'organisation et de pouvoir sur la communauté. Cette fonction reposait sur la définition d'une certaine «distance génétique» des rameaux par rapport au tronc ancestral. La partie fondamentale de l'arbre était le tronc ancestral; les rameaux inférieurs, supérieurs et latéraux représentaient, en fait, les nœuds institutionnalisés de régulation des différents types et niveaux de rapports sociaux.

Pour étudier le *shejire* par rapport à sa fonction de source historique, il convient avant tout de donner une présentation précise de la spécificité du genre de cette tradition historiographique. Nous faisons allusion au caractère cyclique du *shejire*, comme à sa variabilité, à son art de l'à-propos et de la formule, à ses conventions métaphoriques et thématiques, et à ses séries d'événements. C'est la raison pour laquelle on ne peut classer le *shejire* ailleurs que dans le genre folklorique, tout en percevant en lui une architectonique, des particularités stylistiques, une forme d'organisation et de présentation des matériaux, nécessaires au récit, qui lui sont immanentes et qui s'inscrivent dans cette mise en œuvre des normes et des principes qui régissent les relations sociales et les règles ontologiques généralement admises dans le milieu nomade.

L'appartenance du *shejire* au folklore est en premier lieu déterminée par la perception cyclique que les nomades ont de l'espace et du temps historiques. Conformément à la conception que les nomades ont de la création du monde, l'espace en développement est cycliquement «pulsatoire», autrement dit il s'agit d'un espace qui reproduit en permanence son état initial idéal (immuable). Comme pour toutes les sociétés traditionnelles, les notions de développement et de perfectionnement dans le corps social nomade signifiaient une actualisation permanente des principes et des normes de l'ordre social existant, comme étant «toujours» valables et actifs. Ainsi peuvent s'éclairer les objectifs de notre recherche : pourquoi dans le folklore –ici dans le *shejire*– le temps est-il en réalité un espace «en développement» cyclique? Le présent n'est qu'un passé reproduit, c'est-à-dire l'état actuel, «d'aujourd'hui», d'un passé modèle incarnant le modèle parfait de l'existence sociale des nomades.



Relevons une autre particularité du *shejire*, sa référence à un passé « idéal » personnifié. À cette fin, en pleine concordance avec l'interprétation poético-mythique de l'histoire, on introduisait dans les généalogies des noms de personnages mythiques (comme Alasha khan, Ouisoun, Argyn, Alchyn, Abak, etc.), mais aussi de personnages historiques célèbres et bien réels (comme le prophète Mohammed, Gengis khan, Kotan khan, Koblandy batyr, Janibek batyr, etc.), conçus par le *shejire* comme les grands ancêtres fondateurs de l'ethnie, de la tribu, de la famille, d'un ordre social, et étant même à l'origine de certains chefs de famille : les *batyr* (les chefs de guerre), les *bi* (les chefs de la procédure judiciaire traditionnelle chez les Kazakhs), etc. Toutefois, la présence de ces personnages dans la structure thématique du *shejire* ne modifie en rien la nature de la définition que nous avons proposée d'un aspect donné de l'historiographie populaire en tant que genre folklorique particulier. Car l'évaluation de leur rôle historique dans le *shejire* est donnée dans le « langage » du folklore, ce qui transforme les personnages historiques cités plus haut, notamment, en figures mythologiques et en héros d'épopées.

Dans le milieu nomade, la tradition profondément enracinée de personnification de l'objet généalogique – comme une sorte de principe anthropomorphique de l'explication « historique » – était une méthode permettant de donner satisfaction aux requêtes du milieu social portant sur un passé idéalisé. Une pareille forme personifiée d'accumulation et de transmission de l'information diachronique intergénérationnelle constituait sans doute pour le nomade la donnée essentielle permettant de se considérer comme le descendant direct des grands fondateurs, mais, d'abord et avant tout, une façon, en quelque sorte, de s'identifier à d'autres membres d'une certaine communauté, aussi bien à ses parents génétiques qu'au territoire familial conçu comme la continuation nécessaire, la matérialisation de son existence naturelle.

Se pose ici, logiquement, une question : pourquoi est-ce justement sa propre parenté – que nous définissons comme une structure exogamique traditionnelle à sept générations réunissant un groupe de parents (réels ou imaginaires) dans les limites de ces sept générations dans l'ordre patrilinéaire et fonctionnant en tant que communauté – qui était particulièrement signifiante pour le nomade et pourquoi ne pouvait-il imaginer sa vie et celle de sa famille en dehors de ce système de parenté ? Parce que c'est justement dans un système de rapports communautaires généalogiquement organisés (conformément aux canons et aux « prescriptions » du *shejire*) que le nomade pouvait obtenir un minimum de biens lui assurant son existence, et ce sont justement les liens de famille et de parenté de type « globaux » qui, simultanément, en raison d'un des principes systémiques de ces relations, qui garantissaient l'appartenance organique et naturelle du nomade à sa famille-communauté, conçue comme la condition fondamentale de sa pratique existentielle normale, ainsi que de celle de sa famille. Voilà pourquoi le nomade, conformément aux normes généralement admises dans



un milieu socioculturel donné et aux principes d'une interprétation se plaçant sur le plan mythique et poétique de la réalité historique, considérait son groupe de parenté comme étant le centre de l'univers. Par voie de conséquence, le *shejire* traite de l'histoire généalogique et il est en réalité une interprétation collective, plus exactement familiale et communautaire (schémas, termes, principes et ses catégories) des rapports de toute la lignée familiale comprenant à la fois les nouvelles générations de la communauté familiale, tous les ancêtres (réels ou imaginaires), fixés dans leur mémoire collective présente, « qui ont victorieusement défendu notre *el* (littéralement, le « peuple », le « pays », voire la « tribu », la « famille ») des innombrables attaques lâches et perfides des ennemis de l'extérieur, garantissant ainsi la bonne fortune et l'épanouissement de notre lignée familiale ».

L'apologie clairement exprimée de l'expérience sociale de nombreuses générations d'ancêtres, tous imprégnés d'une conscience collective et communautaire, est en définitive une apologie du mode de vie « présent » des nomades, béni par les esprits puissants de ces ancêtres, les *arouakh*. Un tel traitement « historique » se pratiquait exclusivement en suivant une nomenclature des termes de parenté accessible à tous les membres de telle ou telle communauté et compréhensible par tous. Cet inventaire formait une espèce d'« appareil des catégories et des concepts » du *shejire*, destiné à démontrer de façon imagée et évidente un lien générationnel patrilinéaire, génétiquement conditionné.

Le caractère et la fonction des liens de parenté matrilineaires « *jien – nagashy* » (le « neveu du frère de sa mère », représentant d'une autre lignée familiale – le « frère de la mère du neveu », représentant la succession patrilinéaire), sont à comprendre dans un cadre et dans un contexte interfamilial, autrement dit dans des relations intercommunautaires où, en stricte concordance avec les canons et les prescriptions du *shejire*, les liens matrimoniaux avaient une fonction régulatrice et systémique essentielle. Comme il le proclame, c'est précisément grâce à ces relations que se manifestait l'immuabilité des frontières sociales très anciennement constituées de chaque lignée familiale-communautaire. Vues sous cet angle, les relations matrimoniales intervenaient, comme un mécanisme efficace de régulation des limites démographiques, déterminées historiquement, économiquement et écologiquement, et d'optimisation des ressources possibles de la zone d'habitation de la lignée familiale-communautaire. La forme exogamique des relations familiales et matrimoniales à sept générations, en harmonie avec le système généalogique patrilinéaire d'identification et d'organisation des liens intercommunautaires et familiaux, formalisait le détachement d'un ensemble exogamique à sept générations d'un cercle familial, accompagné de l'attribution d'un territoire indispensable et de biens. Ce détachement d'un nouveau nucléus d'une communauté en devenir, relié à un ancêtre commun, avait lieu à peu près à partir de la huitième génération. Il se produisait dès que l'on ressentait dans la communauté



une nette insuffisance de ressources en nourriture et en eau sur le territoire familial, en raison de l'accroissement de son optimum démographique.

Des correctifs adaptés étaient alors apportés aux schémas généalogiques et à leur interprétation, comme une sorte de segmentation spatiale des rapports sociaux. Ces correctifs marquaient la nouvelle possibilité en droit de relations matrimoniales entre une communauté (*atajurt*, la « patrie », la « terre des ancêtres ») et un nouveau collectif qui se détachait d'elle. La relocalisation dans le territoire et la réorganisation du groupe segmenté, implique, en fait, une nouvelle répartition des ressources humaines, matérielles et naturelles dans un ethnosystème donné. Ce principe de segmentation représente un processus assez conscient et efficace de conservation et de régulation de l'équilibre dynamique d'une communauté nomade.

Le *shejire*, à son tour, en régulant ces relations matrimoniales, intervenait comme une espèce de fondement idéologique et historiographique destiné à maintenir les relations intercommunautaires (interfamiliales) dans un état d'équilibre indispensable. En évoquant les deux lignes du thème et du système du *shejire* – patrilinéaire (ascendante et diachronique) et matrilinéaire (horizontale et synchronique), je relève cependant que, dans la structure du *shejire*, le décompte des générations était principalement effectué selon le principe patrilinéaire ascendant, ce qui s'explique par la logique objective des rapports sociaux dans le milieu nomade. Les schémas et les tableaux généalogiques ainsi constitués reflètent, en harmonie avec les mythes correspondants, les traditions et les légendes, qui sont en quelque sorte des textes explicatifs de ces schémas et de ces tableaux du point de vue du nomade, l'« âge » du milieu social de la communauté. Un tel mode d'interprétation de l'objet de l'intérêt manifesté par de multiples générations de nomades pour la généalogie a servi, en définitive, leur objectif principal pour leur milieu : la recherche d'un fondement « historique » de l'expérience sociale des ancêtres, fondateurs de la lignée familiale ; et ce milieu, qui représente un modèle idéal et parfait de l'organisation sociale des nomades est par conséquent susceptible de se reproduire à l'infini.

On constate aussi, que tout en s'inscrivant dans l'histoire, le *shejire* kazakh, le relève également de considérations métaphysiques, ce qui s'explique avant tout par sa nature, son organisation particulière sur le plan ontologique et le plan logique, mais qu'il appartient spécifiquement au genre folklorique. Né dans un milieu ethnoculturel qui ne connaît pas l'écriture, il traverse quasiment toutes les générations de nomades. On peut dire que c'est l'« autobiographie historique » d'une ethnie nomade, avec une orientation généalogique, et, plus largement, comme une historiographie folklorique. Genre folklorique, le *shejire* kazakh est un ensemble complexe, incluant des mythes appartenant à différentes époques et à différents thèmes, des légendes, des traditions, des fables, des hagiographies narratives devenus des mythes, ou encore des formules proverbiales qui nous sont parvenus essentiellement sous forme de prose. En outre,



on a également conservé un petit nombre de variantes poétiques. Se pose alors naturellement une question : de quelle façon, à première vue, ces artefacts folkloriques dispersés ont-ils pu constituer un ensemble cohérent ? Les schémas et les tableaux généalogiques, principes systémiques et signifiants, sont ici des facteurs (des principes) intégrateurs et fournissent en même temps un axe temporel selon lequel les artefacts se forment en construisant un texte.

Comme nous l'avons déjà noté, la communauté elle-même était le créateur-auteur principal du *shejire*. Une telle entreprise historiographique collective de la part de ses membres était en définitive destinée à reproduire l'expérience de leurs ancêtres, afin de créer et de « développer » (grâce au renouvellement générationnel) des « matrices » généalogiques, œuvrant efficacement, quelle que soit l'époque, et en confirmant les normes et les principes traditionnels des rapports de parenté, également valables au sein des nouvelles générations de nomades. La conjugaison des différents schémas généalogiques véhiculés par les mythes, les paraboles, les légendes et les fables a tenu lieu de caution du lien entre le temps et les générations. La « folklorisation » du récit explique aussi l'approximation et le caractère conventionnel des limites spatio-temporelles des sujets et des faits historiques qui y sont relatés, comme l'art des formules et de l'à-propos (comme, par exemple, « au temps du gouvernement d'Alasha khan », « sur la terre bénie de telle ou telle famille / tribu / peuple », etc.). Tout cela explique la nécessité d'une approche scientifique fort prudente et circonspecte du *shejire*, qu'il convient avant tout de concevoir comme une catégorie folklorique particulière des sources historiques. Ainsi, à la lumière de ce qui vient d'être dit, on retient que les éléments du *shejire* n'ont de valeur que dans la mesure où ils peuvent être corrélés à d'autres sources (archéologie, récits, archives, etc.) et correspondre aux données qu'elles fournissent.

En conclusion, le *shejire* nous fournit des informations ethnographiques très riches : il constituait d'un côté une part indissociable de la tradition ethnoculturelle et fonctionnait comme l'un des mécanismes d'accumulation, de conservation et de transmission de l'information ethnique intergénérationnelle et généalogique, essentielle dans le milieu nomade. D'un autre côté, il s'agissait d'une institution socioculturelle organisée de façon particulière, expliquant grandement le mécanisme de concrétisation des rapports sociaux dans le milieu nomade.